

folklór archívum

18

1989



FOLKLÓR ARCHÍVUM

FOLKLÓR ARCHÍVUM

18

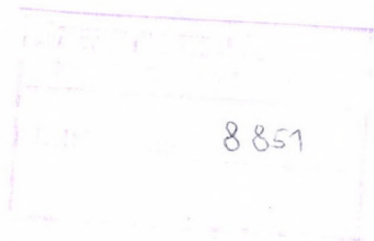
Szerkesztő: HOPPÁL MIHÁLY

MTA NÉPRAJZI KUTATÓ CSOPORT

1989

Budapest

FOLKLÓR ARCHIVUM



Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia
Néprajzi Kutatócsoportja

Rövidítése: FA

Accepted abbreviation: FA

Szerkesztőség: MTA Néprajzi Kutatócsoport
FOLKLÓR OSZTÁLY
1250 Budapest Pf. 19.

HU ISSN 0133–3771
ISBN 963 7761 06 3

8918504 MTA Sokszorosító, Budapest. F. v.: dr. Héczey Lászlóné

**TANULMÁNYOK AZ AMERIKAI-MAGYAR
ETNIKUS HAGYOMÁNYOKRÓL**

Lektorálta:

Bakó Ferenc

Hofer Tamás

SZERKESZTŐI BEVEZETŐ

1979-ben az American Council of Learned Societies és a Magyar Tudományos Akadémia a társadalomtudományok területén, hét tudományágban együttműködést kezdeményezett. Ebben a keretben együttműködés indult a néprajz és a folklór területén is. A kutatások terve 1981 végére körvonalazódott Dégh Linda (az Indiana University professzora) és Bodrogi Tibor majd Hofer Tamás (az MTA Néprajzi Kutató Csoportjának igazgatója, illetve igazgatóhelyettese) előkészítésében. A cél egy amerikai és magyar résztvevőkből álló közös team létrehozása volt, amelyik részben Magyarországon, részben az Egyesült Államokban összehangolt, azonos témájú kutatást végez falusi környezetből kilépő csoportok kulturális hagyományőrzésére, identitásának újraalakítására vonatkozóan. Ez a nemzetközi viszonylatban is újszerű közös vállalkozás lehetőséget kínált az amerikai és a magyar kutatók eltérő tudományos szemléletmódjának, munkamódszereinek összehasonlítására, valamint egy világméretű folyamat, a hagyományos közösségekből az ipari-városi társadalmakba való átlépés tanulmányozására. Az összehasonlíthatóságot kívánta biztosítani, hogy a team Amerikában magyar származású bevándorlókat vizsgált, Magyarországon pedig ahhoz hasonló faluknak az átalakulását elemezte, mint amelyekből annak idején a kivándorlók elindultak.

A kutatásban amerikai részről Sozan Mihály és Huseby Éva antropológus, Steven Erdely etnomuzikológus vett részt. A három magyar kutató Fejős Zoltán, Hoppál Mihály és Niedermüller Péter volt. 1982 júniusában Magyarországon kezdődött a terepmunka, majd 1984 tavaszán az Egyesült Államokban láttak munkához a kutatók. Fejős Zoltán Chicago (Illinois) Hoppál Mihály South Bend (Indiana), Niedermüller Péter a Calumet Region (Indiana) magyarjai között, Huseby Éva a Detroit melletti Delray, Steven Erdely Passaic és környéke (New Jersey), Sozan Mihály Youngstown (Ohio) magyar származású lakosai közt kutatott.

A terepmunka mellett, az ACLS és az MTA vegyes bizottságának rendezésében kétoldalú konferenciákra is sor került, kutatók szélesebb körének bevonásával, a terepmunkához kapcsolódó témákban. 1981-ben Budapesten és Kecskeméten „Contemporary Uses Of Folklore in Ethnic Frames” címmel ültek össze a kutatók. 1984-ben Bloomingtonban „Culture, Tradition, Identity” címmel került sor konferenciára, en-

nek anyaga megjelent a *Journal of Folklore Research* különszámában (vol. 21. No. 2/3. 1984). 1987-ben Budapesten „Life-History as Cultural Construction/Performance” volt az összejövétel témája. Ezeket az előadásokat önálló kötetben kiadta az MTA Néprajzi Kutató Csoportja.

Az eredeti terveknek megfelelően a kutatás résztvevői olyan összehasonlító tanulmányokat írtak, amelyekben magyarországi és amerikai terepmunkájukra támaszkodva az identitás-megőrzés és a hagyományalkotás egy-egy rész témáját elemezték. A készülő szövegeket a munkacsoport több szűk körű munkaértekezleten megbeszélte. 1987 elejére elkészültek a tanulmányok angol nyelvű fordításai is. Sajnos, a kötet egészének Amerikában történő angol nyelvű kiadására nem sikerült lehetőséget találni. Ez a kiadvány a gyűjteményes munkába készített két fejezetnek a szövegét teszi közzé magyarul és angolul. Amikor a *Folklór Archivum* ezeknek a tanulmányoknak teret ad, régebbi hagyományt folytat, hiszen jó 10 esztendeje ugyanebben a sorozatban jelentek meg Nagy Dezsőnek az amerikás magyarok folklórával foglalkozó gyűjteményei (FA 8 és FA 11, 1978–79). Ez a kiadvány is és a korábbi kötetek is kifejezik, hogy a hazájukat elhagyni kényszerült, Amerikában megtelepedett honfitársainkat is a magyarság részének tekintjük, történetük, tudatuk, etnikus jelképeik vizsgálatát a néprajztudomány feladatának (is) tartjuk.

A kutatásban részt vevő egyik kollégánk, Sozán Mihály – aki fiatalon, 1956-ban hagyta el az országot – nem érhetette meg a program befejezését. Tevékeny életet élt, égette magát, alapos szociálintropológiai felkészültséggel kutatást végzett több magyar faluban, és mint emigráns, belülről ismerte az amerikai magyarok életét is. Az ő munkájaként jelent meg az első könyv hosszúságú áttekintés a magyar néprajztudomány történetéről (*The History of Hungarian Ethnography*. Washington, DC: University Press of American 1979). Elsőként emelte fel szavát még 1977-ben és 1979-ben az erdélyi magyarság érdekében (*Current Anthropology* 18: 4: 781–782, 20: 1: 135–148). Reá emlékezve ajánljuk e kötetet minden, az óhazához és népéhez ragaszkodó, azért tenni akaró amerikai magyarnak.

Szemelvényes bibliográfia az ACLS–MTA néprajzi
együttműködés eredményeiről

Publications resulting from the ACLS–HAS joint project
in ethnography and folklore

Culture, Tradition, Identity (Conference)

Journal of Folklore Research. Vol. 22. Nos. 1–2/1985/1–260.

Life History as Cultural Construction / Performance.

Edited by Tamás HOFER–Peter NIEDERMÜLLER. Budapest: the Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences 1988. p. 491.

FEJŐS ZOLTÁN: „Magyar ruha”, „szüreti bál” és az amerikai-magyar etnikus kultúra néhány kérdése. („The Hungarian Dress”, „the Grape Harvest Festival” or Some Questions of the American-Hungarian Ethnic Culture.) In: *Magyarságtudat* (1987): 267–282. Budapest: Magyarságtudat Intézet 1987.

HOPPÁL, MIHÁLY: Ethnic Symbolism as Folklore Communication: An Ethnosemiotic Approach. Paper presented at the first American-Hungarian Folklore Symposium on Contemporary USES of Folklore in Ethnic Frames Budapest (Multiplied) 1981.

Contemporary Forms of Folklore and Ethnic Identity, Paper for the Second Congress of SIEF on European Ethnology, Susdal (Multiplied) 1982.

Ethnic Identity and Symbolic Ethnicity.

Paper for a symposium on Emigration from East-Central Europe 1880–1940. (under publication) Budapest, 1984.

Hungarians in South Bend, Indiana.

Journal of Folklore Research 21: 2–3: 245–246.

Bloomington 1985.

Hagyományörzés és azonosságtudat – Magyar munkásélet Amerikában (Traditionalizing and Ethnic Identity – Way of Life of American-Hungarians in Indiana). *Műhely* No. 4: 31–40. Győr 1986.

Magyar munkásünnep Amerikában – Etnikus jelképek a társadalmi kommunikációban. (Feast and Festivals of American-Hungarian Workers: Ethnic Symbols in Social Communication) *Jel-Kép* VIII: 3: 108–117. Budapest 1987.

Magyar kisebbségek a határon túl (Az etnicitás dinamikája a szocialista országokban) *Kapu* (1988) I: 1: 3–7.

HUSEBY, ÉVA VERONIKA: Hóvirágzás. Alkalmi gyűjtögetés Cserépfaluban (Gathering snow-drops in Cserépfalu). In: *Múzeumi Kurír* IV: 10: 95–102. Debrecen 1982.

Fogalmak és élettörténetek az identitás vizsgálatához (Concepts and Lifehistory-mosaics for the study of identity). *Folklór és Ethnográfia* No. 12. Debrecen 1983.

Lebensweise und Endogamie-Exogamie in einem Nordungarischen Dorf (1880–1982). *Ethnographica and Folkloristica Carpathica* 3: 205–223. Debrecen 1983.

Pincézés Cserépfaluban (Men's gatherings in vine-cellars in Cserépfalu). *Múzeumi Kurír* V: 1: 73–79. Debrecen, 1983.

Community Cohesion and Identity Maintenance in Rural Hungary: Adaptation to Directed Social Change. (Ph. D. Dissertation, University of Michigan, Ann Arbor) 1984.

Adatok az Amerikai Egyesült Államokban élő magyarok néprajzi kutatásához (Data to the Ethnographic Study of the American-Hungarians). In: *A határainkon kívüli magyar néprajzi kutatások* 238–250. Budapest, 1984.

Ethnic Radio: A Study of Hungarian Radio Programs in Detroit and Windsor. In: Lockwood, W. G. (ed.) *Beyond Ethnic Boundaries. New Approaches in the Anthropology of Ethnicity* 51–84. Michigan Discussions in Anthropology Vol. 7. Ann Arbor, 1984. (Megjelent magyarul is a Tömegkommunikációs Kutatóközpontnál.)

Bevándorlók az Egyesült Államokban: kutatási irányok és eredmények az amerikai társadalomtudományokban (Review Article) *Ethnographia* XCV: 151–160. Budapest, 1984.

Szociálintropológiáról – Cserépfalu kutatása kapcsán. (Social Anthropology – in Connection with the Cserépfalu Research. The Criterion of Identity in the Economical Structure). *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XXII–XXIII: 233–246. Miskolc, 1985.

Közösség és identitás Cserépfaluban (Community and Identity at Cserépfalu). *Ethnographia* XCVI: 4: 493–508. Budapest, 1986.

NIEDERMÜLLER PÉTER: Tanulmányúton az Egyesült Államokban (Fieldwork in the United States). *Ethnographia* XCVI: 1: 142–145. Budapest, 1985.

Anthropological Approach to the Study of Immigration. In: *Papers of the International Symposium on Emigration from East-Central and Southeastern Europe, 1880–1940*. J. Puskás ed. Budapest, 1985.

Egyházi élet, vallás és kulturális hagyomány egy amerikai magyar közösségben. (Religious Life and Cultural Traditions in an American-Hungarian Community). In: Dankó I.–Küllös I. (szerk.) *Vallási néprajz* II: 274–306. Budapest, 1985.

Etnikai különállás és kulturális együttélés: szlovákok és magyarok egy amerikai munkásközösségben. In: *Folklór és tradíció* IV: 248–259. Budapest, 1987.

From the Stories of Life to the Life History: Historic Context, Social Process and the Biographical Method. In: Hofer, T.–Niedermüller, P. (eds.) *Life History as Cultural Construction/Performance* 451–473. Budapest, 1988.

SOZAN, MICHAEL: Zsidók egy dunántúli falu közösségében. *Folklór és ethnográfia*. No. 14. Debrecen, 1984.

Self Perception of Agricultural Workers. In: *Papers of the XIIth European Rural Sociology Congress*. Budapest, 1983.

The Jews of Aba. *East European Quarterly*. 1986.

EDITOR'S INTRODUCTION

Back in 1979 the American Council of Learned Societies and the Hungarian Academy of Sciences agreed to organize joint researches in several areas of the social sciences, which would also allow the investigation of the traditions of Hungarians living in America. The first draft of the research project prepared and formulated by Linda Dégh (Professor of Folklore at Indiana University, then still active) and Tamás Hofer (Deputy Director of the Ethnographic Research Group of the Hungarian Academy of Sciences) had been outlined by the end of 1981. The group of researchers involved gained its final shape: with the support of IREX, Mihály Sozan and Éva Huseby from the US (later joined by Steven Erdély) started the fieldwork in Hungary already in June 1982. The three Hungarian searchers based in Hungary left for the United States in the beginning of 1984. Zoltán Fejős started collecting data among the American-Hungarians of Chicago, Mihály Hoppál in South Bend, and Péter Niedermüller in the Calumet Region.

The topic of the joint research project financed by the ACLS and the Hungarian Academy of Sciences, was the comparative study of traditions and ethnic identity and symbols (the original title: „Identity Preservation Through Traditionalizing: a Comparative Study in Modern Hungary and the United States”). The researchers of the two countries carried out investigations in both countries. Naturally, in Hungary they studied rural communities, while in the States they focussed on urban communities. (“The project was agreed upon in 1981 as a comparative fieldwork of three American and three Hungarian folklorists and anthropologists and called for parallel lines of research among Hungarians in the home country and ethnic Hungarians in the United States. The research design integrated theoretical concepts from a number of fields — folklore, performance theory, anthropology, sociology, both in the United States and Europe. Its aim was to make a major contribution to the theory of tradition, traditionalizing and identity maintenance under the demands and pressures of a swiftly-moving, changing modern social world.”) Apart from the many methodological difficulties involved, the comparison yielded a variety of concrete results in that the studies shed light on some interesting trends pointing in the same direction in the field of the preservation of tradition and change.

Apart from the many methodological difficulties involved, the comparison yielded a variety of concrete results in that the studies shed light on some interesting trends pointing in the same direction in the field of the preservation of tradition and change.

In accordance with the plans, two conferences were held in the course of the research. One, held in Budapest in 1981 and organized by Tamás Hofer, bore the title

„Contemporary Uses of Folklore in Ethnic Frames”. Unfortunately, the interesting lectures given there have so far not appeared in print. The other one was held in Bloomington in 1984, under the title „Culture, Tradition, Identity”. Its material has been published in part and in an abridged form (*Journal of Folklore Research* vol. 21, No. 2/3, 1984).

In 1985, in accordance with the original plans, the researchers were engaged in processing the material collected. In 1986, the first versions of the studies and subsequently the second, revised texts were prepared. And by the beginning of 1987, the English language translations too had been sent to Bloomington. Now, with support from the Hungarian Academy of Sciences, they are at last able to appear. It was about a decade ago that the *Folklór Archivum* dealt with the folklore of Hungarians-Americans (Dezső Nagy's collection was published in volumes No. 8. and No. 11. in 1978–79).

In the last couple of years there has occurred a significant change in the political assessment of the emigration. By now it is natural that our fellow-Hungarians who have been compelled to leave their country form an integral part of the nation. Their history, consciousness, and ethnic symbols are worth investigating – and indeed, they must be investigated, no less than those of other minority groups of ethnic Hungarians living beyond the frontiers of the country. This is a task that could take decades to complete, so we have a lot of work lying before us. The studies here published are only brief chapters of monographic treatments to be completed at a later date; nevertheless, they represent ethnographic contribution to a better understanding of Hungarians living overseas.

One of our colleagues participating in the researches, Mihály Sozan, who was a young man when he left the country in 1956, did not live to see the completion of the programme. He lived an incredibly active life, and he was one of the few who carried out most thorough social-anthropological (ethnographical) research in several Hungarian villages, and, as an émigré, he also knew from inside the ethnography of Hungarians living in the States. In 1977, he was the first to raise his voice in defence of the Hungarians of Transylvania (in *Current Anthropology* 18: 4: 781–782). A tribute to his memory, this volume is dedicated to all Hungarians in the United States of America who have an ardent love of their country and want to do something for their people.

The editor

**ETNIKUS JELKÉPEK: HAGYOMÁNYÖRZÉS EGY ZEMPLÉNI
ÉS EGY AMERIKAI MAGYAR KÖZÖSSÉGBEN**

HOPPÁL MIHÁLY

MÓDSZERTANI JEGYZETEK

1.1. Kutatási problémák

Századunkban a gyors ipari fejlődés és urbanizáció szerte a világon hihetetlenül fellazította a korábban kialakult etnikus, népi-nemzeti és regionális határokat. Felgyorsult az emberek, sőt tömegek helyváltoztatása, és a különféle gazdasági, politikai, személyes vagy társadalmi okok miatt elhagyták régi lakóhelyüket. A hagyományos közösségi keretek széttröszése azonban nem szüntette meg az igényt az emberekben, hogy ragaszkodjanak megszokott társadalmi-emberi kapcsolataikhoz, ragaszkodjanak szokásaikhoz, megőrizték örökölt normáikat, kulturális értékeiket. Ez a ragaszkodás, a megőrzés a legtöbb esetben nem tudatos folyamat, de természetesen van tudatos, illetve szervezett formája is. Mint ahogy ismerjük a hagyományörzésnek egyéni és közösségi formáit, azonkívül eredeti vagyis a kulturális hagyományban mélyen gyökerező és újonnan feltalált formáját is. Mindezek együtt és külön-külön a jelen kutatások problémaköreit határolhatják körül.

Az elemzések tárgya mind a magyarországi, mind pedig az amerikai terepmunkát illetően konkrét társadalmi események lesznek. Olyan összefüggéseket választottunk ki, amelyek a közösség számára feltehetően fontos jelentéseket hordoznak, s ezeket a társadalmilag kommunikált jelentéseket igyekszünk az elemzések során feltárni.

A dolgozat két nagy részre tagolódik: az egyikben egy észak-magyarországi kis faluban (Pusztafalu, Borsod-Abaúj-Zemplén megye) szerzett tapasztalatokat kívánjuk általánosítani, míg a második részben indianai South Bendben végzett kutatásokról adunk számot.

Mindenekelőtt meg kell határozni a társadalmi esemény fogalmát, vagyis körül kell határolni azoknak a kulturális jelenségeknek a körét, melyet vizsgálni szándékozom. Az etnikus szimbólumok ugyanis – feltevésünk szerint – az ilyen társadalmi események kontextusában válnak érzékelhetővé, egyáltalán ez létezésük közege. Valójában tehát szimbólum- vagy általánosan szólva jeltermelő folyamatok vizsgálatáról van szó. A hagyomány(örzés) szempontjából nézve pedig a már meglévő jelek és jelképek továbbadásáról.

A hagyomány és a változás a témája a magyarországi példák konkrét elemzésének, amely egy érdekes esemény leírását tartalmazza Pusztafalu, ez a Zempléni hegyek közé zárt kis falu, régóta híres népi táncairól és tánccsoportjáról. Ezért nem meglepő, hogy a Sárospatakon megrendezésre kerülő néptánc-tábor, zömmel az USA-ból érkező másodgenerációs, fiatal tagjait odaviszik ki a tábor szervezői néptáncot tanulni a falusi helyszínen. A találkozás a „nép”-pel a külföldön élő fiatalok számára feltehetően etnikus (magyar) identitásuk átélését teszi lehetővé, míg a falusiak számára pedig feltehetően helyi (lokális) identitásuk megerősítését jelenti ez az esemény.

Az indianai kisváros, South Bend magyar közösségében, amely még ma is kb. ötezer fő, szintén alkalom nyílt több ilyen ünnepi alkalom megfigyelésére. Elemzés céljára egy különleges ünnepélyt választottunk, nevezetesen a William Penn Association (korábban a Verhovay Segélyegylet) helyi fiókja megalapításának 75. évfordulóját. Érdekes ez az esemény nemcsak azért, mert ezt a biztosítótársaságot annak idején magyarok alapították, hanem azért is, mert lényegében ez ma az egyetlen működő „magyar” egyesület a kisváros hajdan oly virágzó magyar kulturális, illetve közösségi életé-

ben. 1984. április végén egy nagy összejövetelt tartottak a fenti alkalomból, ahol mintegy 300 ember jött össze ünnepelni, köztük első, másod- és harmadgenerációs magyarok. Elemezni fogom az egész ünnep lefolyását, az öltözeteket, az ételeket (és más kulturális 'kódokat'), amelyek külön és együttesen is hivatva voltak – feltevésünk szerint –, hogy e társadalmi esemény magyar jellegét biztosítsák. Jó lehetőség nyílt e témaválasztással arra, hogy a harmincas és az ötvenes évekből származó kiadványok alapján (a hasonló évfordulókról fennmaradt kötetek segítségével) összehasonlításokat tegyünk az ilyen ünnepek jellegére és szimbólum használatára vonatkozóan.

Dolgozatunk ilyenformán egyfelől egy városi néprajzi leírás kíván lenni, másfelől viszont a mai élet – néhány ünnepi esemény – különös jelenségeit a folklór-elemzések terminusaiban próbálja értelmezni. Minden elemzés a valóság bizonyos mértékű átstrukturálását, valóságos megkonstruálását jelenti.

Mindezekből látszik, hogy a kutatási problematika kulcs-terminusai a következők: hagyomány, hagyományörzés, hagyományozódás, identitás. Röviden azt kutatjuk, hogy melyek az etnikus identitás jelképei. Ahhoz viszont, hogy megvizsgálhassuk az etnikus szimbólumok hagyományozódásának folyamatát, mindenekelőtt azt az életformát kell megismerni, amelyben azok megjelennek. Ezért mindkét eset elemzésében bevezetésként az életmód néhány jellegzetes vonását is felvázoljuk.

További fontos kutatás módszertani kérdés, hogy noha a kutatás keretei adottak, a néprajzos szemben találja magát néhány olyan etikai és egyben metodológiai problémával, amellyel korábban nem találkozott. Így például amikor a szimbolikus interakciók jelenségvilágát, illetve a tudatvilágot vizsgáljuk, akkor a hagyományos értelemben vett néprajzi kutatás módszereit át kell értelmezni. Egész egyszerűen megváltozott a néprajzos és az adatközlők viszonyai a mai terepmunka viszonyai között. S különösen más városi viszonyok között a munka, mint korábban a falusi körülmények 'klasszikus' gyűjtéseinek idején. A városi néprajzi munkának nagy amerikai szakirodalma van,¹ azonkívül tovább nehezíti a saját kultúra vizsgálatát, hogy az azonos kultúrán belül sok minden evidensnek tűnik.² Jól fogalmazta meg ezt a résztvevő megfigyelésről szólva az egyik összefoglaló mű szerzője „minél többet tud az ember egy szituációról, mint egy közönséges résztvevő, annál nehezebb tanulmányoznia néprajzusként”.³

1.2. Bevezetőként tehát a „résztvevő megfigyelés” néhány etikai kérdéséről, s egyben módszertani nehézségéről szeretnék szólni. A terepmunka *sine qua non*-jaként említik a közösséggel való együttélést. Ez a benneélés mélységét tekintve többféle lehet: a részt nem vevéstől a részlegesen passzív megfigyelésen át az aktív részvételig terjedhet. Arról azonban már kevesebb szó esik, hogy a résztvevő megfigyelés sohasem válhat részvétlen megfigyeléssé.

Ugyanígy kevesen említik a résztvevő megfigyeléssel kapcsolatban az időfaktor fontosságát. Ugyanis bizonyos idő kell ahhoz, hogy a résztvevő megfigyelő hatásosan beépüljön az őt befogadó közösségbe.⁴ S a néprajzos meghívása, mint 'esemény' mindkét fél számára az információk forrásává lesz, másfelől pedig az egymás megismerésének interakciós ritusa. S mint ilyen, mindkét fél beépíti a másikat az egymást respektálás mindennapokat befonó hálójába. Itt vetődnek fel azok a kutatás-etikai kérdések, amelyek a hagyományos néprajzi terepmunka módszertani, sőt elméleti kereteit feszegetik.

Rég elmúlt annak az ideje, hogy a néprajzos egyszerű kívüállóként, szenvtelen megfigyelőként vegyen részt a terepmunkában. Pedig mostanában is sorozatosan születnek ál-objektív, semleges etnográfiaiak, amelyek úgy tesznek, mintha semmi közük nem lenne ahhoz az élethez, amelyet vizsgálnak. Azokat, akiktől a tudásukat, az emlékezések szövegeit, vagyis tanulmányaik anyagát kapták, egyszerűen adatközlőknek nevezik, holott lényegében társszerzők ők. Én legalább mindazokat, akikkel Magyarországon és Amerikában beszélgettem, e tanulmány szerzőjének tekintem, s nekik ajánlom munkámat.

Az amerikai kutatómunka hónapjai alatt rá kellett jöjjenek arra, hogy az ilyen munkában nemcsak az a fontos, hogy az Egyesült Államokban élő magyarok mit gondolnak az etnikus tudat, a hagyományok fenntartásáról, hanem az is, hogy én magam hogyan viszonyulok ehhez a kérdéshez. Nevezetesen ez utóbbi azért fontos, illetve ennek tudatosítása, mert az én hozzáállásom bizonyos fókig befolyásolja, vagy befolyásolhatja az adatközlők válaszait. Ez az egész munka eredményét előre meghatározhatja. Sajnos az ilyenfajta etikai kétely, amely egyben módszertani is, korábban nem merült fel a hazai néprajzi irodalomban.

Etikai kérdés továbbá, hogy amikor az etnográfus legyőzve a befogadó közösség bizalmatlanságát (például kémnek nézik!) meddig mehet el az emberi és társadalmi viszonylatok feltárása és nyilvánossá tétele terén – különösen akkor, ha jól tudja, hogy az igazság feltárása fájó pontokat érint a közösség történetének testén. Egyes vélemények szerint fel kell adnia saját identitását,⁵ mások szerint éppen ellenkezőleg, reflektálnia kell nemcsak a kutatott problémákra, de a saját megnyilvánulásaira és viselkedésére is.⁶ Az etnográfus (vagy antropológus) mint „adatgeneráló eszköz”⁷ ön maga is része az adatgyűjtési folyamatnak, melynek végeredménye az etnográfia leírása.

1.3. Ezért tartjuk a következő alapvetően fontos módszertani kérdésnek, hogy miként és hogyan hozunk létre néprajzi szövegeket. Illetve nem mi hozzuk létre azokat a szó szoros értelmében, de a mi segítségünkkel jönnek létre. Azáltal, hogy az etnográfus vagy a folklorista megjelenik az színen, és rákérdez valamire, olyan szöveg jön létre vagy kel életre, ami lehet, hogy soha abban a formában megfogalmazást nem nyert volna. Feltehető ugyan, hogy valahol mélyen létezett a megkérdezett emberek tudatában (vagy inkább benne volt a kultúra egészében), de végül is a néprajzi *kutatás*, a rákérdezés ténye tette adattá. S egy másik fontos episztemológiai aspektus: azok a beszélgetések azáltal, hogy beletároltuk minden későbbi kutatás, illetve kutató számára, *szöveggé* váltak, nyersanyaggá, ha úgy tetszik, melyet lehet elemezni nyelvészeti, narratívisztikai, a hiedelemrendszer és az értékrend szempontjából.

Ez a szöveg pedig, a későbbi elemzés anyaga, egy termékeny párbeszéd eredménye. A terepmunkám során, az elmúlt években csak fokozatosan ébredtem rá arra, hogy az etnográfiai gyűjtés lényegében a *párbeszéd néprajza*. Kérdés és felelet, szakadatlanul vibráló feszültség, és küzdelem a pillanatnyi helyzettel, amelynek célja a szituáció (vagy régebbi szituációk) megértése, megvilágítása. Sokan e szakmában abból indulnak ki, hogy van az adatközlő és van a néprajzos, aki az előbbi segítségével a tiszta adatok birtokába jut. De milyenek és mennyire tiszták ezek az adatok, hiszen még a minimálisra csökkentett *kérdés* esetén is a kérdező jelenléte befolyásolja a

helyzetet. Semmiképpen se maga az élet az, amit megfigyelünk. Hanem egy akkor születő helyzet, amibe mi magunk is beletartozunk.

A terepmunka hermeneutikai gyakorlatát tehát nagyfokú nyitottság kell jellemezze, és a vizsgált esemény, szituációk elemzésénél éppen a *kérdés* fogalmának tulajdoníthatunk nagy jelentőséget.⁸ A kérdés és a reá adott válaszok konstituálják azt a világot, amit megismerni kívánunk, s talán az ilyen *etno-dialógus*⁹ jelentőségnek a felismerése napjainkban előre viheti az etnográfiai metodika kátyúba ragadt szekerét.

Közvetlen néprajzi fejlődésem, vagy egyszerűbben a folklorista érzékenység finomodása során rá kellett jöjjenek, hogy a hajdani strukturalista indíttatású purizmus noha hasznos volt, de aligha keresztülvihető, hiszen azok a felderített tiszta oppozíciók és szép szerkezetek nem önmagukban, hanem bonyolult társadalmi összefüggésekben léteznek, s ezek közül mindjárt első az interjú alanyának és a kérdező etnográfusnak a viszonya.

Különösen így volt ez az amerikai magyarokkal, akiknél ezt az alaphelyzetet meghatározó viszonyt még bonyolította az a történeti választóvonal, amely az 56-ban otthon maradottakat, illetve a külföldre szakadtakat elkülöníti. Legyen ez a képzeletbeli választóvonal érzelmi, politikai töltésű, vagy akár csak életkorbeli különbség, a párbeszéd alaptónusát határozta meg, vagyis minden szöveg megértéséhez alapvetően szükséges.

A South Bend-i gyűjtés a párbeszéd néprajza volt, illetve zömében párbeszédes szövegeket eredményezett, mert teljesen természetes volt a megkérdezettek számára, hogy ők is visszakérdezzenek. Így nemcsak annak a legkézenfekvőbb kérdésnek a feltevésére került sor, hogy miért kutatják az amerikai magyarokat, hanem többek között a mai magyarországi helyzetre is rákérdeztek, például arra, hogy érdemes lenne-e hazatelepülni. Tanácsokat kértek, dicsérték az otthoni állapotokat (mert láttak egy tv-műsort), vagy éppen bírálták a tapasztalt visszasságokat. Megkértek, hogy tudják meg részleteket arról, hogy otthon megkapják-e az USA-ban megszett nyugdíjat.¹⁰ A fő kérdés természetesen az volt, hogy államunk mire akarja felhasználni a kutatást? Tudomásul kell vegyük, hogy a néprajz alkalmazott társadalomtudomány, és mint ilyen sohasem volt tiszta tudomány, mert a gyarmatosítás korától napjainkig mindig is felhasználták valamire.

Amit tehát egy etikus néprajz tehet, vagy tennie kell, az nem más, minthogy a lehetőségekhez mérten tisztában kell legyen munkájának társadalmi vetületével. Nevezetesen, hogy a kutatás, amit végez, milyen hatást fog kiváltani és eredményeit a politika mire fogja, vagy tudja felhasználni, s megállapításait hogyan fogják vagy miként lehet értelmezni. Éppen ezért a lehetőségekhez mérten, tőle telhetően védenie kell adatközlő munkatársainak integritását és anonimitását.

1.4. Azért választottuk módszertani segédeszközként a résztvevő megfigyelés mellett, kiegészítésként az élettörténetek gyűjtését, mert a gyűjtés közben kialakuló párbeszéd, a folklorista és a kérdezett közti dialógus fog rávilágítani arra, hogy mi is történt egy észak-indianai kisvárosban élő magyar munkással, és mi egy zempléni szegény paraszttal az elmúlt 30, 40 vagy 60 évvel ezelőtt. Az egyéni életsorok a történelem egy-egy darabját jelentik és sok esetben kontinensnyi távolságban élő közösségeket kötnek össze. Mély meggyőződésem, hogy a néprajzi kutatás egyik feladata, hogy kritikus, de megértő szemmel nézzen az emberi életsorsok mintákat formáló sorára, s az elemzés során

bennük a közöset kell keresse, azokat a jegyeket, amelyek egy-egy történelmi időszakban egész csoportokat és azok viselkedését jellemezte.

Jónéhány évtizede már, hogy megjelent az amerikai néprajzi irodalomban az *élet-történet* („life history”) fogalma,¹¹ mint gyűjtési módszer. Többféleképpen lehet csinálni: megkérni valakit, hogy írja le az életét vagy mondja el, vagy irányított interjú, vagy teljesen szabadon, az ő általa eltervezett elbeszélés formájában. Az antropológus legtöbbször aztán a szöveget valamilyen formában átírja, megvágja, más sorrendbe szerkeszti az egyes részeket (néha egyszerűen regényt írnak a rendelkezésre álló anyagból). Az életrajz elbeszéléseknek az ilyen önkényes felhasználása, a rögzítés pontatlansága és az utólagos szerkesztés nem fogadható el az etnográfus számára,¹² ugyanis a teljes narratívot kell visszaadnia, megteremtve a nyílt és őszinte beszélgetés emberi hangulatát.

Érdeemes továbbá különbségeket tenni módszertani szempontból az élettörténet két típusa között: az egyik olyan egyszerű elbeszélés, amely lehetőleg csak a tényeket tartalmazza, értéktételek megfogalmazása nélkül, a másik pedig a szubjektív elemekkel átszőtt meseszerű életrajzi elbeszélés. Az első a krónikaszerű és a történelem jellegű visszatükrözése a dolgoknak, míg a másik a mítosz jellegű és inkább poétikus.

Az emlékezés a legtöbb esetben interpretatív jellegű. Ez azt jelenti, hogy az egyén nemcsak akaratán kívül is átrendezi az eseményeket, hanem már azáltal is, hogy egyes eseményeket megemlít vagy kiemel a feledés homályából. Még a legegyszerűbb leírásban is megjelennek a közösség által közösnnek tartott hiedelmek és jelentések.¹³ Minden jelképpé válik, az ami az egyénnel történt, ha nem másként, hát azáltal, hogy feltételezi: ennek valami jelentése kell legyen, ha nem másként történelmi perspektívából. Más szavakkal azt mondhatjuk, hogy a hagyomány megértésének etno-hermeneutika programja a közösség által használt különféle jelek és jelképek megértését jelenti.

Viszont, ha létezik egy alternatív vagy hermeneutikus antropológia, amely a terepen hallott discourse-t (szöveget) interpretálja, akkor az ellentétben a filozófiai hermeneutikával a szöveget teljes komplexitásban kell majd vizsgálni.¹⁴ Ezen a ponton hasznos teoretikus koncepciónak tűnik az „életvilág” fogalmának bekapcsolása. Az egyén élettörténetének a megértéséhez elengedhetetlen az őt körülvevő életvilág teljes összetettségében való megértése:

„Az életvilág mindennapi valósága tehát nemcsak az általam tapasztalt „természetet” foglalja magában, hanem a társadalmi, illetve kultúrvilágot is, amelyben fellelem magam. Az életvilágot nem merítik ki azok a pusztán anyagi tárgyak és események, amelyekkel környezetemben találkozom. Ezek persze környezetem alkotórészei, ám ehhez a környezethez tartoznak mindazok az értelemrétegek is, amelyek nyomán természeti dolgok kultúr objektumokká, emberi testek ember-társaimmá, embertársaim mozgása pedig cselekedetté alakulnak át.”¹⁵

Az egyének élettörténete a párbeszéd során bontakozik ki előttünk, magából az elbeszélésből, az élettörténetből az életvilágot ismerhetjük meg. A közember élettörténetében bizonyos meg nem kérdőjelezett törvények adják a biztonság előrevívó erejét, s éppen ez, az életvilágok közös értékalapja a hagyományok kialakulásának, a közösség formáló erejének:

„Csak a mindennapi életvilágban konstituálódhat egy közös kommunikatív kör-

nyezet. A mindennapok életvilága tehát az ember elsődleges és kitüntetett valósága. Mindennapi életvilágon azt a valóságterületet kell értenünk, amelyet az ébren levő és normálisan felnőtt ember a józan emberi értelem beállítódásában mind egyszerűen adottat (schlicht gegeben) készen talál (vorfindet)... Életvilágom tehát kezdettől fogva nem az én magánvilágom, hanem interszubjektív; valóságának alapstruktúrája közös valamennyiünk számára. Magától értetődő számomra, hogy bizonyos fokig tudomást szerezhetek embertársaim élményeiről, pl. cselekvésük indítékairól, mint ahogy feltételezem, hogy ugyanez érvényes megfordítva is. ... hogy számomra és embertársaim számára történelmileg készen adott (vorgegeben) egy tagolt társadalmi és kultúrvilág, mint vonatkoztatási keret, méghozzá éppoly kétségbevonhatatlan módon, mint a természeti világ.”¹⁶

Az élettörténet felfogható, mint cselekvéssorozat az életvilág keretein belül, hiszen ez a színtere az ember társadalmi akcióinak.

MAGYAROK ÉS AMERIKAIK (PUSZTAFALU)

2.1. Egy magyar falu

Pusztafalu egy kicsi falu az ország északkeleti részében, közvetlenül a csehszlovák határ mellett. Szimbolikus a tény, s a falu elzártságára jellemző, hogy az országút itt ér véget. A község lakóinak száma ötszáz körül van, a lakóházak száma százötz. A lakosság az elmúlt évtizedekben némileg csökkent, de lassabban, mint más falvakban szerte az országban, sőt az utóbbi években a csökkenés megállt, és a fiatalok szívesebben maradnak a faluban. Ennek egyik oka, hogy az egyik közeli község, Hollóháza dinamikus fejlődő kerámiaüzemében sokan találtak munkát a fiatalok közül. A másik ok, amit gyakran említettek a község lakói, hogy a hetvenes évek végére, a nyolcvanas évek elejére a falusi életforma újra vonzóvá vált. A faluból városba költözés, az ottni lakásszerzés sokkal több nehézséggel járt, mint egy aránylag szép és kényelmes ház felépítése a faluban. A kényelmet szolgáló háztartási gépek beszerzése már nem okozott gondot, s a rádió és különösen a televízió házhoz szállította a színvonalas szórakozási lehetőségét is.

A pusztafalui termelőszövetkezet – az 1977-ben bekövetkezett összevonásig – a jól működő, jól fizető, tisztességes keresetet nyújtó közös gazdaságok közé tartozott. Így a faluban élők az elmúlt három évtized folyamán – a háború utáni évek szegénysége és az erőszakos kollektivizálás súlyos emlékei ellenére – az életszínvonal mondanhatni töretlen emelkedését érzékelték.²

A változások mértékét Pusztafalu esetében jól nyomon lehet követni, mert 1939-ben három kitűnő néprajzkutató igen alapos leírást adott a falu népi építkezéséről, kendermunkájáról, népviseletéről, a paraszti gazdálkodás (elsősorban a földművelés) ágairól, valamint a népszokások (többek között a lakodalom, a temetés és a keresztelő szokás világáról). Nem véletlenül választották az akkori idők legjobb néprajzosai közül való kutatók éppen ezt a nagyon szegény községet, hogy megörökítsék a régi életforma számos archaikus vonását. Több mint kétszáz fényképet készítettek a zempléni Hegyköz jellegzetes szabadkéményes és cserepes-kabolás (a szabad tűzhelyes) háztípusáról, valamint a népviseletről, amelynek egyes darabjai még híven őrizték a régi jobbagyviseletet.⁴

A népszokások leírásából pedig az tűnt ki, hogy a faluban különösen erősen éltek a közösségi érzést erősítő társadalmi összejövetelek szokásai (a keresztelő, a lakodalom és a temetés, amelyek az egész községet megmozgató események voltak). Így például régen Pusztafaluban a lakodalom előtt „kézfogót is tettek”,⁵ amelynek alkalmából jegybokrétát készítettek (ennek a szokásnak egy mozzanata látható az egyik 1949-ben készített fényképen, és a jeles alkalomra a menyasszony teljes rokonságát és leánypajtásait is meghívták.

Magam az első gyűjtőutat még a hatvanas évek közepén tettem ebbe a zempléni faluba, majd a hetvenes években többször visszatértem a községbe. 1978-ban pedig, a negyven évvel korábbi gyűjtésekre gondolva, előkészítettem egy néprajzi dokumentumfilmet, amely a négy évtized alatt bekövetkezett változásokat volt hivatva bemutatni a jelen állapot megörökítése által. Így 1979 folyamán több alkalommal forgattunk a

községben és végül egy hatrészes dokumentumfilmet készítettünk,⁶ melyet 1980-ban bemutatott a Magyar Televízió.

Azért esett a választás erre a zempléni kis falura, mert a korábbi alapos terepmunka dokumentumai (elsősorban a fotók) lehetőséget adtak a változások szemléletes bemutatására. Másrészt jómagam több mint egy évtizeden át figyelemmel kísértem a falu életét, ahol az érdekelt elsősorban, hogy a hagyományos paraszti világnak mely elemei éltek túl a mélyreható társadalmi változásokat. Ugy találtam, hogy a hiedelmek és az ünnepi szokások bizonyultak a hagyományok legszívósabb elemének a kultúra rendszerén belül.

A hagyományörzésnek az egyik oka minden bizonnyal a község viszonylagos elzártságában rejlik, de adódik abból a lokális történeti tudatból is, hogy ők magukat megkülönböztetik a környező falvak népétől – minthogy azok 'tatárok'-nak nevezik a pusztafalusiakat, vagyis idegennek tartják őket! Ez a különállás elősegítette egy erős lokális identitás kifejlődését. Azonkívül híres volt a falu különleges táncairól, s különösen az egyes táncosok tudására már a második világháború előtti években a Gyöngyösbokréta⁷-mozgalom idején felfigyeltek a szakemberek. Ez a mozgalom a negyvenes évek jellegzetes folklorizmusának egyik megnyilvánulása volt. A különféle ünnepségek, majd később a fesztiválok alkalmával a falvakból érkezett táncegyüttesek szerepeltek, a helyi népviseletben táncoltak. Lényegében teljesen hiteles folklór és viselet volt ez, mert a csoportok és a szólisták csak azt tudták előadni, amit egyébként is tudtak és gyakoroltak.

Az ötvenes években újjáéledt a néptáncmozgalom, s új ideológiai és politikai eszmék szolgálatába állították a 'népi együttesek' szereplését az állami ünnepélyeken. A hetvenes években pedig megalakultak az ún. Páva-körök (a Gyöngyösbokréta szocialista megfelelői), amellyel a televízió országos nyilvánossága előtt mérték össze 'tudásukat'. A 'tömegkommunikációs folklorizmus' hatására a régi együttesek, akkor már idősebb, korosabb táncosai is új lelkesedéssel (és a tévészereplés reményében) kezdték a fiatalokat oktatni a régi énekekre, táncokra, népszokásokra. Ez történt Pusztafalun is, amelynek együttese mindig híres volt jó táncosairól.

A hetvenes évek közepétől megerősödő ún. táncházmozgalom megkereste a még élő idős táncosokat és felkérték őket, hogy tanítsák a fiatalokat.

2.2. Egy különös esemény leírása

Mit jelent voltaképpen az, hogy 'tanítják a fiatalokat'? – Ez esetünkben két dolgot jelent: egyfelől a falubeli fiatalok tanítását, másfelől pedig a lokális táncagyomány bemutatását jelenti a faluba látogató külföldi fiataloknak.

Mint már utaltunk rá Pusztafalu az ország, illetve Zemplén megye legszegényebb területeihez tartozott, pontosan ahhoz a vidékhez, amely a század elején több mint százezer emberrel (zömmel szegény parasztokkal) szaporította az Amerikába kivándorlók tömegeit.⁸ A faluhoz tartozó földek 1945 után nagyrészt a szomszédos Csehszlovákia területéhez kerültek, így a korábbi szegénységet csak tovább konzerválta a határszéli helyzet. Az ötvenes években még nem volt villany a faluban. Minden bizonnyal ez is elősegítette a hagyományos paraszti kultúra, az orális, valamint a rituális ha-

gyományok megmaradását. A táncgyományok fennmaradását pedig nagymértékben segítette az a tény, hogy szinte folyamatosan a kutatók érdeklődésének homlokterében állt a falusiakból álló táncegyüttes,⁹ amelybe mindig bevonták a fiatalokat. A hagyomány átadásának és ápolásának láncolata így nem szakadt meg, hanem napjainkig működött.

A pusztafalusi táncegyüttes rendszeresen szerepelt a negyvenes évektől kezdve a különböző néptánc fesztiválokon, s utazásait pénzrel is támogatta a helyi tanács és a termelősövetkezet. Az együttes sikerei, hiszen több alkalommal díjat nyertek és filmre is vették a táncokat újra és újra megerősítették a falusiak önérzetét, emelte önértékelésüket. A helyi vezetők pedig a politikai szölamokkal összhangban a népi hagyományok támogatását elsőrendű feladatnak tekintették (és nem tartották a nacionalizmus megnyilvánulásának, mint más helyütt). Érdekes megemlíteni a támogatás jellegzetes helyi példáját, amelyet a táncegyüttes a termelősövetkezet vezetőségétől kapott. A fesztiválokra kapott meghívások hatására elhatározták, hogy a helyi népviselet régi darabjainak mintájára az együttes számára egységes kosztümöt készítenek. Így a hetvenes években megrendeltek egy olyan népviseleti ruhát, amely példája a folklorizmusnak, mivel csak imitálja a régi viseletet. A valódi népviselet ugyanis sohasem volt egyforma, hiszen mindenki saját anyagi és művészi 'tehetsége' szerint alakította és díszítette ruháját.

1979 nyarán a faluról készülő néprajzi dokumentumfilm felvételeit úgy időzítettük, hogy részt vehessünk a pusztafalusi táncsoport és a Sárospatakon működő nemzetközi néptáncanfolyam résztvevőinek találkozáján. Vagyis a falubeliek számára a külföldön élő magyarok gyermekeivel való találkozás *esemény* volt, melynek során saját táncaikra taníthatták a másodgenerációs, külföldön élő magyar fiatalokat, mert ezek alkották a vendégek többségét.

A találkozóra kora délután került sor, úgy három óra körül érkezett meg a faluba egy autóbusszal az a 35–40 fiatal, akik részt vettek a táncanfolyamon. Ezek emigráns magyarok 18–30 év közötti gyermekei voltak, egy magyar táncantropológus, Falvay Károly vezetésével, aki már a negyvenes évek végén is készített filmfelvételeket a pusztafalusi táncokról. Mivel szép idő volt, mindenki kivonult a falun kívül eső sportpályára, amely egy festői erdő mellett volt. A helybéli férfi táncosok a táncruháikat ott vették fel az erdő szélén, míg az asszonyok többnyire gépkocsin érkeztek, és már ott-hon felöltöztek a népviseletbe. Itt jegyezzük meg, hogy a pusztafalusi táncosok pseudo-népviselete közelít egy általános sohasem volt „magyar” kosztüme együtteshez – hasonlóképpen, ahogy az amerikai magyarok táncsoportjainak ruházatában is megfigyelhető. Vagyis a férfiak bőszárú ráncosgyát és zsinóros mellényt, lobogós ingujjat és fekete csizmát viselnek, a nők pedig sokszoknyát köténnyel, a mellen és vállon átkötött kendőt. A külföldiek bőröndjeiből szintén előkerült egy-egy magyaros viseletdarab: csizma, kendő, ing vagy hímzett blúz, szoknya, amelyeket a tánchoz magukra vettek (ezeket a ruhadarabokat feltehetően Magyarországon vették).

A zenét az egyik szomszéd községből szerződtetett négytagú cigányzenekar szolgáltatta, akik a helyi zenei hagyományokat jól ismerik. A zene és a táncok ismertetésére nem térek ki, csak annyit jegyzek meg, hogy azok az észak-magyarországi táncdialektus jellegzetes darabjai.¹⁰

A találkozói eseményei vagy két és fél órán keresztül tartottak, kezdve az öltözködéssel és a táncba való készülődéssel, majd a férfi és női táncok, a kigyótánc¹¹ bemutatása, közben kisebb-nagyobb szünetekkel, amelyek alkalmat adtak a távolról jött vendégek és a helybeliek ismerkedésére. A fiatal és az idősebb táncosok, a vendégek és a falusiak összekeveredtek, párokat cseréltek és az idegenek a falusiakkal táncoltak. A hagyományt, vagyis a táncokat eredeti előadás alakjában ismerték meg a külföldön élő magyar fiatalok. Ismeretségek kötődtek, felírták egymás nevét és címét az alkalmi táncospárok, egyesek fényképeztek, másik pedig keskenyfilmet készítettek, megint mások magnetofonfelvételt készítettek a cigányok muzsikájáról. A pillanat megörökítése szemmel láthatóan sok résztvevőnek – természetesen elsősorban a külföldiek közül – igen fontosnak tűnt.

Ugyanakkor a nem táncoló falusiak számára sem volt teljesen passzív a részvétel. Inkább az volt a természetes viselkedési minta, hogy élénk érdeklődéssel figyelték a történeteket, körbeállták a táncolókat és véleményt nyilvánítottak az egyes táncosokról. A faluból körülbelül nyolcvan ember volt kíváncsi az eseményekre. Sokan üvegekben és demizsonokban bort hoztak magukkal, amivel megkínálták a külföldieket. Többen a helybeliek közül a beszélgetések során megfogalmazták azt a véleményüket, hogy mennyire büszkék arra, hogy egy ilyen kis faluba messzi földről jönnek vendégek, hogy megismerkedjenek táncokkal, a helybéli hagyományokkal.

A külföldiek számára viszont ez az esemény jelentette a találkozást a *néppel*, a hagyományok hordozójával. A tanfolyamon megtanult motívumok, tánclépések, vagyis a hegyközi táncok legjobb ismerőivel kerülhettek így módon személyes ismeretségbe. Ezt az őszinte emberi emóciókkal telített találkozást örökítettük meg a dokumentumfilmen.

2.3. A folklór esemény, mint kommunikáció

A filmfelvétel során egyáltalán nem avatkoztunk bele az esemény folyásába. A filmkészítő stáb és a néprajzos igyekezett mintegy kívülről szemlélni a történeteket. A cél az volt, hogy megörökítsünk egy szokatlan társadalmi eseményt, amelynek során a folklórt egészen különleges módon használják a személyek (és bizonyos fókig a kultúrák) közötti kommunikációban. Ez nem egy régi népszokás rekonstrukciója volt, hanem egy jellegzetesen mai, korunkra nagyon jellemző, előre megrendezett helyzet, amelyben 'ha a világ isten kalapja, akkor a *folklór* bokréta rajta'.

Mint ahogy a század elején – de még a harmincas évek végén ugyanebben a faluban – a folklór a mindennapok ténye, az 'életvilág' természetes létmódja volt, úgy ma éppen ellenkezőleg az ilyen 'ünnepi' események kísérőjelenségek. Ez egyben azt jelenti, hogy ugyanúgy etnográfiai tény, vagyis adat a néprajzi kutatás számára ez az új típusú folklór jelenség, mint ahogy az volt régen az ún. klasszikus vagy autentikus folklór az előttről járó kutató nemzedékek számára.

Nyilvánvaló, hogy ezen a találkozón a két embercsoport a 'folklórt' pontosabban a 'népi'-nek tartott kultúra néhány elemét (a táncot és a ruhaviseletet), használta teljesen ésszerűen, de új szerepkörben egyfajta közvetítőként, közvetítő eszközként, melynek segítségével mindkét csoport kifejezhette és megerősíthette az etnikus identitás

tudatát. Az ilyen nem mindennapi esemény éppen kivételes jellege miatt érzelmileg felerősíti a közösséghez tartozás tudatát. A manifeszt viselkedés szintjén pedig mintegy megköveteli a látható szimbólumok felmutatását. Esetünkben a népviselet felöltését, legyen az újonnan készített vagy éppen nemrég vásárolt ruhadarab, mert ez jelenti a csoportnormák elfogadását és ez adja a bekapcsoltság érzését, és éppen ennek a felkelése az egyik funkciója az ilyen eseményeknek.

Egy másik nagyon érdekes és fontos jegye a jelképtermelő társadalmi cselekvésnek, hogy meg akarja állítani az időt. Ezt a jelenséget véleményem szerint világosan jelzi a résztvevőknek, ez esetben a külföldről érkezett vendégeknek az a törekvése, hogy mindent meg akarnak örökíteni fényképek, film- vagy magnetofonfelvétel segítségével. Ugy tűnik, napjaink technikai világának széles körben elterjedt hiedelme az, hogy ezekkel a technikai eszközökkel, a pillanat megragadásával¹² meg lehet állítani az időt, mert általa újra felidézhetővé válnak egyes képek és pillanatok. A helyi lakosság számára minden ünnep egyben az időmegállítási eszköze, mégpedig azáltal, hogy amikor magára ölti a régi viselet darabjait, bizonyos az ősökre emlékezve, jelképesen azok idejébe helyezi át magát. A kulturálisan fontos szövegek, amelyek közé az ünnepi ételek, a köznapinál több ital, az ünnepi ruha, a vendégfogadás, a régi dalok és táncok előadása tartoznak, mind-mind az idő jelképes megállításának eszközei. Jól ismert tény továbbá, hogy az ünnep alkalmával mindent lassabban, komótosabban kell csinálni, és ez szintén az idő lelassulásának érzetét kelti. Azáltal, hogy nincs munka, lehetővé válik a közösség számára olyan ünnepi cselekvések ismételt elvégzése, melyek során a jelképteremtés, mint identitást fenntartó mechanizmus működik.

Az etnikus szimbólumok termelése és az identitás tudat újratermelése két egymástól elválaszthatatlan jelenség, ugyanannak a kulturális ténynek a két oldala.¹³

Erre kitűnő példa a pusztafalusi táncfalózkodó esete, amikor a helybeliek és a vendégek ezt a két folyamatot egy időben megvalósították, ugyanis az etnikus jelképek (a tánc, a ruhák, az üdvözlés és búcsúzás gesztusai, az italkínálások) a résztvevők számára egyformán az identitás jeleivé váltak. A távolról érkezett magyarok ugyanis a helyi kultúra „szövegeiben” fogalmazták meg magyarságtudatukat, míg a helybeli lakosok a hagyományok őrzőinek szerepében büszkén vállalták a vendéglátók szerepét. Így mindkét csoport, noha lényegében a népi tánc volt az, ami egyesítette őket egy homogénizált identitás¹⁴ jelképet hoztak létre, mert ez a kulturális mechanizmus felel meg a legjobban a tradíció formális újratermelésére. Itt a „társadalmi használat”¹⁵ fogalma mint fontos módszertani kategória játszik szerepet. Egy adott közösség ugyanis etnikus szimbólumait mindig a társadalmi használat során kommunikálja, mégpedig ahogy példánk is mutatta, az etnikus folklór formájában, amelyek „etnikus hűségnyilatkozatok”¹⁶ egyúttal.

AMERIKAI MAGYAROK (SOUTH BEND, INDIANA)

3. Egy amerikai magyar közösség életéből

3.1. Letelepedés és életmód

South Bend jellegzetes amerikai kisváros, amely Indiana állam északi részén található, a Cleveland és Chicago közé eső hajdan szédítő iramban kiépült ipari vidéken, közelebb az utóbbi nagyvároshoz. Százezer lakosának közel negyede valamilyen etnikus kisebbséghez tartozott az 1970-ben tartott népszámlálás adatai szerint, köztük valamivel több mint ötezer magyar, akik magyar anyanyelvűnek vallották magukat.¹ Ez a középanyugati városka jellegzetes multi-etnikus közösség, ahol ma nagyszámú német, belga, lengyel, olasz és mexikói, sőt vietnami és jamaikai bevándorló is él, a jelentős számú és régi múltra visszatekintő magyar közösség mellett.

Az első magyar telepesek több mint száz éve érkeztek az akkor fejlődésnek induló South Bendbe. Egész pontosan 1882. október 27-én szállt le a vonatról „egy dunántúli népviselet szerint öldözött magyar vándorcsapat”² a gyermekekkel együtt huszonheten, hogy új életet kezdjen az ígérlet földjének tartott Amerikában. Az úttörő csoport tagjai Sopron megyéből érkeztek, Hegykő, Sütör, Fertőszentmiklós, Pinnye, Kiscenk, Kapuvár és Röjtök községekből. A kivándorlási ügynökök rábeszélésének engedve pénzzé tették minden ingóságukat, hogy az egész családot magukkal hozhassák. Volt olyan család, amelyik kettő, három, sőt négy kisgyermekkel kelt át az óceánon a Cunard hajóstársaság Samaria nevű gőzösén.

A századfordulón megtartott népszámlálás már 743 magyart talált a városban, s a németek és lengyelek után ők alkották a harmadik legnépesebb nem amerikai származású csoportot.³ Ötven évvel az első magyar telepesek érkezése után a régiek leszármazottai és az újonnan betelepülők összesen mintegy tízezen voltak,⁴ így a South Bend-i, a New York-i és a clevelandi után, a harmincas évek elején a harmadik legnagyobb magyar közösség volt Észak-Amerikában.

A kivándorlók első nagy hullámát szegény emberek, többnyire föld nélküli parasztok alkották, ők aránylag hamar beilleszkedtek, mert egyszerű kétkezi munkásokként tisztességes bért kaptak, életszínvonaluk nagyot emelkedett az otthonihoz képest. A menekülők második hulláma a második világháború után érkezett a városba. Ezek politikai okokból vándoroltak ki, s többnyire az 'úri magyar középosztály'-hoz tartoztak. South Bendbe körülbelül hetvenen kerültek. Magyarországon szerzett képesítéseikkel az új élethelyzetben alig kezdhettek valamit. Ezt a csoportot *dipi*-knek hívták a 'displaced person' elnevezés rövidítéséeként.⁵

1956 őszén érkezett a South Bend-i magyarok utolsó hulláma, mintegy 320 személy. A 'szabadságharcosok'-at – ahogy az amerikaiak az 56-os menekülteket nevezték – a helybeli dipikből álló bizottság (Relief Committee)⁶ várta, és a William Penn

Fraternal Association (korábban Verhovay) szervező titkáranak, Frank Wukovitsnak a vezetésével gyűjtést rendeztek megsegítésükre. Ruhát, élelmet és némi pénzt osztottak ki azonnal a megérkezés után, és segítettek nekik lakást és munkát találni. Az 56-osok csoportja életerős fiatalokból állt, akik hamar megtalálták helyüket a befogadó ország társadalmában. Sokan egyetemet végeztek, és a legtöbbször sikeres üzletember lett, ellentétben az előző csoporttal, az 56-osok meglehetősen apolitikus beállítottságúak.

Érdemes itt megjegyezni, hogy az utolsó hullámmal érkezetteknek a nagyobbik fele ugyanarról a vidékről származik, ahonnan a legelső bevándoroltak, vagyis Győr-Sopron és Vas megyéből. Sőt ugyanazokból a falvakból, ez érthető is, hiszen a letelepedéshez a rokonoktól befogadó nyilatkozat kellett 1956-ban, csak úgy hagyhatták el a Camp Kilmert. Ez az oka annak, hogy a jellegzetes nyugat-magyarországi (az ún. *őri* = felsőőri) nyelvjárás máig hallható a South Bend-i magyarok mindennapi beszédében, noha természetesen sok változás is tapasztalható.⁷

Érdekes továbbá az is, hogy a South Bend-i magyarság, éppen azért, mert többségük az ország legnyugatibb csücskéből származik, eredetét tekintve valószínűleg az ott lakó nemzetiségiekből származik. Jól mutatja ezt a leggyakoribb 'magyar' családnevek megoszlása, melyek közül az első három a következő: Horváth, Németh, Tóth és csak ezután következnek a Molnárok, Nagyok, Vargák, Farkasok, Kovácsok és Kisek.⁸ A nevek, mint forrásanyag, vizsgálata fontos kutatási terület lehet az amerikai magyarság életének megismerésében: például nyomon lehetne követni a család és keresztnév változását, a változás ütemét, sőt a lakóhely megváltozását, a hagyományosan magyar lakta utcákból való elköltözés ritmusát is.⁹

Mint az közismert a magyarok, hasonlóan más bevándorló csoportokhoz, különösen az első időkben, igyekeztek egymás közelében lakni. Így egész utcasorok alakultak ki, amelyekben magyarok laktak. A 'régi magyarok' a Washingtonban, Jefferson, Thomas, Cherry utcák és a Western Avenue környékén laktak, majd fokozatosan, ahogy pénzüik engedte, átköltöztek az Indiana és Praire Avenue, a Kamble, Chapin, Catalpa, Kendall utcák környékére épített saját házaikba. Ezt a vidéket a helybeliek el is nevezték „Little Budapest”-nek, vagy a magyarok „Kis South Bend”-nek.¹⁰

A magyarok lakta utcákban és városrészben fokozatosan megjelentek a mindennapi élethez szükséges boltok, a hentes és a pék, a borbély, a kocsmák, melyeket vállalkozó szellemű magyarok vezettek. Volt külön magyar bank is, a Tóth-féle¹¹ az Indiana Avenue-n még ma is ott áll üresen a régi szép épület. A nagy gazdasági válság ezt a pénzintézetet is tönkretette.

A bevándorló csoportok igyekeztek mihamarabb templomot építeni maguknak, mert az egyházi élet volt a közösség életének egyik legfontosabb szervezőereje. A South Bend-i magyarok már 1900 tavaszán magyar papot hozatnak, és 1910-ben a Thomas Streeten egy gyönyörű, hatalmas, színes üvegablakkal díszes templomot avattak, az első magyar templomot a városban, a Szent István hitközség templomát.¹² Az 1900-ban alapított hitközség (National Hungarian Catholic Parish) már 1901-től egy iskolát is fenntartott, állítólag ez volt az első magyar egyházi iskola Amerikában. A Szent István hitközséghez tartozó hívek számos egyletet is alapítottak: volt Oltáregylet, Szent Név Társulata (Holy Name Society), Mária kongregációja, 1928-ban még az Anyák Klubját is megalapították.

Ahogy a magyarok fokozatosan a város déli része felé húzódtak – az ún. Miller town felé, vagyis az Indiana Avenue környékére, felvetődött egy második magyar templom szüksége. 1916-ban meg is alapították a Magyarok Nagyasszonya hitközséget (Our Lady of Hungary). 1935-re épült fel, a Calvert és a Chapin utcák sarkán egy hatalmas modern templom, mellette pedig a hitközség iskolája,¹³ és a parókia épülete.

A kálvinisták 1904-re teszik a South Bend-i Magyar Evangelical Reformed Church első alakuló összejöveteleit, aztán a hívek adományából 1906 augusztusára már felépül a Washington Street nyugati részén egy takaros református templom és lelkészlak. Ehhez 1921-ben egy külön nagy terem is épült, a Cherry Hall, amelyben esküvőket, mulatságokat és más társadalmi ünnepségeket rendeztek. A református egyháznak, ennek az aránylag kislétszámú gyülekezetnek 1932-ben volt egy vegyes énekkara, egy Templom Segéiyező Női Egyesülete, egy Keresztyén Ifjak Törekvő Társasága, volt cserkész csapata. Rendszeresen tartottak vasárnapi iskolát és minden esztendőben június és július hónapban hat héten át írást, olvasást tanítottak a magyar gyerekeknek.¹⁴

Mindezeket azért soroltam fel egy kissé részletesebben, hogy lássuk milyen sokféle egyesületet hozott létre a kivándorló magyarság és milyen sokrétű társadalmi életet élt.

A South Bend-i magyarok életét döntően a munkahely határozta meg. Különösen az első időkben a század elején nagyon nehéz volt munkához jutni. A szájhagyomány és az 'újságíró folklór' fenntartott néhány legendát, mely szerint a magyar bevándorlók – „a nagycsizmás fiúk”¹⁵ aránylag könnyen kaptak munkát, mert tartották róluk, hogy értelmes és keményen dolgozó jó munkások. Így elsősorban az Oliver ekegyárban, a Singer varrógépgyárban, a Wilson-féle ingvarró üzemben, és legnagyobb számban a Studebaker kocsí (majd később gépkocsi) gyárban találtak munkát. Az asszonyok a varrógépgyárban és az ingkészítő üzemben dolgoztak, de többségük, különösen a század első felében inkább otthon maradt, és a gyermekeket nevelte, s közben 'burdos'-okat tartott, vagyis kosztra és kvártélyra befogadott olyan magyarokat (férfiakat rendszerint), akik egyedül jöttek ki, és egyedül éltek.

A férfiak munkája nagyon kemény volt. Különösen az ekegyárban a munka embertelen, az egészségre ártalmas körülmények között folyt. A legjobban fizetett munka ugyanis a köszörűsöké volt, akik az ekék vasrészeit simára dolgozták. A csiszolástól felhevülő vasra állandóan hideg víz folyt, s a koszos léből a köszörűkövek sebes forgása miatt bőven jutott a munkásokra is. Ez a rozsdából, finom kő- és vasporral vegyes víz bevette magát a munkások testébe, tüdejébe. Nem volt olyan egészséges szervezet, amely sokáig ellen tudott volna állni a szilikózis pusztító hatásának. Fél évnél többet nem is igen bírtak ki ezen a munkahelyen az ott dolgozók, s akkor is sokszor életre szóló betegséget szereztek. Ebben a tudatban sokan ivásnak adták fejüket, hiszen látták, hogyan hálnak meg egymásután társaik az embertelen munka következményeként. Vers is született a „South Bend-i köszörűsök” szörnyű sorsáról, amely az Amerikai Magyar Népszava Jubileumi Díszalbumában¹⁶ jelent meg 1910-ben:

South Bend-i köszörűsök

Szántóvető ekevasa
 Csillog a napfényben
 Pacsirta zeng a magasban
 Napsugaras égen.
 Szántóvető éles vasa
 Mikor sorát írja
 Ugy tűnik fel olykor-olykor
 Mintha a vas sírna.

*

Nagy fekete gyárban zuhog a kalapács
 Veszetten kattognak a rohanó gépek.
 Véres verítékkal vonszolják a vasat
 Megfeszített izmú, kormos képű népek.

Kiváncsi lélekkel elmentem hozzájuk
 És láttam az ekevas kínos születését
 Mindegyik léptemnél gyilkos keserűség
 Mártotta szívembe méreghegyű kését.

Pokoli hőségben, ördögfiak gyanánt
 Olvasztják a vasat, jó magyar emberek
 Olajos arcukról csurog a verejték
 Míg az én szememből titkon a könny pereg.

Lelki szemem előtt délibáb integet
 Kohók tűzében a pásztor tüzet látom...
 A szívem elszorul, zokogni szeretnék
 De merengésemből felráz a barátom;

„Menjünk tovább innen, a köszörűsökhöz,
 Akik megélezik a sok szántóvasat.”
 El is mentünk oda, hol magyarok vérén
 Másoknak a jólét hajnalpírja hasad.

Hatalmas köszörűk zúgnak, mint a sárkány
 Acélos ekevas csak úgy nyög alattuk
 Fojtó párázatban alakok mozognak
 De alig van egy kis emberi kép rajtuk.

Görnyedező háttal élezik a vasat,
 Alig is figyelnek már a magyar szóra.
 Néma bűvöletben csak a vasat látják
 Mély tüzes szikrában halál magvát szórják.

Jól megtermett ember figymálgató daccal
Néz a lassan járó, de biztos halálba
Mellette a másik nádként ingadozik
Alig bírja szegény megroggyanó lába.

Barátom megszólal: „Ez a szép szál ember
Nagyhamar olyan lesz, mint halvány szomszédja
A fehér halálnak országa ez itten
Hol a magyar ember csak szóztalan préda.”

„Gyerünk a szabadba! Nem nézhetem tovább!”
Köszörűk hangjában itt hallom sírását
Magyar asszonyoknak. Mindegyik kohóban
Szegény véreimnek tüzes sírját ássák!

Zúgó-morgó gyárban a pokol előtttem
Kohók méhében a lelkek kínját látom.
Fojtogat valami és belém szorítja
Haragos lelkemben megszületett átkom.

*

Tágas, téres rónaságon
Szántóvető ballag,
Barázdákba hasadozik
Előttem a parlag.
Miért sír az ekevasa?
Ne is kérdezd tőle!
A South Bend-i köszörűsök
Lelke sír belőle.

3.2. Közösségi élet

A kivándorlók közösségi életének – a lakóhelyi és a vallásos társulásokon kívül – legfontosabb szervezői azok a betegsegélyző és temetkezési egyletek voltak, amelyek a századforduló körüli években egyre-másra kezdtek megalakulni. Szükség volt ezekre a segélyegyletekre, mert az történt, hogy a nehéz és veszélyes munkát végző bevándorlók megbiztosítását nem vállalták a biztosító társaságok. Így aztán a South Bend-i magyarok 1889. szeptember 1-jén megalakították az első önálló betegsegélyző és temetkezési egyletüket, amelynek a *Szent József* nevet választották. A taglétszám lassan emelkedett, de már a második évben az „amerikai magyarokat jellemző, sajnálatos pártoskodás ütött ki a tagok között,”¹⁷ és hamarosan még két betegsegélyző egylet alakult *Szent Péter* és *Szent Háromság* néven.

Ezek az egyletek a tagokért folyó versengés ellenére 1896-ban közös pikniket tartottak, amelyen 600 dollárt gyűjtöttek a megépítendő magyar templom – a későbbi Szent István – javára. A sikeren felbuzdulva, a különböző egyletek rendszeresen kezd-

tek „táncvigalmakat”, sőt műkedvelő előadásokat rendezni, természetesen azzal a céllal, hogy a társaságok pénzalapját megerősítsék. Így került sor 1894. január 18-án az első magyar műkedvelő előadásra, a lengyel társszervezetek által épített Kosciusko Hall-ban, ahol a *Tolonc* című népszínművet adták elő nagy sikerrel.¹⁸

A társadalmi események és összefüggések, mint látható egyszerre elégitettek ki szociális, vallási és kulturális funkciókat. Ezért talán nem lesz érdektelen, ha a következőkben áttekintjük a többi magyar egyesület megalakulásának történetét. Ez két szempontból is értelmezhető témánk szempontjából, egyrészt megmutatja azt, hogy a kivándorolt magyarok milyen könnyen adaptálódtak az újonnan megismert társadalmi technikákhoz (a magyarok ügyeinek demokratikus intézése terén). Másfelől pedig ezek a társadalmi szervezetek – egyesületek és egyletek – voltak az ősei annak a máig működő egyesületnek, a Verhovay (ma William Penn) társaságnak, amely lényegében egyetlenként napjainkban is összefogja és helyet ad a magyar rendezvényeknek – dolgozatunk következő fejezetében egy ilyen összefüggést elemzünk majd a hagyományörzés szempontjából.

1897-ben a South Bend-i református magyarok megalakították az Amerikai Magyar Református Egyesület helyi tagozatát, majd két év múlva a saját biztosító társulatukat, teljes nevén a *South Bendi Első Evangélikus Református Férfi Betegsegélyző Egylet*. 1932-ben már 124 tagja volt, és havi 60 cent tagsági díj ellenében a rászorulóknak 8 dolláros heti betegsegélyt, elhalálozás esetén pedig 120 dollár temetési költséget fizetett.¹⁹

Még 1897-ben alakult meg a *Szűz Mária Betegsegélyző és Temetkezési Egylet*, amely negyedszázados működés után csatlakozás útján szűnt meg. Ugyancsak katolikus egyesület volt az 1901 februárjában alapított *South Bend-i Szent István Király Római Katolikus Magyar Betegsegélyző és Templom Egylet*, ennek az egyesületnek nagy szerepe volt a század első évtizedeiben a magyarok közösségi életében, többek között abban is, hogy önálló Magyar Ház épült 1910-ben. Érdekes, hogy az akkori idők szokása szerint a nők külön egyesületekbe tömörültek, így alakult meg a *South Bend-i Szent Erzsébet Római Katolikus Magyar Női Betegsegélyző Egylet*, 1905 decemberében, 49 taggal.²⁰ 1910 januárjában pedig a *South Bend-i Első Magyar Református Betegsegélyző Női Egylet* is 18 taggal.

A század elején alakult magyar egyesületek listája azonban még korántsem teljes. 1916-ban megalakult a *Jézus Szent Szíve Betegsegélyző és Temetkezési Egylet*, amely 1919-ben a *Magyar Munkás Betegsegélyző Egylet* nevet vette fel, s a húszas évek végén beolvadt az *Ifjúsági Körbe*. Itt kell szólni arról, hogy az Ifjúsági Kör magvát a még 1901-ben alakult *Műkedvelő Kör* alkotta, amely többek között először hozott létre szerény magyar könyvtárat a munkásfiatalok önművelésére. 1920-ban a helyi *Önképző és Dalkör* egyesült a Műkedvelő Körrel és ekkor vették fel az *Ifjúsági Kör* nevet. 1921-ben, a március 15-i gyűléseiken (ami feltehetően ünnepi évfordulós összefüggés volt a magyarok körében) két korábban alakult egylet, a Szent József és a Széchenyi nevét viselők tagjai elhatározták, hogy csatlakoznak az Ifjúsági Körhöz, valamivel később ugyanígy határozott a Szűz Mária Egylet is. Az új egyesülés neve *South Bend-i Betegsegélyző és Ifjúsági Kör* lett, melyhez 1927-ben további egyesületek csatlakoztak, így a Munkás Betegsegélyző (amely korábban magába olvasztotta a Szent Háromság néven alapított egyletet).

A különböző nemzetiségű munkásokat tömörítő egyesületeknek mindnek megvolt a maguk gyülekezőhelye South Bendben. A magyaroknak több is volt. Így például a kommunista érzelmű munkásokat, akik 1919-ben a Tanácsköztársaság bukása után hagyták el az országot, a *Munkás Otthon*-ban gyűltek össze,²¹ az ún. Hoffer Hall-ban.

A magyar társadalmi élet legfontosabb helyszíne az 1910-ben közadakozásból felépített *Magyar Ház* volt, a Chapin Streeten, melyet régebben „Magyar utca”-nak is hívták, mert az volt a magyar élet központja.²² Az épületet 1930-ig használták a különböző társas összejövetelek céljaira, és mint a magyar etnikus közösség kulturális centruma funkcionált.

A kétemeletes épületben legfelül a betegsegélyző egyesületek működtek, és a klub volt. A középső szinten volt a nagyterem, amely tánc- (és sport), valamint színházteremként is szolgált. Míg a földszint ivó (bár) és kugli (bowling)-pálya szolgált a fiatalság szórakozását. A Magyar Házban tartotta előadásait a *Műkedvelő Kör*, amelynek előadásaira élénken emlékeztek az idősebb nemzedék tagjai.²³ Sokan maguk is szerepeltek a szombat délutáni előadásokon, amelynek magyar közönsége mindig megtöltötte a kilencszáz férőhelyes színháztermet,²⁴ amely az egyik legnagyobb volt a század elején a városban. A Magyar Házat a nagy gazdasági válság idején zárták be, s szerepét a *Kossuth Hall* vette át.

Ezen a ponton újra vissza kell térni a század elejére, mert a már felsorolt biztosító társaságokon kívül 1909-ben, még egy alakult *Szent Antal Társaság* néven, melyet az Oliver gyárban dolgozó Gyarmathy József nevű köszörűs alapított 28 társával együtt. Ez a kis csoport még ugyanabban az évben kérte felvételét az akkor már nagyhírű és erős *Verhovay Segély Egyletbe*, amelyet magyar munkások alapítottak 1889-ben Pennsylvániában, és fiókegyesületei voltak a legtöbb magyar közösségben. Már csak szervezettségénél fogva is ez lett az egyik legerősebb betegsegélyző egylet South Bendben, különösen azután, hogy 1934-ben egyesült az Ifjúsági Körrel. A Verhovay egylet ily módon megörökölt egy szép nagy épületet az Indiana Avenue nyugati részén, melyet a környék magyarsága korábban Kossuth Hall néven ismert. Ez az a ház, amelynek három nagy terme volt, és „minden magyar ünnep vagy megmozdulás részére készséggel állott mindig rendelkezésre” a Verhovayak célkitűzésének megfelelően elsősorban az ipari munkásság gyülekezőhelye volt.²⁵

A több mint kétszeresére növekedett taglétszám miatt a Kossuth Hall hamarosan szűknek bizonyult, és a vezetőség egy nagyobb Verhovay-otthon felépítését határozta el. Az új épület felavatására 1938. július 15-én került sor, azóta ez a színhelye a legtöbb magyar rendezvénynek. Noha a Verhovay nevet 1955-ben *William Penn Association*-ra változtatták, a South Bend-i magyarok nagyobb része máig ehhez az életbiztosító társasághoz tartozik. Ez a szervezet rendezte azt az esetélyt, melyet később dolgozatunk következő részében részletesen is elemzünk.

3.3. Társadalmi ritusok

Minden közösségben kialakulnak olyan társadalmi ritusok, amelyek időről időre összehozzák a közösség tagjait. Ezek lényegében szezonális összejövetelek, és funkciójukat tekintve, hasonlatosak a régi paraszti társadalmak évszakokhoz kötött szokásaihoz,

amelyek minden esztendőben, az évnek ugyanabban az időszakában megismétlődnek. Ilyen rendszeresen ismétlődő társadalmi eseményekre a városokban élő amerikai magyarok körében is sor került.

Ezek az összejövetelek lehetnek privát vagy nyilvános jellegűek, lehetnek vallási vagy politikai színezetűek, lehetnek kulturális vagy pusztán szórakozási célzatúak, azonkívül lehetnek alkalmi jellegűek vagy rendszeres időközönként ismétlődőek, és lehetnek évenként megrendezésre kerülők és lehetnek csak a nagyobb évfordulókhoz kötöttek. Természetesen az egyes konkrét társadalmi esemény szinte mindig többféle funkciót is kielégít a közösségi életben. Vegyünk néhány példát, néhány jellegzetes társadalmi eseményt, amelyek mintegy szűkebb kulturális közeget jelentenek a Verhovay esetély számára.

Az egyes privát személyek – vegyük először ezeket – rendszeresen tartottak születésnapi²⁶ összejöveteleket, amelyen jó „magyaros” ételeket²⁷ szolgáltak fel. Az egyéni jellegű összejövetelek közül nagy hagyománya van a South Bend-i magyarok körében a disznóölésnek, különösen az 56-osok rendeztek jó hangulatú, baráti segítséggel megtartott disznóöléseket.²⁸ A magyaros hurka és paprikás kolbász készítése szintén célja volt ezeknek az alkalmaknak. Korábban nagy mennyiséget készítettek, hogy belőle eladásra is jutott. S bőven maradt arra is, hogy ha egy-egy vendég vagy barát állított be váratlanul,²⁹ akkor ezzel kínálták.

A késő őszi nagyobb tömegeket megmozgató társadalmi összejövetelek egyike volt a hagyományos *disznótoros* vacsora („pork-supper”) néha többet rendeztek egy őszi-téli időnyben. A menü a háziasan elkészített hurka, kolbász és töltött káposzta volt, melynek elkészítése 200-300 emberre nem kis feladat volt, de a Verhovay-egylet lelkes tagjai ezt mindig ’társadalmi’ munkában végezték. Az együttes munka és az együttes szórakozás alkalmi voltak ezek a magyarok számára.

Teljesen szórakozás jellegű volt a több-kevesebb rendszerességgel, egyes visszaemlékezések szerint minden vasárnap délután megrendezett magyar pinik, az ún. „Bakonyi erdő”-ben. Különösen az idősebb nemzedék tagjai emlékeztek meg meleg szavakkal a közösségi együttlétnek azon alkalmairól:

„Valamikor itt volt a Bakonyi erdő, úgy mondtuk, nem volt más, csak ott volt egy öreg tó, a magyarok minden nyáron mindig ott tartottak mulatságot, vót tánc, vót zenekar...”

„A huszadik évektől a harmincas évek közepéig addig szárazság volt, érti?! akkor nem szabad volt italt mérni, akkor nehéz volt mulatságot tartani...”

... és azután a negyvenes években itt Indiana államba nem szabad volt vasárnap mérni italt, szeszes italt. De kimentünk a Bakonyi erdőbe, tetszik tudni egy tó volt ottan, meg egy privát farm volt, erdőség volt és ottan szabadon mérték vasárnap az italt. A magyarok ittak, bort meg sört, amennyi csak köllött. És sokszor még a Sheriff, az a fő a megyébe’ – magyarul nem tudom hogyan mondják – az is magyar ember volt, és az is ott volt velünk! Nem jut eszembe a neve, olyan közönséges jó magyar neve volt neki. Az volt a sheriff Saint Joe country-ba!”³¹

A piknik jellegzetes angolszász ’népszokás’, amely lényegében idegen volt a magyar szokásvilágtól. A magyar paraszti etikett ugyanis a mulatság alkalmával a meghívott vendégek vendégül látását írja elő. Jó példa erre, hogy a South Bend-i B. család

egyik leszármazottja, noha pikniknek nevezi a családi farmon lezajlott vasárnapi összejöveteleket, elmondta, hogy édesanyjának, aki a Studebaker gyárban dolgozott, de közben egy farmja is volt, mindig saját kolbásszal, szalonnával és borral traktálta, kínálta vendégeit és a szegényebb magyar barátait a harmincas évek nehéz esztendeiben.³²

Az egyik South Bend-i rádióadás szerkesztője visszaemlékezett arra, hogy 1939. július 4-én 'magyar nap'-ot szervezett rádiója segítségével az adás költségeinek előteremtésére, és emlékei szerint ez volt az egyik legsikeresebb 'magyar piknik', mert mintegy ötezen jöttek össze az Indiana és Michigan határán található Shady National Grove-ban, a michigani oldalon (azért ott, mert ott nem volt tilos a szeszes ital árusítása).³³

A szabadban tartott pikniknek alkalmával gulyást és magyar süteiményféléket (pl. kiflit és kalácsot) árúsítottak, cigányzenére táncolt a fiatalság, s a rendezők számára ez kitűnő pénzgyűjtési lehetőség volt.³⁴ Ezek a találkozási alkalmak még a hatvanas évek elejéig-közepéig működtek, s csak az utóbbi évtizedben szűntek meg:

„Mikor idejöttünk egy pár évig még vót itten kinnt a másik kis falu felé, amit úgy hívtak itt, hogy „Bakonyi erdő”. Ott szokott lenni majális, angolul úgy mondják 'piknik'. Majális kinn az erdőbe' ... de mink minden évbe' kimentünk a gyerekekkel. Ott egy nagy dobogó volt, ott voltak a zenészek, azon táncoltak ... aszonták a Bakonyi erdő.”³⁵

A legjelentősebb táncalkalom mégis az őszi szüreti bálók sorozata volt South Bendben. Jól idézi a hangulatot egy idős South Bend-i munkás visszaemlékezése: „Direkt magyar ünnepek nem vót sok, mer' a templomba vótak ... a Legnagyobb izé vót a szüreti bál ... azt tartották a Horvát-Hall-ba' a Nagyasszony templomnál, a Szent Istvánnál, meg aztán a Munkás Otthonba' öt-hat helyen. De nem mind egyszerre, tudja megbeszélték, hogy melyik szombaton melyik. De mindig szombaton vót! Szombat este, és akkor a nagy magyar közönség összegyűtt, másikk nemzetek is egy kevés, és ... Szőlők vótak kiaggatva és akkor megent megkezdődik a lopás, valaki levett egy szőlőt, s azért kellett füzetni. A' vót az egész vicc belüle, hogy valaki le tudott venni és nem látták meg azok az örök, akkor csak ette a szőlőt, tudja!”³⁶

A különböző magyar egyesületek és egyházközségek jóelőre megegyeztek a bálók időpontját illetően. Így például a *Városi Élet* nevű helyi lap — „az egyedüli magyar újság Indiana államban”, ahogy a fejlécen hirdette magát — 1952 őszén három szüreti bált is meghirdetett, mégpedig a lap címlapján. Az elsőt a Szentháromság hitközség ifjúsága szeptember 13-án rendezte a Református teremben a Washington és a Cherry utcák sarkán, a másodikat a római katolikus magyar hitközség tartotta a Szent István teremben (a Thomas és a McPherson utcák sarkán), ahol Vargyas Frankie és kedvelt zenekara szolgáltatta a tánccenét és „kitűnő magyar ételeket és a legjobb italok”-at szolgálnak fel. A Verhovay otthonban október 24-én tartották a segélygyűjtés javára a szüreti mulatságot, vagyis minden második szombaton este bálba mehetett az ötvenes évek fiatalsága.

Nem lehet csodálkozni azon, hogy a más etnikumhoz tartozók szemében ez a táncmulatság valamiféle jellegzetes magyar népszokásként jelent meg, hiszen valójában a magyarok hozták divatba. Ráadásul az ötvenes évek elején ezeken a szüreti bálokon fellépett a helyi ifjúság Harvest Dance (szüreti tánc) csoportja, melynek vezetője

Wukovits Mihály volt.³⁷ A piros-fehér-zöld szalagokkal díszített, 'népviseleti' ruhák, egy soha sehol nem volt magyar viselet jellemző darabjai voltak. Ez a tánckosztüm a táncosok és az egész magyar közösség etnikus öntudatának a jelképes kifejeződése volt az ötvenes évek idején, a 'melting-pot' elmélet virágzásának korszakában. Érdemes itt megjegyezni, hogy ugyanebben az időben a szocialista országokban, az internacionalizmus ideológiai zászlaja alatt, hasonlóképpen álnemzeti parasztviseletbe öltözött, öltöztetett államilag támogatott népi együttesek ropták a táncot.

A szüreti bál az ételekkel, a zene és a tánc, valamint a viselet magyaros jellegével kétségtelenül az identitástudat megerősítését szolgálták. Ezek az összejövetelek a hatvanas évek közepéig még tartottak.

„Szüreti multság, amikor mi idejöttünk 57-be' még két-három évig a Horváth-kertben, mi annak hívjuk, ottan vót a szüreti multság. El lehetett lopni a szőlőt, ki vótak akasztgatva a szőlőfürtök. A magyar fiúk-lányok táncotak. Ja, amikor még idejöttünk egy pár évig ment...”

... Az ismerősök összementek és egy jót mulattak, de amikor a televízió bejött, akkor minden elmaradt.”³⁸

Az év végét a szilveszteri táncmultság zárta,³⁹ amelyen Bangó József és kedvelt cigányzenekara játszott a Verhovay-otthonban. A táncon kívül helyet adtak a Verhovayban a társas játékok különböző formáinak, köztük az Amerikában oly népszerű *bingó* nevű szerencsejátéknak is. Mivel abban az időben tilos volt a szerencsejátékokat hirdetni, ezért a magyarság kitalált egy fedőnevet a bingó leplezésére:

KUKORICAJÁTÉK

Rendezi a Magyar Rádió és Kultúr Klub Női Osztálya és a Verhovay Női Klub 1952. november 30. vasárnap délután a Verhovay Otthonban.

Erre a kedélyes délutánra, melyet a nélkülöző magyarok segélyezésére rendeznek, szeretettel hívja meg South Bend és környéke magyarságát a rendező bizottság.

Kezdeté 2:30 órakor

20 játék 50 cent.”⁴⁰

A szórakozáson kívül rendszeresen tartottak szín(előadásokat is South Bendben az oda látogató magyar színtársulatok. Így például 1952 novemberében és decemberében két kulturális eseményre is sor került, a Magyar Művész Színház a *Királyné rózsáját*, Sárossy és Heltay Magyar Színháza pedig a *Báthory Erzsébet* című darabot mutatta be.⁴¹

A szórakoztató előadások közül az idősebbek a magyarnóta estekre emlékeznek vissza, azokra, amelyeken még Fedák Sári és Király Ernő énekelt. Az utóbbi években a Rajkó-zenekar járt a városban.⁴² Kétségtelen, hogy a nagyrészt falusi eredetű és kultúrájú South Bend-i magyarság zenei ízlését a magyar nóta szeretete határozza meg. Ugyanaz a kulturális mező, mint ami a 'népviselet'-ben is testet ölt. Különösen jellemző ez a legrégebben kiment, vagyis az első nemzedékre.⁴³

Az emigránsok zenei tudatának vizsgálata ezért érdemelne figyelmet, mert ezek a társadalmi összejövetelek, mint események legyenek azok akár privát, akár nyilvános jellegűek, a legritkábban esnek meg éneklés nélkül. S a magyar nóták világa az, ami uralja a repertoíret. Ezt hozták magukkal annak idején, s ehhez ragaszkodnak, s ezért a vacsorák ezzel a közös énekléssel és a dallamok keresésével fejeződnek be.

Végül szólnunk kell az ún. politikai jellegű vagy legalább némi történelmi, illetve politikai felhangot megütő társadalmi eseményekről. Természetesen a South Bend-i magyarok hűségesen megtartják a hivatalos amerikai állami ünnepeket, sőt néhány saját ünnepet össze is kapcsolnak azokkal. Így például a Magyar Harcosok Bajtársi Községe a Hősök Napján (Memorial Day) tartotta (1984 május utolsó vasárnapján) az elhunyt bajtársak sírjainak megkoszorúzását. Ez az alkalom régebben egész napos együttlétet jelentett, a családtagokkal egyetemben, hússütés és piknik kíséretében. Ottjártunkkor betegségek miatt a szokottnál kevesebben – így mondták nekem – voltak csak jelen a temetőben, és még kevesebben jöttek el, gyűltek össze délután egyikük házában.

A kimondottan magyar történelmi évfordulók közül elsősorban március 15-ét megtartották már a század első felében a Munkásotthontól a Verhovay házig, különösen az 50-es és a 60-as években. Míg nem az utóbbi években egész egyszerűen abbamaradt a hivatalos és közösségi ünneplés. A jelentős számú 56-os miatt október 23-a megünneplése még nem maradt el.

Mint ismeretes, a magyarok 1882-ben telepedtek le először ebben az észak-indianai kisvárosban. Így az elmúlt évtizedekben többször adódott alkalmuk, hogy többször is kerek évfordulókat ünnepeljenek. Így 1932-ben a megérkezés 50 éves évfordulóját, 1950-ben a Szent István templom felszentelésének félszázados jubileumát, 59-ben a Verhovay helyi fiókjának megalapítását ünnepelték.⁴⁴ Végül pedig 1982-ben két ünnepséget is rendezett a helyi magyarság – pontosabban a két versengő magyar nyelvű rádióadás – a letelepedés centenáriumának megünneplésére. Nem hallgathatjuk el azt a megjegyzést, hogy az ötven évvel korábban megjelent jubileumi album mennyivel szebb, szebbek, gondosabban szerkesztettek, gazdagabb kiállításúak, több történelmi adatot tartalmazók, mint a most megjelentek. Mintha szerény – mondhatni jelentéktelen⁴⁵ – külsejükkel túlmutatnának önmagukon, s valamiképpen a South Bend-i magyar közösség állapotának fejlődésrajzát modellálnák. S így jutottunk el a *William Penn Association* gyémánt jubileumának megünnepléséhez. Meg kell állapítani, hogy tovatóvább már csak az évfordulós nagy ünnepségek hozzák össze South Bend jelentős magyar lakosságát, s csak ezek válnak igazi társadalmi eseményekké.

3.4. A Verhovay-estély

Terepmunkám során 1984. április 28-án részt vettem egy South Bend-i magyarok számára különleges jelentőséggel bíró társadalmi eseményen. Ez a William Penn Association – korábban Verhovay Segély Egylet – helyi szervezete megalakulásának 75. évfordulója volt. A következőkben megkíséreljük leírni magát az ünnepi eseményt, azokat a különféle kulturális kódokat, amelyeket a közösség használ egy ilyen alkalommal, s egyúttal néhány összehasonlító megjegyzést is teszünk, hogy milyen volt egy hasonló rendezvény korábban. Ily módon az ilyen társadalmi események általános szerkezetét kívánjuk megismerni, azonkívül pedig a változás egyes részleteit. Kiderülhet egy ilyen típusú leírásból az is, hogy melyek azok a hagyomány-darabok, amelyeket az adott közösség az etnikus identitás erősítésére, vagy egész egyszerűen csak manipulálására felhasznál.

A Verhovay-egylet története az amerikai magyar munkásmozgalom kezdeteinek legendákat teremtő időszakában kezdődött. A legenda szerint „tizenhárom egyszerű bányász”⁴⁶ alapította Pálinkás Mihály vezetésével a Pennsylvania állambeli Hazleton-ban 1886. február 20-án. Más hitelt érdemlő adatok 28 alapítóról szólnak, s az összeadott indulótőke 17 dollár 25 cent volt mindössze, egy évvel később már 77 taggal és 122 dollárral rendelkezett az egylet.⁴⁷ Az egylet alapszabályait Mogyoróssy Árpád tanár fogalmazta meg, és az ő javaslatára választották a Verhovay nevet. Verhovay Gyula az 1880-as években országgyűlési képviselő volt, aki „a legközelebb állott az idegenbe szakadt, nehéz sorsban élő magyar bányászokhoz”, ... azonkívül pedig „az egyre jobban szorongatott kisbirtokosoknak volt a szószólója, értük harcolt a nagybirtok és a Habsburgok ellen. Harcai, üldöztetése, letörésére és kompromittálására irányuló törekvések Amerikában nem ártottak neki.”⁴⁸

Eleinte Verhovay kizárólag magyar tagokat vett fel soraiba, és „keresztény vezetés alatt akarta tömöríteni az amerikai magyarokat, hogy sikerrel védhessék meg saját érdekeiket”,⁴⁹ de alig néhány évvel az alapítás után szertefoszlott a korábbi elfogultság a más nemzetiségű munkások iránt, és 1888. szeptember 23-án jegyzőkönyvbe iktatták a munkástudatosság legszebb határozatát: „Minden nemzetiség lehet az egylet tagja”.⁵⁰ — Lehet, hogy az ötvenéves jubileum alkalmából írt visszaemlékezések az egylet történetét egy kissé megszépítették, ugyanakkor az is kétségtelen, hogy a század első évtizedétől már egyre több városban és településen alakulnak meg a helyi szervezetek, és ezek tevékenyen részt vettek az amerikai munkásság harcaiban, a bérkövetelésekben és a sztrájkokban. „A Verhovay Segéd Egylet tagsága ez adatok bizonyossága szerint — amely adatok jól tudjuk hiányosak —, olyan benső kapcsolatban volt az amerikai munkásmozgalmakkal és munkásharcokkal, hogy 50 éves fennállásának évfordulóján nyugodtan megállapíthatja, jóval többet tett a munkásság érdekében, mint azok a fanatikus vagy számító egységfrontozók és tömegakciózók, akik hol nyíltan támadták az amerikai munkásmozgalmat, hol belülről fűrták, hol megalkudtak vele —, de minden esetben megzavarták a magyar munkások gondolkodását. — A Verhovay Segély Egylet születésének első percétől fogva jó magyar intézmény volt, de magyarságában nem ütközött sohasem össze a munkásszolidaritás kötelezettségeivel. Létezésének testvéri rendeltetéséből fakadt magyarsága és munkásszolidaritása is. — Úgy, hogy a Verhovay Segély Egyletet nemcsak nagy vagyona igazolja, de testvéri elgondolással és érzéssel teljesített hazafias szolgálatainak szebbnél szebb tényei, és a legőszintébb munkásszolidaritással, lemondással megállott kisebb és nagyobb harcai a munkásság létküzdelmében.”⁵¹

A Verhovay-egyletnek félszázados fennállásakor több mint harmincezer tagja volt, és négymillió dolláros tőkéje. További hatalmas fejlődést jelentett, amikor 1955-ben a Verhovay egyesült a másik legjelentősebb magyar biztosító egyesülettel, az 1888-ban Bridgeportban alapított *Rákóczi Magyar Betegsegélyező Egylet*-tel. A *Rákóczi Aid Association* és a Verhovay egybeolvadásának eredményeként megszületett a *William Penn Association*, amelyhez aztán még több kisebb, eredetileg magyar (és nemcsak magyar) betegsegélyező egyesület is csatlakozott. Napjainkban az egyik legnevesebb munkásbiztosító társaság közel százmillió dollárral és közel százezres tagsággal. A vezetőségben a hatvanas évekig többségben voltak a magyarok — a másod- és harmadgeneráció tagjai — újabban azonban ez már nem jellemző, noha az elnök magyar származású.

zású (John Sabo) és előtérbe kerültek a pénzügyi menedzserek, mert a szövetség új jel-szava: „Bussines with a heart!”⁵²

Mindenesetre ez a megnövekedett országos tekintély (és természetesen a hatalmas vagyon) a South Bend-i magyarok körében is tovább erősítette a Verhovayba vetett bizalmat – mert a helybeliek továbbra is csak így nevezik az egyesületet. Ezért érthető, hogy az ott rendezett társadalmi események mozgatják meg leginkább a South Bend-i magyarságot.

A South Bend-i 132-es fióknak mintegy 3000 bejegyzett tagja volt 1984-ben, vagyis a gyémánt jubileum évében. Az alapítástól eltelt 75 esztendő alatt a kivándorolt magyarok több generációjának adott otthont ez az egyesület és biztosított lehetőséget, hogy a távolba szakadt magyar munkások etnikus gyökereiket megtalálják. Világosan megfogalmazódott ez a jubileumi bankettra kiadott kis füzetben:

„Like other ethnic groups, the Hungarians of the second and third generation are also eager to seek their roots. They are going back in the past, even back to the old country from where their ancestors came, to find out who they were and what they accomplished. We can say with certainty that they will discover many values that they can be proud of the accomplishments of their fathers in all these years, and the rich cultural heritage of the ancestral country will enrich their lives. The purpose of the William Penn Association is as stated in it's by-laws (Sect. 3.d): To retain, promote and foster in the United States of American Hungarian culture and heritage as established by the Founding Fathers of the Association.”⁵³

Minden bizonnyal ez a fenti célkitűzés a helyi szervező bizottság egyetértésével is találkozott, amikor 1984. április 23-án ülésezett,⁵⁴ hogy megbeszélje az estély és az *előkészületek* részleteit. Ennek a munkának fontos része volt egy több albizottságra vagy munkacsoportra oszló szervező bizottság (*Diamond Jubilee Committee*) megalapítása. A határozott feladattal megbízott munkacsoportok a következők voltak: a fogadó („reception–hospitality”), a műsor-összállító – (program) a kiadványok és emlékek – (publicity-souvenir program), a jegyeladó – (ticket), a díszítés – (decoration), a konyha és a főzési – (cuisine), a felszolgálás irányítói (chairpersons of serving), az üdítők felszolgálásának munkacsoportjai (refresments). Ezek a bizottságok felelősek az egész estély zavartalan lefolytatásáért a jegyeladástól kezdve az italmérésig.

Különösen fontos szerepe van a munkabizottságok közül annak, amelyik egy hosszabb-rövidebb ünnepi kiadványt készít elő. Hagyományosnak mondható ugyanis az amerikai magyarság körében, hogy a jelesebb évfordulók tiszteletére albumokat adtak ki, a megünneplésre kerülő esemény történetének ismertetésével.

Az ilyen kiadványok – jubileumi albumok⁵⁵ – évtizedek múltán fontos történeti dokumentumokká válnak, azt lehet mondani, hogy az amerikai magyarság történetének (a helyi újságok mellett) egyik jellegzetes, de kevés figyelemre méltított forrásai. Így például a szervezőbizottság tagjainak felsorolása, az albizottságok személyi összetétele pontosan jelzi, hogy egyfelől kik a közösség aktív tagjai, másfelől pedig, hogy hol állnak a társadalmi ranglistán. Más szavakkal, ezek a hosszas felsorolások, mivel a közösség érdekében és az ünnepély megrendezésében végzett munka szigorúan igényes és önkéntes, elsőrendű források a közösség társadalmi szerkezetének a működését biztosító hatékony kiscsoportok személyi állományának megrajzolásához.

Igen érdekes e kiadványokban az is, hogy tele vannak hirdetésekkel, az egész terjedelmnek közel felét – sokszor a nagyobbik felét – ezek az oldalak teszik ki. A jelentős összeget fizető hirdető üzletemberek, közéleti személyiségek, vállalatok, magánosok névsora igen pontos láttelet a helyi közösség gazdasági életéről, az irányító vezető egyéniségekről, azok viszonyáról és a közösség életében betöltött szerepükről.⁵⁶

A hirdetések vizsgálatából fény derülhet arra, hogy milyen magyar vállalkozók, üzletek, éttermek, ügyvédek és temetkezési vállalkozók álltak a helyi közösség rendelkezésére. (A hirdetések terjedelme pedig összefüggésben állt a hirdető gazdasági erejével, illetve a befizetett összeg nagyságával.⁵⁷) A hirdetések műfaja olyan adattípus, amely lehetővé teszi a társadalmi események gazdasági közegének jobb megértését, az egyes részletek plasztikus megrajzolását, más szavakkal annak az életvilágnak a felvázolását, amely az emigránsok mindennapjait jelentette.

Ha összehasonlítjuk a South Bend-i magyarok által kiadott évfordulós kiadványokat, akkor megállapítható, hogy azok felépítése – bennük a különféle anyagok, részek, közlemények, hirdetések elrendezése – nagyjából állandó. Így például az elején találhatók a köszöntő levelek (pl. a polgármesteriől és más notabilitásoktól), a történelmi esszék érdekes módon a kiadvány elején kezdődnek és a végére is áthúzódnak, közben a hirdetések mindenütt elszórva, éppen középen található a program és az étrend (vagyis a menü, amelynek részletes ismertetésére még visszatérünk). Annak érzékeltesére, hogy milyen is egy ilyen ünnepi estély – általános – felépítése⁵⁸ idézzünk két kiadványból (lásd 1. melléklet).

Érdekes egyezés ezekben a kiadványokban az utóbbi időben egy rövid *köszönetnyilvánítás* jelent meg, amelyben lényegében önkéntelenül is megfogalmazást nyert ezeknek a nyomtatványoknak a funkciója. Mégpedig több síkon egyszerre: az előre kinyomtatott program és menü előzetes tájékoztatásul szolgál, az ünnepély estéjén ott helyben ajándékként szerepel, később pedig az emlékezést szolgálja. Mint a múlt dokumentumai ezek a kiadványok „a testvéri önfeláldozás meg nem énekelt hőseinek neveit” tartalmazzák, s ez az értelme az ilyen kiadványoknak – idézzük a szervező bizottság elnökének írását:

„THANKS TO ALL...

This Diamond Jubilee book has been compiled to keep alive the memories of years gone by. As you find many names printed here „remember the usung heroes” of the past. Their spirit of unselfish love and dedication to fraternalism should never be forgotten and gratefully remembered.

In the same small and modest way we want also to say „than you” to all of you, the members of the various committees, who worked so hard, our Patrons and contributors who helped us in many ways.

Thanks to all of you responded to our invitation and came to celebrate with us share our joy.

We hope that this souvenir will be not only a relic from the past but an inspiring document for the future.”⁵⁹

Benne van ebben a miniatűr szövegben ilyen ünnepély üzenete: a múlt és a jelen összekapcsolása, vagyis a communitas celebrálása egy együttlevés és együttevés által, azonkívül az amerikai életszemlélet jövőorientáltsága.⁶⁰ – A kiadvány elkészítésén kívül, az előkészületek között a terem feldíszítése és az ételek elkészítése jelentette a leg-

Program
Star Spangled Banner
Mrs. Helen Wituski

Invocation
Rev. Msgr. John S. Sabo, P. A.

The Dinner Hour

Welcome
Frank J. Wukovits, Sr.
Resident Branch 132

Toastmaster
Frank J. Wukovits, Jr.

Greetings
Honorable Roger O. Parent
Mayor of South Bend, Indiana

Hungarian Folk Songs
Mrs. Irene Lovah

Remarks
Peter J. Nemeth
St. Joseph County Probate Court Judge

Hungarian Folk Songs
Mrs. Irene Lovak

Principal Address
John Sabo
National President William Penn
Association

Introduction of Guests at the Speakers
Table and Visiting Representatives
by Msgr. Elmer G. Peterson

Benediction
Rev. Thomas J. Lemos C.S.C.

Isten Áldd Meg A Magyar

PROGRAM

STAR SPANGLED BANNER
 Mrs. Mary Schaar

INVOCATION
 Most Reverend Bishop Joseph R.
 Crowley D. D.

THE DINNER HOUR

WELCOME BY CHAIRMAN
 Frank J. Wukovits, Jr.

GREETINGS
 HONORABLE ROGER PARENT
 MAYOR OF SOUTH BEND, INDIANA

HUNGARIAN FOLK SONGS
 Andrew Vince

ADDRESS
 ELMER CHARLES
 National President, William Penn
 Association

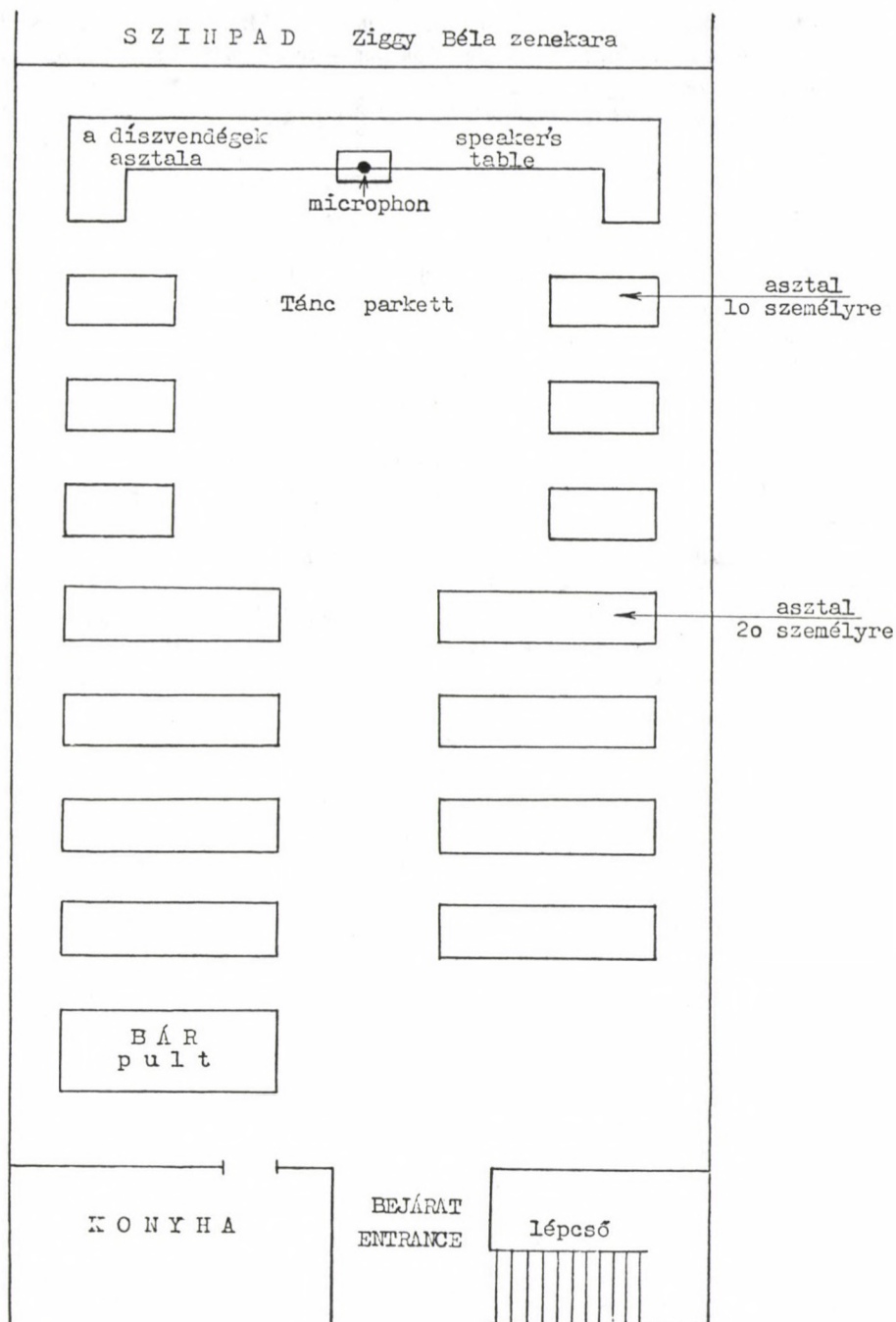
HUNGARIAN FOLK SONGS
 Andrew Vince

ADDRESS
 ELMER VARGO
 Vice-President And Secretary Of
 Hungarian Reformed Federation

Introduction Of Guests At The Speakers
 Table And Visiting Representatives
 By Msgr. Elmer G. Peterson

BENEDICTION
 REVEREND KALMAN CSIA

ISTEN ÁLLD MEG A MAGYART



2. melléklet

nagyobb munkát. Míg a konyhában a hatalmas mennyiségű hurka és koibászt készült, addig néhány asszony és férfi elrendezte és megterítette az asztalokat. Az eladott jegyekből tudni lehetett, hogy körülbelül 250 embert várhatnak, így ennek megfelelően rendezték be a nagy termet (lásd 2. melléklet). A színpad előtt volt egy külön asztal a díszvendégek számára ('speakers' table), előttük nagy tér a tánc számára, s kétoldalt a fal mellett az asztalok (tíz és húsz személy számára megterítve).

Minden terítékhez járt egy *Diamond Jubilee* című kis kiadványfüzet, és gondosan vigyáztak arra, hogy a szalvéták piros-fehér-zöldben következzenek egymás után. A fehér abrosszal leterített asztal oldaláról szintén nemzetiszínű szalag lógott le. A virágok az asztalon szintén e három színt adták.⁶¹ A falakon hosszan nemzetiszín szalagok lógtak, s ráadásul az érkezéskor mindenki kapott egy nemzetiszínű kokárdát, lényegében ez az X-alakra összetűzött vékony szalagocska jelezte, hogy a közösséghez tartozik az illető – azonosító jel lett a nemzeti trikolór – az ünnep jele lett a sok piros-fehér-zöld.

Az asztaloknál nem volt meghatározott *ülésrend*, a vendégek az érkezés sorrendjében kerestek helyet maguknak, s általában egy-egy asztal mellé egy-egy baráti társaság telepedett. (Igy például az 56-osok egyik csoportja egy teljes asztalt lefoglalt!) A fő asztalnál ültek azok a vendégek, akik a William Penn központjából érkeztek, a város polgármestere, a helyi fiók igazgatója Frank Wukovits, két idős katolikus pap, akik korábban a két magyar templom plébánosai voltak és a szervező bizottság tagjai.

Az ünnepi műsor az amerikai himnusz eléneklésével kezdődött, majd John Sabo tisztelendő mondott rövid angol nyelvű köszönetet és evés előtti imát. Ezután az étkezés következett, ami körülbelül szűk egy órát vett igénybe, s a hivatalos ünnepi beszédek csak nyolc óra után pár perccel kezdődtek. Érdekes, hogy az étkezés előbb volt, mint az ünnepség. A szónokok egyetlen egyet kivéve, mind angolul beszéltek, de a kiadványok is mind teljesen angol nyelvűek lettek az utóbbi években. A beszédek sorát Frank Wukovits nyitotta meg, előbb angolul mondta el a Welcoming adreszt, majd magyarra fordította a szót, a következőkben mindkét szöveget teljes egészében idézzük:

„Welcome to all of you who came to celebrate with us the 75th Anniversary. It is like a Birthday Party – William Penn Branch 132 is 75 years old, but I would say rather it is 75 years young. Witness to it is this large gathering.

It is true that 75 years is a long time, many Hungarian Societies, Clubs, Organizations started but they all vanished. William Penn Branch 132 is still here because it served and worked for the benefit of the Hungarian Community have been here for 44 years, I myself and can best testify to the fact that never was anyone refused who came for help be it shelter, clothing, dedical, political assistance with securing citizenship or employment.

With great joy we welcome our friend, National Officers, and members of the Board of Directors of the William Penn Association. I thank GOD for such good friends. It is so good to see you all here. The strenght and vitality of our Association is clear as we meet them and welcome them to our Great Birthday Party. It's great comfort to know that we have friends, brothers and sisters who support us.

Let us rember all those who are not here, but made this 75th Anniversary

possible. Many names come to my mind and many names have been printed in our Souvenir Book. Special pages are printed in Memory of our Members, Officers of the Branch, who went ahead of us into Eternity. It's a moving gesture on part of Their sons or daughters who wanted their names be recorded and their outstanding accomplishments remembered. We paid tribute to them as we remember the past.

I also want to express my sincere thanks and appreciation to all who worked and contributed to the success of this Great Anniversary Celebration. There are too many names to be mentioned, however, you will find them in the Souvenir Book. Thanks to all and each one.

With your kind permission I would like to say a few words in Hungarian.

Kedves Magyar Testvéreim! – Vendégeinket először angol nyelven üdvözöltem, de most magyarul is szeretnék néhány szót szólani. Nem azért teszem ezt, mintha nem értették volna meg az angol beszédet és nem akarom ismételni, amit mondtam. Teszem ezt azért, mert a magyar szó olyan sok tagunknak, vendégünknek az anyanyelve. Az édesanya beszéde pedig szívből jön és szívhez szól. A magyar nyelv legyen számunkra mindig a szeretet nyelve. Ez a hetvenöt éves jubileumi ünnepség legyen a szeretet, a testvérségítő szeretet ünnepe. A William Penn 132-ik fiókját a magyarság szeretete hozta létre, és tartotta fenn ezen a hosszú idő alatt. Ezzel a szeretettel köszöntöm mindnyájukat. Érezzék jól magukat, hiszen otthon vannak, a magyarság otthonában. A mai estén ennek örülünk, és arra kérjük a jó Istent, hogy ez a szeretet tartson meg minket még hosszú éveken át.

As I mentioned that this is like a Birthday Party, and our Branch 132 is 75 Years Young. We look forward to the coming decades!''⁶²

Ebben a beszédben nincs semmi nemzeti színű, semmi különlegesen magyarodó. A kívülálló – hazai kutató – számára talán meglepő lehet, hogy a beszédek ezen a legjelentősebb magyar összejövetelen nem magyar nyelven hangzottak el – pedig ebben semmi igazán rendkívüli nincsen, hiszen tény, hogy a jelenlévők többsége másod-, harmad- sőt negyedik generációs 'magyar', amennyiben egyáltalán magyarságról beszélhetünk az Amerikában született nemzedékek esetében. Számukra a természetes nyelvi közeg az angol, mint ahogy a legutoljára érkezett 56-osok gyermekei is szívesebben beszélnek (sőt egyesek kizárólag) csak angolul, mint szüleik nyelvén. Megfigyeltem az 56-osok csoportját, leszámítva a vendégek nagyobbik része – körülbelül háromnegyede – számára az angol volt a társalgás nyelve. Egyáltalán kutatásaim folyamán nyilvánvalóvá vált számomra, hogy ellentétben az anyagországbeli politikai bürokrácia romantikus elképzelésével, a nyelv kérdése nem olyan fontos az emigránsok számára.⁶³ Arról van szó ugyanis, hogy számukra ez kommunikációs kérdés elsősorban, s nincs választási lehetőség, az angolt kell használni, hogy aztán otthon családi körben fenntartsák-e az anyanyelvet és használják-e a magyart, az már lehet tudatos választás kérdése, de a környezet és a mindennapok nyelve a befogadó országé lesz természetesen.

A nyelv azonban csak egyike azoknak a kulturális kódoknak vagy nyelvezeteknek, amelyeket egy ilyen alkalommal felhasználnak, hiszen éppen a kódok sokfélesége a legjellemzőbb sajátossága ezeknek a társadalmi eseményeknek. A plurikodalitás mellett pedig a többféle kód egyidejű használata⁶⁴ a jellemzője az ilyen eseményeknek.

A már említett ülésrend (a térelrendezés vagyis a proxemika kódja) és a két nyelvi kód (az angol és a magyar) mellett az estély során felhasználták még az ételek speciálisan magyar nyelvezetét, azonkívül a zene, a tánc és az énekkódokat, mint olyan kulturális nyelvezeteket, amelyeken az összejövetel 'magyar' jellegét adekvát módon kifejezhetik. Ezekről a különböző típusú kulturális kódokról külön-külön szólnunk a következőkben, s az elemző leírás azt célozza, hogy felismerjük/feltárjuk azokat a jeleket, amelyek a közösség vagy egyes tagjai az etnikus identitás jeleként értelmeznek. A szimbólum használatnak, illetve a jelképteremtésnek a mechanizmusairól kívánunk így valamit megtudni, annál is inkább, mivel az amerikai magyarság köréből nem rendelkezünk részletes 'szokás'-leírással.

A hivatalos program további beszédei és köszöntései gyors egymástutánban, rövid fél óra alatt hangzottak el, s ezeket a város polgármestere, a helyi magyarság legmagasabb közjogi méltóságot viselő tagja: Németh J. Péter, a járási főbíró és John Sabo, a William Penn Association nemzeti elnöke mondott. A rövid beszédek között „magyar” népdalokat énekelt egy nemrégiben kijött asszony,⁶⁵ aki egyben a Miasszonyunk templom vasárnaponkénti magyar nyelvű miséin volt az előénekes. A műsort közös ima (a Szent István templom plébánosának vezetésével) és a magyar himnusz elénekélése zárta. Megfigyelhető, hogy az ünnepek elején és végén a közös himnusz éneklés és ima visszatérő szerkezeti eleme az ilyen eseményeknek, valamint az is jellemző, hogy az evés hosszabb ideig tart, mint az ünnepi program. Ez utóbbi úgy értelmezhető, mint az emlékezés aktusa vagyis a szólásra emelkedők beszédeinek párhuzamos motívuma az volt, hogy a helyi magyarság fontos szerepére mutattak rá a városka életében, s büszkeséggel említették, hogy már egy évszázada járulnak hozzá a magyarok és utódaik a város fejlődéséhez szorgalmas munkájukkal.

Vegyük először az *ételeket*, mert kitűnt az estélyen megfigyelésekből és a résztvevők véleményeinek összegzése során, hogy ez volt a legfontosabb része az összejövetelnek. A menü⁶⁶ a következő ételekből állt:

HUNGARIAN BREADED CHICKEN	Magyar rántott csirke
TARHONYA GRAVY	Tarhonya szafttal
HOME-MADE SAUSAGE AND HURKA	Házi kolbász és hurka
APPLE RINGS-PEAS AND CARROTS	Almakarikák, zöldbab, sárgarépa
LETTUCE SALAD	Fejessaláta
BREAD AND BUTTER	Kenyér és vaj
HUNGARIAN PASTRY – COFFEE	'Magyar sütemények' = diós kalács, kávé

A 'magyar rántott csirke' csak az előretett jelző által különbözött az Amerika-szerte kapható Kentucky Fried Chicken-től, de a körítésként felszolgált hús-szósszal ízesített tarhonya már valami különleges, nem amerikai ízt jelentett. A hurkát és a kolbászt ott helyben, az előző napokban készítették és sütötték ki az épületben lévő konyhán. A húshoz felszolgált párolt almakarikák, zöldbab és sárgarépa már tipikusan amerikai körítések, nem is szólva a vajaskenyérről, ami a német etnikus érzés hatását mutatja. Érdekes, hogy a hasonló vacsorára visszaemlékező adatközlők által sokszor megemlített töltött káposzta (stuffed cabbage) most nem szerepelt az étlapon, viszont igaz, hogy a nemzeti ünnep (4th July) előtti hétvégén megrendezett *Ethnic Festival*-on en-

nek az ételnek volt a legnagyobb sikere, azonkívül a gulyáslevesnek, viszont az erősebben paprikázott pörköltfélék (a csirkepaprikás és a borjúpörkölt)⁶⁷ az etnikus konyha és vendéglátás magánszférájába húzódtak vissza.

Kétségtelen, hogy néhány etnikus étel azon dolgok közé tartozik, amelyek nagyon hosszú ideig összetartják a közösségeket. Nem véletlen, hogy a megszokott ételek ízére és készítésének módjára évtizedek múltán is emlékeznek, még olyanok is, akik később teljesen elszakadtak a szűkebb etnikus közösségtől.⁶⁸ Az emigránsok körében különösen a csaádi összejövetelek vagy a közeli barátok és amerikai sorstársak meghívása adott alkalmat a tradicionális (etnikus) ételek készítésére. A rendszeresen megtartott magyar estek, táncmulatságok, szüreti bál, és különösen a disznótoros vacsorák jól mutatják, hogy az ilyen társadalmi események egyik fő vonzóereje a magyaros ételekből álló menü volt. Ennek két oka is lehetett: egyfelől a hagyományos, illetve magyarnak tartott ételek közös elfogyasztása a csoport minden tagja számára a hagyományokba bekapcsoltság érzését kölcsönözte (mintegy megerősítette a közösségi érzés szálait), másfelől pedig a kívülállóak számára (más etnikus háttérrel rendelkezők számára) az identifikáció jelképei voltak. A paprikás koibász, a fűszeres hurka és más ételek (különösen a pörkölt és a gulyás – gulash) a magyarokat jelentő sztereotípiákká váltak. A fontos ebben a kulturális folyamatban az, hogy a magyar emigránsok maguk is felvállalták ezeket a sztereotípiákat, sőt közelítették az amerikai normákhoz az ételeket, vagyis kevesebb paprikával készítették a pörköltet, a csirkepaprikásból rántott csirke lett, és így tovább, vagyis az egyszerűsítés folyamán lesz valamiből etnikus jelkép, aminek végső soron már autentikusnak sem kell lennie.⁶⁹

A kultúrában a tárgyak szintén jelentéshordozó rendszerként működnek,⁷⁰ s a hagyományörzés egyik igen fontos és főként gyakori formája éppen a tárgyak segítségével valósul meg. A terepmunka során igen gazdag anyagot gyűjtöttem az emigránsok lakásainak belső (tárgyi) világáról, mert kíváncsi voltam arra, hogy milyen tárgyakkal öltöztetik fel lakásaikat, s ezek közül melyeknek van vagy lehet olyan tartalma, amely az etnikus tudatosság jelképe lehet.⁷¹ A tárgyak valóban képesek kifejezni az etnikus hovatartozás üzenetét, ezek közül is legszembeütőbbben a ruhaviselet. Az etnoszemiotikai irodalomban közhelyszámba megy megállapítása, hogy a 'népviselet' részleteiben és egészében is jelek jelentéseiben gazdag halmaz, méghozzá nyelvhez hasonlóan rendezett jelsorozat.⁷² Így válik érthetővé, hogy már a kezdetektől, az első magyar betelepülők idejéből való történet szerint a magyarokat csizma-viseletükről ismerték fel, illetve azonosították South Bendben. Később – mint már utaltunk rá – a szüreti bálokon külön tánc csoportok léptek fel a 30-as évektől egészen a hatvanas évek végéig, mégpedig egy igen jellegzetes, színes, otthon készített népviseletben.

Ez a viselet, pontosabban annak női változata, a magyar bálokon elfogadott estélyi ruhává lett. Több amerikai magyar lapban láttunk olyan képeket, ahol ebben a piros-fehér-zöld hangulatú 'népviseleti' ruhában pompáznak a hölgyek. A szoknya alján és a férfiak lógós ingujján vonul végig a nemzeti színű szalag.⁷³ Ennek a viseletnek a neve 'magyar ruha' volt az amerikai magyarság körében, s jellegzetes tárgyi kelléke volt az emigráns fesztiváloknak, s noha a valódi népművészethez nem sok köze van, mégis a nemzeti érzés jelképe lett, a magyarság külsődleges vállalása.⁷⁴

Az általunk látott Verhovay-estélyen már csak egyetlen középkorú hölgy viselt

ilyen ruhát, egy 56-os felesége, s a korábban rövid szoknya nála már hosszú estélyi szoknyává alakult. A magyar népdalokat előadó énekes asszonynak a ruháját népművészeti jellegű hímzés motívumok borították – valószínűleg a saját munkája. Napjainkra tehát az etnikus identitás ilyen nagyon is manifeszt vállalása úgyszólván teljesen háttérbe szorult. A mai fiatalok, nem úgy mint régen a táncegyüttes 'Harvest Dance Group' büszke tagjai, ma már nem tudnak azonosulni az előttük járt nemzedékek hagyományaival. Az a benyomásunk, hogy ők megpróbálják a maguk más típusú kapcsolataikat kiépíteni az óhazával és annak intézményeivel és alakuló kulturális életével.⁷⁵

A magyar összejöveletek egyik igen fontos kelléke volt a *zene*. Mégpedig a korai kivándorlók társadalmi-kulturális háttérének megfelelően a cigányzene. Már a század első felének South Bend-i tudósításai megemlítik, hogy több magyar cigányzenekar működött a városban. Így a húszas években Bangó József zenekara volt a leghíresebb, majd később fiai: Bill és Joe szolgáltatták a zenét, amikor meghívták őket zenekaraikkal, mert közben elköltöztek South Bendből.⁷⁶ A helyi muzsikások természetesen nem egyedül a magyarok kiszolgálói voltak, hanem meg kellett tanulják más etnikus csoportok zenéjét is. Így nyilatkozik erről két informátorom:

Kérdés: – Volt itt régen magyar cigányzenekar?

M. A.: – „Volt! Bizonyos mértékben még most is van! Nem cigányok... mi is a nevük? VARGO vagyis Varga ... és a tagok közül már nem mindenki magyar, de azért magyar nótákat muzsikálnak! Éppen valaki kérdezett engem, hogy cimbalomja van és a cimbalomját szeretné fölhangoltatni, és ezek a zongorahangolók közül egy sem tudja, és mindig visszautasítják! ... Szóval csinálnak még magyar muzsikát.”⁷⁷

„Régen volt itt egy Vargyas nevű zenekar, az magyar és lengyel nótákat tudott játszani. A mi lakodalmunkon is az játszott.”⁷⁸

A cigányzenekarok általában egy szóló hegedűsből, egy kontrásból, egy bőgősből és talán a legfontosabb az amerikai magyarok szemében, egy cimbalmosból állt. Ez utóbbi adta meg a ritmust, és ugyanakkor a játékos virtuozitása is megmutatkozhatott.

A William Penn évfordulós estélyre is a szokásnak megfelelően Chicagóból fogadtak zenekart, Ziggy Béla zenekarát – ez a banda már többször játszott a Verhovay-otthonban. Az est elején még nem volt baj, amikor még csak a 'népdal'-énekest, Lováknét kellett kísérni, meg az étkezéshez ún. 'hallgató'-kat játszottak. Később azonban, amikor (8.30-tól) a táncra került a sor, kiderült, hogy a zenekar nem tud igazán magyar tánczenét húzni. Egyáltalán nem cigányzene az, amit játszanak, cimbalmos helyett egy vak zongorista érkezett, aki inkább szalonzenét, jazz- és tánczenét játszott, az ötvenes-hatvanas évek slágereit, semmint magyarnótát. A bőgős-énekes egyetlen számot se énekelt magyarul. Így aztán nem csoda, hogy az est közönsége mélységesen csalódott, s nekem mint idegennek többen kifejezték szégyenkezésüket, hogy semmi magyar jellege nincs a zenének.

A primás próbálta menteni a helyzetet, és néha a kontrással kettesben játszottak, de az erősítés ellenére a teremben levő zaj elnyomta a játékukat. Ez volt a South Bend-i cigányzene vége. Az est szervezője így nyilatkozott erről:

Kérdés: – Mi volt a zenekarral?

F. W. – „Ez a cigány becsapott engem. Én őt ismerem már több mint 50 éve,

még fiatal ember vót. Sőt emlékszem, hogy vót a városban egy Oliver nevű hotel, ott találkoztunk először.

Ő mindig becsületes vót velem szemben. Most volt az első alkalom, hogy becsapott! Ő nem hozta el azt a zenekart, amire meg vót szerződötve! Többet nem fog jönni, az biztos. Először is cimbalmosnak kellett volna lenni – nem vót cimbalom. De például aki a bőgős vót, ott ordított, az nem is tudott magyarul!”⁷⁹

Így aztán érthető, hogy amint a zenekar elhallgatott, az egy asztalnál ülő baráti társaság tagjai azonnal elkezdtek magyarnótákat énekelni. Megszakításokkal, a zene szüneteiben, majd másfél órát énekeltek a saját örömeikre. Ennél az asztalnál egy házaspár kivételével (akik régi amerikaiak már ott született gyermekei) mind 56-osok ültek. A dalok között többnyire magyarnóták (szép számmal az Amerikában kiadott hanglemezekről Király Ernő-dalok), operettrészletek, néhány kuplé is szerepelt, régi stílusú népdal nem fordult elő, legfeljebb néhány új stílusú ének.⁸⁰

Érdekes volt megfigyelni, hogy a dalok megkeresésekor legelőbb a ritmusra emlékeztek, majd a szöveg jutott az észbe, s csak legvégül a dallam. A dalolást kísérő mutoztatások, gesztusok hibátlanok voltak, noha az intonálásról, az énekről ezt nem mindig lehetett elmondani.

A teremben több éneklő csoport nem volt, hanem inkább más asztaltól is átjöttek az 56-osok asztalához. Meg kell jegyezni, hogy a magyarnóta és népdal hallgatás a South Bend-i magyarság rendszeres programjai közé tartozik, ugyanis minden vasárnap délelőtt és délután egy-egy órás magyar nyelvű rádióadás van a helyi adón.⁸¹ Ez a kétórányi 'ismétlés' – mégha passzív hallgatást is jelent – sokban hozzájárul ahhoz, hogy a rossz zene helyett énekekkel szórakoztassák magukat az est résztvevői, vagy legalábbis egy kis csoport.

Hangulat bizony alig volt, táncolni se túl sokan táncoltak, általában 10-30 pár (a jelenlévő több mint kétszáz emberből). Ugy féltizenegy körül volt egy kb. 10 perces csárdás,⁸² amely előbb lassan kezdődött, majd gyorsabb tempóval folytatódott. Voltak, akik párban táncoltak – néhány házaspárt azonosítottam – volt egy 30-40 éves asszonyokból álló körcsárdást⁸³ járó csoport (akik korábban az ételek felszolgálásában segítettek) táncoltak, ugráltak a zene ütemére. A táncosok számára a csárdás egyik formája vagy inkább jellegzetessége az volt, hogy hatalmasakat dobantottak. Ezután a csárdástáncnak és az egész estélynek 3/4 11-kor vége szakadt.

Érdekes volt megfigyelni, hogy az interjúk során többen említették és régi fényképeket mutattak a 40-es-50-es évekről, amikről ők maguk is a szüreti tánc csoportok tagjai voltak. Őszintén hittek abban, hogy a népdal és a tánc jelentette számukra a kötődést a magyar kultúrához, szüleik, nagyszüleik kulturális örökségéhez. Ezek a South Bend-i fiatalok mind kivétel nélkül másod-harmad generációs magyarok voltak, akik már Amerika földjén születtek. Ők nem érzékelték pontosan, hogy egy romantizált tánc hagyományt vesznek át, egy leegyszerűsített csárdást és a 'középosztály' értékrendjét, amelyhez jól illett a cigány muzsika édes-bús melankóliája, a piros-fehér-zölddel ki-díszített nemzeti szín kosztüm.

Mindezek együttesen (a fűszeres, paprikás-borsos ételekkel) mint homogén jelképgyűjtemények szolgáltak az amerikai magyarság elkülönítésére más etnikus csoportoktól. A Verhovay-estélyen már sem a tánc, sem a cigányzene, sem a ruhaviselet, sem a nyelv nem volt igazán magyar, hanem csak nyomokban volt megtalálható a korábbi tel-

jesebb 'nyelvhasználat' emléke. Azt mondhatjuk, hogy az étel és az éneklés maradt meg a szélesebb közösségi használat szintjén.

Mégis kétségtelen, hogy éppen ezek a kódok szerepelnek leggyakrabban a különböző társadalmi események alkalmával, vagyis a zene, a tánc, a magyaros ételek, a 'magyar ruha'. Feltehetjük a kérdést: mi ez, hagyományőrzés, vagy inkább hagyományalakítás? Ugyanis ha például az amerikai magyar 'népviseletet' a 'magyar-ruhát' vesszük, akkor azonnal kiderül, hogy az a népszínművek színpadáról került a Harvest Dance Group-ok öltözőjébe, majd onnan az estélyi ruhák közé.

Vagy ha az ételt vesszük: az ízek homogenizálódnak, erejüket veszítik, közelítenek az amerikai ízléshez. Mégis mi a lényege a dolognak? Ugy tűnik, hogy nem az étel íze, hanem a társadalmi együttlét rítus végrehajtása (ritual performance)⁸⁴ a lényeges. Nem az étel minősége, hanem az étel azonossága és elosztása a lényeges. A fontos jelentést az együttes evés ténye hordozza, ennek a profán *communio*-nak is van jelképes jelentősége. Az ilyen típusú társadalmi események – fentiekhez hasonló leírásából – kiderül, milyen az általános szerkezete az ilyen ünnepeknek, milyen kódok együttesei alkotnak egy helyesen megszervezett (well-formed) estélyt, vagyis milyen az általános szerkezete egy társadalmi rítusnak, milyen egy táncestély az amerikai magyarok körében.

Azonkívül kiderül az is, hogy a közösség az ilyen társadalmi összefüggéseket sikeresen használja az egyéni és az etnikus identitás manipulálására, illetve egész egyszerűen karbantartására. A már említetteken kívül az együttes tánc és éneklés, beszélgetés és vicceselés, olyan stressz-szabályozó technikák, amelyek jól ismertek a folklórkutatók előtt (stress-reducing folk practices⁴⁰), amelyek az egyén emocionális egyensúlyát segítik elő.⁸⁵

Az egyén válasza az etnikus kisebbségi lét okozta társadalmi stresszre, egy olyan asszimilációs stratégia, amely minden eszközzel megpróbál kialakítani egy pozitív kisebbségi identitást. Ezt többek között éppen azáltal éri el, hogy részt vesz a különféle közösségi aktivitásokban (a klubéletben, a fesztiválokon, a felvonulásokon, a táncban, a piknikben, az adakozásban),⁸⁶ vagyis megpróbál kialakítani egy sajátos etnikus szimbólumokkal telezsúfolt univerzumot – ezt a folyamatot nevezhetjük talán a Berger-Luckman-i mű címének parafrázisával a *symbolic construction of ethnic reality*-nek.⁸⁷ A társadalmi rítusok fontos jegye (mint a legtöbb rítusnak), hogy rendszeresen ismétlődik, s ez az ismétlődés teszi lehetővé a közösség számára fontos etnikus szimbólumok újratermelését. S itt az ismétlés a fontos és nem a mikéntje – a részvétel fontosabb a vacsorán, mint az étel minősége (sokszor hallottam ezt a mentegetődzést a vacsorán), a táncban a social dancing a fontos, az éneklésben nem a dal vagy a szöveg, hanem az együttes éneklés, az adakozásban (money raising) pedig az adás gesztusa és a hozzájárulás, az etnikus szálak megerősítésének nosztalgikus érzése a fontos – mindezek együttesen magyarázzák az ilyen aktivitásban való részvételt.⁸⁸ Valójában az ott-lét (Dasein) a fontos, nem pedig a magyarkodás, a megjelenés a lényeges és nem a hogyan megjelenés, a táncolás és nem a helyesen táncolás, mert csak így válik érthetővé az, hogy az amerikai magyarok egyes kulturális kifejezőmódjai elszakadnak az ünnepektől és elszegényednek. Különösen azok, amelyek élesen elválasztják az embereket (ilyen pl. a ruha, az ülésrend, az ezzel összefüggésben a társadalmi helyzet, a nyelvhasználat), ezzel szemben máig nem veszített – vagy alig – erejéből az ételkód, az ének

és a tánc, mert ezek könnyen és egyenlően 'elosztható' szövegekkel állnak az egyén szolgálatára, vagyis az ünnepélyen az ünnepi rituálé során mindenki egyenlően részesül élvezetükből. A jelképes egyenlőség bizonyos fokig már az ott-léttel megvalósul, a bennelevés a közösségben adja az értelmét az ilyen társadalmi események megrendezésének.⁸⁹

ÖSSZEFOGLALÁS

Következtetések az etnikus jelképekről

A hatvanas évek második felében lángolt fel az etnikai tudatosság forradalma. Elentétben az ötvenes évek „olvasztótengely” szemléletével kiderült, hogy az Amerikai Egyesült Államokban élő etnikus kisebbségek — az emigránsok különböző népekből származó csoportjai — nem olvadnak be egykönnyen a fehér-angolszász protestáns többségbe. Nyilvánvalóvá vált, hogy nemcsak nyelvüket és vallási különállásukat őrizték meg évtizedekig, hanem szokásaikat, ünnepeiket és legfőképpen az ételek, az étkezés formáit. Vagyis az ún. „unmeltable ethnic” fogalma vált a kutatások egyik kulcsszavává. A kultúrák beolvaszthatatlanságának ténye először a kínai, japán és más keleti kultúrák szülőiteinél és leszármazottainál volt a legszembetűnőbb, de felfigyeltek az európai származású bevándoroltak különállására is.

Az etnikus öntudat felébredésének problémája olyan jelenség, amely nem korlátozódik Amerikára, a világon mindenfelé megtalálható, elég ha az írek, a baszkok, vagy legújabban az örmények és az észtek megmozdulásaira utalunk. E jelenség kutatása azért oly fontos, mert a mai világot értjük meg általa. Nem vitás ugyanis, hogy az „ethnicity” oly erős mozgatóerő, hogy egyesek már egyenesen „ethnic imperative”-ről beszélnek, vagyis, hogy minden ember szükségszerűen (kulturálisan mindenképpen) egy etnikus közösséghez kell tartozzon. Érdekes viszont — s az újszerű meglátás ezekben a kutatásokban — az, hogy az etnikus hovatartozás kifejezése a kultúra szimbolikus szférájába helyeződött át, s a jelképek választása a múlt, a hagyományok meghatározott részleteinek kiválasztása mindig a tudatos szelekció eredménye.

Vegyük közelebről szemügyre a *szimbolikus etnicitás*⁹⁰ fogalmát. Míg a korábbi kutatások az etnikus tudatosságot kifejezetten a 'munkásosztály'-ra jellemző viselkedésformaként írták le, addig az utóbbi évtizedben — a hetvenes évektől kezdve egyre nyilvánvalóbban — inkább az 'értelmiség' körében volt megfigyelhető. Az mindenesetre érdekes, hogy az etnikus öntudatra ébredés, noha részben a militáns (fekete és indián) mozgalmak békés fehér megfelelője volt, sokkal inkább a kultúra területén, az írásbeliség, az ünnepek, fesztiválok, társasági összejövetelek szintjén zajlott, semmint a gazdasági-társadalmi elnyomás elleni harc területén. Ez a jelenség több okkal is magyarázható. Az egyik nyilvánvalóan gazdasági természetű, a második világháború előtti évtizedek munkásmozgalmainak etnikus jellege eltűnt az utolsó évtizedben, a korábbi etnikus szomszédságok felbomlásával, vagyis a fehér népcsoportok felfelé irányuló mozgásával a társadalmi ranglétrán, eltűntek a szorító gazdasági problémák és az addig természetes összetartó kötelékek (mint a közeli lakóhely, közös templom, gyakori nyelvhasználat) a vegyesházasságok szaporodásával és a külvárosba való költözéssel az etnikus kapcsolatok meglazultak. Helyettük, mintegy pótlékként, de egyúttal ter-

mészetes emberi reakció gyanánt a közösségi lét biztonságot adó mindennapjaitól megfosztott egyén a közösségi hovatartozás érzését (éppen talán hiánya miatt) a mindennapi szférából az ünnepi (félíg-meddig a szakrális) szférába emelte, vagyis az ideológia szintjén éli át az etnikus hovatartozás érzését.

Mindehhez jól kiválasztott jelképekre, etnikus szimbólumokra van szükség, amelyek mintegy láthatóvá teszik az érzelmeket. A jelek által – mindegy most, hogy jelvényeknek vagy jelképeknek nevezzük őket – kinyilvánított etnikus hovatartás nem 'social stigma', hanem egy újfajta büszkeség forrása. A sokféle eredetű népet egybefogó (multietnikus) államok kebelén a kisebbségek számára az etnikus hagyományok továbbvitelének lehetősége ez. A szimbólumok, illetve a szimbolikussá növelt tárgyak, emlékek, gyűjtemények, így mintegy alkalmazkodnak az ipari társadalom adta (kényszerítette) lehetőségekhez. Az etnikus érzések ápolásához ezen a fokon még igazi közösségi élet sem szükséges, elég csak néha, ünnepi alkalmakkor összejönni. Továbbá elég a valamikori óhaza kultúrájának néhány elemét átmenteni ahhoz, hogy az új, idegen kulturális környezetben, a régi hagyományok jelképeként értelmezve mintegy újratermelődjének.

S itt az újratermelés fogalmára helyezjük a hangsúlyt, ami a hagyományörzés folyamatosságra koncentrál, szemben az új elemek túlsúlyának hangoztatásával, ami az elkerülhetetlen beolvadást jósolta.

Az etnikus öntudat újratermelése tehát nem társadalmi szinten, sem nem gazdasági téren zajlik, hanem az intellektuálisan megélt szimbolikus viselkedésminták formájában. Különösen jellemző ez a másod-, de méginkább harmadik generáció tagjaira, s a magyarok jelentős része a mai Amerikában ehhez a csoporthoz tartozik. Ez az emocionálisan átélt etnikus kötődés erősen valószínű, hogy ebben a szimbolikus formában még sokáig fennmaradhat. Elég néhány intézmény (gyűjtemények, vagy múzeumok) és néhány aktív közreműködő (például tudósok, akik a fennmaradt dokumentumokat tanulmányozzák) ahhoz, hogy időről időre feléledjen az etnikus kisebbségek öntudata. Véleményem szerint nem annyira az etnikus tudat újraéledéséről van itt szó, hanem a kultúra belső önmozgásának egyik dialektikus formájáról, egy olyan jelenségről, amely a hagyományt, mint a közösség kollektív emlékezetét értelmezi, melynek segítségével az egyes ember megéri a múltat, cselekszik a jelenben és tervezi a jövőt.

JEGYZETEK

1. „The future of anthropology lies largely in urban research” vö. Foster G. M.–Kemper R. V. (eds.) 1974: 17, azonkívül Gustavsson A. T. 1983.
2. A saját kultúra vizsgálatáról, Messerschmidt, D. A. (ed.), Kottak, C. Ph. (ed.) 1983, Spradley, J. P.–Rynkiewicz, M. A. (eds.) 1975, valamint Fél Edit 1983.
3. Spradley J. P. 1980: 61: „the more you know about a situation as an ordinary participant, the more difficult it is to study it as an ethnographer.”
4. E sorok íróját például az ötödik hónap közepén kezdték megszólítani a South Bend-i magyarok és meghívni egy-egy beszélgetésre, interjú készítésre! Ez kapcsolódik ahhoz a problémához is, hogy ki választ kit – a néprajzos az alanyokat vagy fordítva?! Nem is szólva arról, hogy a helyi segítőkész emberek – a legtöbb esetben a legjobb informátorok egyike, maga is aktívan részt vesz a munkában, további informátorokat szerez, s munkáját nem is lehet, de nem is szabad visszatartani.

5. Vö. Wengle, 1984: 225.
6. „Mindmáig az antropológiai kutatásban, de különösen a hazai etnográfiában meglehetősen ritkán fordult elő, hogy a személyes véleményt, a gyűjtő szubjektív megjegyzéseit *horribile dictu* kérdéseit! belevették volna a beszámolóba, vagy a leírás részének tekintették volna! Mindez tudománytalannak tűnt, sőt ízléstelennek, pedig az elkészülés folyamatának pontos ismerete fontos információkat tartalmaz a végeredmény értékelése szempontjából (hogy triviális hasonlatokkal éljek, nem elég ismerni az ételhez valókat, az elkészítés módját is, a helyes sorrendet is ismerni kell). – A saját véleményt – terepen tett közvetlen megfigyelést is bele kell szőni a leírásba!” – (Részlet a terepmunka-naplóból.)
7. Myerhoff B.–Ruby J. 1962/18–19: „The anthropologist, as a data-generating instrument who must also make explicit the process by which he or she gathers data, is an integral part of the final product: the ethnography. – The anthropologist must take his or her behavior into account as data. The examination of the form in which ethnographic data are reported also becomes a reflexive act...”
8. Vö. Schütz, A. 1966: 117. szerint a kérdéssel már megváltoztatjuk a valóságot. Vö. még Gadamer, H. G. 1984: 259–264.
9. Rouch, J. 1978: 8: „... ethno-dialogue which appears to me to be one of the most interesting angles in the current progress of anthropology.”
10. Ezeket a kérdéseket aztán megkérdeztem a washingtoni magyar konzultól, Sándor Istvántól.
11. Langness, L. L. 1965; Langness L. L.–Frank G. T. 1981.
12. Dégh L. 1976: VIII. – vö. még Emléklül hagyom... 1974, Berényi 1975.
13. Myerhoff, B. 1982: 106.
14. Tedlock, O. 1982: 160.
15. Schütz, A.–Luckmann, Th. 1984: 272.
16. Schütz, A.–Luckmann, Th. 1984: 269–271.

Magyarok és amerikaiak (Pusztafalu)

1. A pusztafalusi televíziónézési szokásokról lásd Erdélyi Ildikó 1980, valamint Barczy Magdolna 1980.
2. Lásd erről az 1979-ben készített dokumentumfilm interjú anyagát.
3. Gönyey Sándor, Tagán Galimdzsán és Szendrey Ákos egy-egy tanulmányt tettek közzé kéthetes gyűjtőútjukról a Néprajzi Értesítőben.
4. Gönyey Sándor 1939: – különösen a 124–125. oldalon és a 8. és 9. ábrákat, valamint a 28. és 29. ábrákat.
5. Szendrey Ákos 1939: 158.
6. „Pusztafalu – 1979”. – Rendező: Szakály István. tudományos tanácsadó munkatárs: Hoppál Mihály (etnográfia) és Mátyás Aliz (szociográfia). Magyar Televízió (6x50 perc) fekete-fehér, 16 mm, kétszalagos kópia.
7. A Gyöngyösbokréta-mozgalomról lásd Paulini 1937, valamint Hoppál 1987a, ahol a pusztafalusi vonatkozásokról is részletesen szólnak.
8. Fejős Zoltán 1980: 299., különösen a 31. lábjegyzetben. A faluban mindmáig élénken él a kivándorlás emléke, és a helybeliek pontosan meg tudják mondani, hogy mely házak épültek a kivándoroltak által hazaküldött pénzből.
9. Falvay Károly 1948 decemberében Molnár Istvánnal együtt készített filmfelvételt a táncokról a községben – vö. Molnár István 1953.
10. Részletesen lásd Molnár István 1953.
11. Vö. Magyar Kálmán–Magyar Judit 1981a, 199. oldal alján lévő kép a pusztafalusi együttest mutatja egy másik találkozáson.
12. A fesztiválokkal kapcsolatban erre a jelenségre hívta fel a figyelmet Fejős Zoltán–Hoppál Mihály–Niedermüller Péter 1982. tanulmánya.
13. Hoppál Mihály 1981.

14. Dégh Linda 1980b: 259... „for the masses the homogenized identity symbols are far more attractive...”
15. Singer M. 1978: 207.
16. Dégh Linda 1980b: 282.

Amerikai magyarok (South Bend, Indiana)

1. Vö. 1970 *Census of Population*. Vol. 1. Part 16: 610. – egészen pontosan 5348 személy.
2. Hajdú Vendel 1932: 20.
3. Detzler, J. J. 1959: 41. – idézi a *Census Reports* megfelelő kötetét: *Twelfth Census of the United States taken in the Year 1900 Population*. Part I: 747–749.
4. Golden Jubilee Album 1932: 25.
5. Kontra Miklós–Nehler, G. L. 1981: 108.
6. Scherer, D. 1975: 20. – A segélybizottság tagjai voltak: Kertész István professzor, Nyikos J. W. bíró, Msgr. John S. Sabo, Msgr. E. Peterson–Péterfy katolikus plébánosok, Kalabányi István református tiszteletes, Lukács Júlia, Bruckner Ede, Auer József, Királdi Lajos és Frank Wukovits. – (Fénykép található az összegyűjtött segélycsomagokról és a bizottság munkájáról, in: 50th Anniversary of the William Penn Fraternal Association – Branch 132–V. South Bend, 1969. c. albumban (az oldalak nincsenek számozva!) (15 000 dollárt gyűjtöttek és osztottak szét az érkezők között, személyenként 50 dollárt. – F. Wukovits közlése – vö. 54. sz. tekercs).
7. Vö. Kontra Miklós 1984.
8. Az 1982-ben kiadott South Bend (és környéke)-i telefonkönyvből kigyűjtött magyar családnéveket. A lista első húsz neve a következő: Horváth (176), Németh (109), Tóth (65), Molnár (65), Varga (33), Farkas (31), Kovach/Kovács (35), Barta (23), Kish/Kiss (24), Pintér (20), Szücs (18), Kocsis (15), Szalay (15), Bálint (14), Török (12), Vida (14), Deák (12), Balogh (11), Herczeg (10).
9. Az egyik ilyen címtár – Bocskay 1972 – kb. 1800 chicagói (12–30. old.) és vagy 1500 South Bend-i magyar család címét közli (uo. 57–71. old.). – Azonkívül minden városnak megvolt egy pontos címtára, amely tartalmazta az egyes családok címét és egyéb adatait – vö. az 54. sz. kazettán Wukovics Ferenc elmondta, hogy 1937-ben a magyar hangzású neveket kigyűjtötték és 8000-re tették a magyarok számát.
10. Scherer, D. 1975: 9. Az amerikai kutatónő „Little Budapest”-et említi, míg nekem a magyarok „Kis South Bend”-nek nevezték a magyar szomszédságot. – „Ez volt a legszebb része a városnak, mert a magyarok büszkéek voltak a kertjükre, büszkéek voltak a virágaikra, és szépen tisztán tartották...” F. W. 654.
11. A Tóth State Bankot 50 ezer dollár alaptőkével 1921-ben alapították. Elnök: Frank Lassu, al-elnök: T. Drobny; pénztáros: George Tóth, segédpénztáros: Wilma Sabo, titkár: Joseph J. Kovács volt.
12. Lásd *The Golden Jubilee of St. Stephen's Parish in South Bend (1900–1950)*. South Bend: City Life Publ. 1950. – A kisváros magyarjainak vallási életéről elkészült egy terjedelmesebb tanulmány: Hoppál 1988.
13. Emlékkönyv ... 1932: 31–39. a két római katolikus hitközség történetéről (magyarul és angol nyelven) összefoglaló. Azonkívül 1950-ben megjelent a „Szent István Hitközség aranyjubiléuma” c. album (lásd a 12. sz. jegyzetet).
14. Kalabányi István 1932: 40–44. – Csak párhuzamként idézem Török 1978: 40. szerint: „1910-ben már 1046 jóléti társulat és 500 másfajta egyesület színesítette a magyar kolóniákat.” – Vö. még Hoffmann Géza 1911: 351. South Bendben 1910-ben 13 egylet volt!
15. Cius, L.: Magyar community 100 years old – „Boy in the big boots’ tells of coming here with first Hungarians.” In: *South Bend Tribune* (Sunday October 3) 1982. – Vö. még Hajdú Vendel 1932: 48.
16. Kemény György: South Bend-i köszörűsök. In: Berko, D. G. 1910: 247.
17. Emlékkönyv... 1932: 50.
18. Hajdu Vendel 1932: 51.

19. Vö. Emlékkönyv... 1932: 52–53. – Az akkori tisztségviselők fényképét lásd az 52. oldalon, a női egyesület vezetésének fényképe az 53. oldalon található.
20. Az egyesület vezetését – s ez a többi egyesületre is jellemző volt – elnök, alelnök, pénztárnok, jegyző, titkár, pénztári ellenőr, bizottsági tagok és beteglátogatók, rendszerint kettő alkotta. Fényképük megtalálható az Emlékkönyv... 1932: 55–57. oldalán.
21. Scherer, D. 1975: 12. „Munkás Otthon, or Workers Home which was the social and organizational headquarters for the radical (some said Communist) Hungarian laborers who left Hungary in 1919 when its leftist government collapsed. This group first met in the Washington Hotel on Scott and South Streets and later had its own building, called Hoffer's Hall in the 1200 block of Colfax Avenue.”
22. A South Bend Tribune 1982. okt. 3-i számának 5. oldalán látható a lebontásra váró Magyar Ház 3161 S. Chapin Street fényképe. 1968-ban rombolták le az épületet – alapköve ma a Chapin Street és a Western Avenue sarkán található.
23. Jellemző, hogy a sok jó adatot is hozó egyik helytörténetíró a legrosszabb kliséket is beleveszi a South Bend-i magyarokról szóló munkájába – vö. Scherer, D. 1975: 25. „Theatre has played an important role in the lives of the Hungarians. This began with pageantry and plays performed in connection with church festivals in the old country and developed into a regional enjoyment of plays and operettas. The South Bend Hungarians were enthusiastic enough about Hungarian theatre to want to continue it in the New World. The Hungarian societies, organizations, and churches often put on, or allowed to be produced on their premises, plays, operettas, and musical reviews in the Hungarian language. The *Magyar Haz* was the setting for many plays produced by the Hungarian Community. The Hungarian young people were the volunteer actors and the productions were performed on Sunday afternoons. Sometimes each play would be performed three times: at Magyar Haz, at St. Stephens, and at Our Lady of Hungary. Most were musical melodramas or comedies, with much singing and several soldier characters called Hussars. These productions were lavishly costumed. The scripts were ordered from Hungary. In addition to local Hungarian theatrical companies, traveling Hungarian performers would play at the Magyar Haz–Gypsy orchestras, famous vocalists such as Shari Fedak and Ernest King (Király Ernő) and theatrical troupes. The singers would often perform each number in a dramatic setting, similar to today's night club act. This type of dramatic presentation was immensely popular with South Bend Hungarians.”
24. Fennmaradt a színházterem vasfüggönyének képe, melyen a régi Chapin utca látható a *South Bend Tribune* c. újság 1982. okt. 3-i számának 4. old. alján.
25. A South Bend-i lett a 132-es számú „fiókosztály”. Vö. *Verhovayak Lapja* XIX: (1936): 2: XV. old., valamint a Kossuth Hall (820–822 West Indiana Avenue) képét lásd uo. a 74. oldalon.
26. A terepmunkám első napján éppen egy születésnapra toppantam be, a jelenlévők elmondták, hogy az ilyen típusú összejöveleteket rendszeresen megtartják a dípi társaság tagjai. Idézet egy 56-os emigráns önéletrajzából: „... Akivel én dolgoztam, azoknál valakinek születésnapja volt, vagy házassági évfordulójuk, nem tudom pontosan, de hivatalosan voltunk mink is a feleséggel...” – P. J.: *Igaz hű feleség* című (Kézirat 9. old.).
27. Mi a „magyaros” (hungarian food) az amerikai élet kontextusában. Lásd erről részletesen Schuchat, M. G. 1971.
28. Több fényképet láttam ezekről az eseményekről a családi fényképalbumokban, sőt egy kisfilmet is T. F. birtokában, aki egyébként híres máig jóízű hurkáiról és az általa készített paprikás kolbászáról. – Riport: HA84 – MH – C11 sz. kazettán.
29. A kutató antropológus is ilyen váratlan vendégnek számított, és legalább 4-5 helyen kínáltak a háznál készített (füstölt) disznóságokkal, kolbásszal, szalonnával.
30. Scherer, D. 1975: 28. „The pork suppers, which were held in November, were one of the major Hungarian social events. About a week before the event, two large pigs were slaughtered. The Hungarian women work for a week preparing for the dinner by rendering lard and making blood, garlic and rice sausage. The menu, served family style, consisted of pork chops, sausage and stuffed cabbage. The crowd could number 200 people and a Gypsy orchestra played gay music to add to the festivities. Pork suppers are still held at the Wm. Penn Fraternal Association.”

31. Kazetta No. HA84–MH–C10. 2. oldal. – Adatközlő N. L. South Bend-i születésű magyar.
32. Kazetta No. HA84–MH–C48. 0. oldal. – Adatközlő B. T. – a farm ma is megtalálható a család birtokában a State Road No. 2. mentén.
33. Kazetta No. HA84–MH–C54. – Adatközlő: W. F.
34. Schrerer, D. 1975: 29. – „The Hungarian community picniced almost every summer Sunday afternoon. Young and old would ride out to the end of the street car lines and then walk to Bokor's Grove (on the Crumstown Hwy.) or Shady Grove (off Western Ave), or the woods on Portage, or Muessel Grove. There were many stables in South Bend, and for special occasions the young people would rent horses and/or buggies to drive out to the picnics. A Gypsy orchestra would play for the dancing. Hungarian food and wine were sold to add funds to the sponsoring organization's treasury. A typical picnic menu would include homemade goulash, strudels, kiflies (cookies), and kalacs (coffee cake). These picnics were the Hungarian community's opportunity to socialize.”
35. Kazetta No. HA84–MH–C8. Adatközlő: T. F., vö. még Dégh Linda 1968–1969, a Calumet Region magyarjainak piknikjeiről.
36. Kazetta No. HA84–MH–C10. 2. oldal. Adatközlő: N. L.
37. Nem véletlen, hogy egy amerikai kutató az egész szüreti mulatság sorozatot a fesztivál jelzővel illeti – hiszen a kívülálló szemlélő számára ez a színes kavalkád a magyar etnikus demonstrációnak hatott. Vö. Scherer, D. 1975: 27–28.” „The Harvest Dance or the Grape Harvest Festival is one of the most picturesque traditions which the Hungarians brought with them to South Bend. Usually each church or social organization would have its own dance in October. For a month in advance of the celebration one of the more experienced dancers would teach a group of young adults the intricate steps of the Hungarian dances. Elaborate costumes were made by hand for the event. The wide sleeves of the man's shirt were decorated to match those of his female partner's skirts in bands of ribbons in the Hungarian colors: red, white, and green. The girls would wear very full white skirts trimmed in ribbons and red bodices. The boys would wear loose-sleeved shirts, wide brimmed hats, and either loose white culottes (gatyá) or dark britches tucked into high black boots (csizma). On the evening of the Harvest Festival, the ahl would be decorated with bunches of grapes, apples, and pears strung on wires. There would be an elaborate centerpiece made up of fruit and wine, which would be raffled off at the end of the evening. The costumed young people would perform their fancy dances for the watching adults. The watchers would try to steal the bunches of grapes from the ceiling, and if they were caught by the dancers in the act of theft, they were fined. (Games of this increased the performances were overn everyone danced slow and fast *csardas* to the music of a Gypsy orchestra.” – A Wukovits Mihály vezette táncegyüttes fényképe megjelent a *South Bend Tribune* 1982. okt. 3-i számának 5. oldalán.
38. Kazetta No. HA84–MH–C8. Adatközlő: T. F. és N. A.-né. Mindketten 1956-os menekültek, vagyis ők már a „szokás” hanyatlását látták.
39. *Városi Élet (City Life)* Friday, January 2, 1953. XXXIII. évfolyam 52. szám első oldalán (lásd képek).
40. *Városi Élet (City Life)* Friday, November 28, 1952.
41. Uo. *Városi Élet (City Life)*.
42. 1984 nyarán az Amerikában turnézó és a közeli Chicagóban is fellépő, úgynevezett Magyar Állami Népi Együttes már nem állt meg South Bendben.
43. A gyűjtés során birtokomba jutott egy több, mint 500 magyarnóta szöveget magába foglaló kéziratgyűjtemény – G. L. ajándéka, amely az összes általa ismert nótákat és néhány népdal szövegét tartalmazza.
44. Vö. Emlékkönyv... 1932 (Golden Jubilee Album 1932), Szent István ... 1950, 50th Anniversary 1959.
45. Hungarian-American 1982, Centennial Jubilee... 1982, Diamond Jubilee... 1984. – Az évfordulós kiadványok elemzésére még visszatérünk a kutatás feldolgozásának egy későbbi szakaszában.
46. Lengyel Emil 1948: 160.

47. Az alapítás évszámát különbözőképpen adják meg az amerikai kiadványok, találkoztam az 1886-os évszámon kívül 1888 és 1899 említésével is. Vö. 50th Anniversary... 1959 album végén.
48. Vö. Tarcai Lajos 1936: 59. Verhovay Gyula „... szereplését a kassai jogakadémián azzal kezdte, hogy egy zsidó diákot vett pártfogásába egy előkelő diákkal szemben, aki minden ok nélkül arcul ütötte a zsidó diákokat” – ezt a kis epizódot azért idézzük, mert a szakirodalomban elterjedt a nézet, hogy Verhovay antiszemita volt! Vö. Lengyel Emil 1948: 160, valamint Puskás Júlia 1982: 225.
49. Piványi Jenő 1944: 20–21.
50. Tarcai Lajos 1936: 60. „E határozat nem csorbított a Verhovay Segély Egylet magyar jellegén, nem csökkentette a magyar érzés lankadatlan erejét, de felemelte a Verhovay Segély Egyletet az emberi testvéri gondolat tiszta fényébe, amely a bányák mélyén, a műhelyek zakatoló munkájában érelődik meg, ahol a munka a közösségnek folyamatában a nyelvi és faji különbségek, sőt még az ellentétek is eltűnnek.” Vö. ezzel szemben Puskás Júlia 1982: 225. oldalon a 7. sz. lábjegyzetet.
51. Tarcai Lajos 1936: 61.
52. Vö. 50th Anniversary... 1959 (végén) – a Rákóczi egyletről és megalakulásáról lásd Puskás Júlia 1982: 229. A kisebb magyar egyesületek beolvadásáról a nyolcvanas évek legelején és a *Catholic Knights of St. George* nevű német segélyegylet csatlakozásáról lásd Stelkovits A. J. 1984: 35.
53. Petersson, E. G. 1984: 33.
54. Vö. *South Bend Tribune*, Monday, April 23, 1984: 16. old. a szervező bizottság fényképével, amelyen a következő tagok láthatók: Leslie Baumgartner, Goldie Pal, Frank J. Wukovits Sr., Virginia Harper, Monsignor Elemer Peterson. – Magam azon a héten Pál Arankaéknál laktam, és Peterson-Péterfy atyával rendszeresen konzultáltam az előkészületekről, s így közvetlenül megfigyelhettem, hogy mennyi idejüket foglalta le az estélyi előkészítése. Szíves segítségükért ezúton külön köszönetet mondok, továbbá megköszönöm Frank Wukovitsnak és Virginia Harpernek (szül. Szigety) a velem való beszélgetést.
55. Vö. Diamond Jubilee 1984: 22–23, hasonlatos a felépítése a magyarok letelepedése 100 éves fordulójára rendezett ünnepi bankett rendező bizottságának. Vö. Centennial Banquet... 1982: 16–17.
56. Egyetlen konkrét példát említve, ha összevetjük az 1932-ben megjelent Golden Jubilee Album 110. oldalán található felsorolást „a South Bend-i magyarság itteni letelepedésének 50 éves jubileumi emlékünnepejét rendező bizottsági tagok névsorá”-t, a Diamond Jubilee Committee névsorával, illetve a két kiadványban található nevekkel (hirdetőikkel), akkor kiderül, hogy néhány család neve ötven év után is szerepel (Német Péter, Zahorán, Szigety, Keresztes, Kovach). Azt is nyomon lehet követni, hogy miként változik a családnevek írása, nem is szólva a keresztnevéről. Ezek az adatok mind-mind a társadalomtörténeti változások nyomkövetésére adnak lehetőséget.
57. 1984-ben a hirdetések és az értük járó adományok begyűjtése Joseph Pál feladata volt. Mivel náluk laktam, jól láthattam, hogy ez nem kis feladat volt – ezúton mondok köszönetet neki és kedves feleségének, hogy élvezhettem vendégszeretetüket. A hirdetések egy tipikusan amerikai adatbázist jelenthetnek a gazdasági antropológiai kutatás számára, a városi etnográfián belül.
58. Diamond Jubilee 1984: 21 és Centennial Banquet 1982: 15. – vö. még 50th Anniversary... 1959-ben a programot, ami teljesen megegyezik ezekkel!
59. Diamond Jubilee... 1984: 20. – A két évvel korábban, a 100 éves évfordulás kiadványban megjelent szövegnek ez az újabb változat igazi szövegvariánsa – Centennial Banquet... 1982: 14: „In this small and modest way we say thank you to all of you as we extend our appreciation and gratitude to all the members of the various committees who worked so hard and to our Patrons who contributed to the success of this jubilee celebration.
You will find many names printed in this book but also let us pause and remember the „usung heroes” of the past, men and women who in their undaunted pioneer spirit left their

homeland and were led by the vision of a better world for which they worked so hard. May their blessed memory live for ever in our hearts.

This book intended to be not only a souvenir, a reminder of the past but also an inspiration for the future. – Frank J. Wukovits Sr.

60. Vö. Dundes, A. 1980: 69–85.
61. Részlet a gyűjtési naplóból: „Pénteken este (27-én) 6 órakor Joe-val és Goldie-val elmentünk a Verhovayba segíteni az előkészítésben. Kb. 8 asszony volt ott, meg vagy 5 férfi, 2-3 gyerek, a Mr. Wukovits és menyje, Baumgartner nevű asszony, meg Egyházi Márta, Virginia Harper egy harmadgenerációs magyar fiatalasszony (szül. Szigety – megbeszéltem vele egy interjút május végére). Szépen megterítették: fehér papír abrosz, váltakozva piros-fehér-zöld szalvéták, az evőeszköz egy része még igen szép ezüst vagy inkább alpakka evőkészlet (bele volt írva, hogy Verhovay), a színpadon egy magyar zászló (a régi címerrel!) és egy amerikai zászló. A falakon vesszőből font koszorúk, nemzetiszín szalaggal és piros és zöld krepp-papír szalagok az asztalok oldalán.”
62. A rövid beszédek közül Frank Wukovits beszédét sikerült megszerezni, melyért és az általa adott adatokban gazdag interjúért ezúton mondok köszönetet.
63. Máshol és mások által végzett kutatások is megerősítik ezt a megítélésünket – vö. G. L. Gold és R. Paine bevezetőjét a Gold, G. L. (ed.) 1984: 8. „... language is more important to the mother country as a criterion of inclusion or exclusion than it is to the immigrant minority.”
64. A plurikodalitásról lásd: Hoppál Mihály 1979.
65. L.-né az emigránsok legújabb kis csoportjához tartozik, amelyik az 1960-as és 70-es években érkezett South Bendbe. Fiatal korában egy nemzetiségi (sokác) zenekarban sokat énekelt, így az általa énekelt népdalok nem tartoztak az igazi magyar népdalok közé, többnyire magyarnóták voltak, arról nem is szólva, hogy kis balalajkaszerű pengetős – jelképesen délszláv hangszeren kísérte saját énekét, természetesen a Ziggy Béla zenekara is kísérte.
66. Diamond Jubilee 1984: 20. – Összehasonlításképpen a Centennial Banquett (1982: 14) étrendje a következő fogásokból áll: Stuffed Cabbage (= töltött káposzta); Home made Sausage and Hurka (= házi kolbász és hurka); Parsley Potatoes (= petrezselymes krumplics); Lettuce Salad (= fejesaláta); Hungarian Rye Bread (= magyar rozskenyér); Hungarian Pastry (egy másik kiadványban valamivel részletesebben a diós kalács – Hungarian Nut Pastry Deligh szerepel, de van egy Hungarian Strudel Pastry is ugyanott.) Ezúttal diós kalácsot jelölt ez az általános „magyar sütemény” elnevezés!
67. A terepmunka során volt egy olyan hét, amikor a vendégségek során négyszer kaptam paprikás csirkét, mint a nagyrabecsült külföldi – s még hozzá magyar – vendégnek kijáró 'nemzeti' eleddel. – A pörköltfélék (stew) fontosságára felfigyelt a magyarországi és az amerikai magyar étkezést összehasonlító tanulmányában Molly Schuchat (1971, vö. ott az Appendixben idézett példákkal).
68. Egy, a South Bend-i közösségtől régen elszakadt magyar származású asszony önéletírásában olvashatjuk, ahogyan visszaemlékezik a nagyanyjától tanult magyar ételekre és büszkén említi: „As it is known, the true 'Magyars' are famous the world over for their elegant food.” – Vö. Gabriella E. Andrews: *For-get-me-nots of yesteryears*. (Manuscript 1983, p. 9.) – Lásd még a South Bend-i magyarok jelesebb ételeinek felsorolását in Scherer, D. 1975: 30.
69. Hasonlóan látta és fogalmazta meg ezt Molly Schuchat 1971: 147: „Food practices join and interwine to become one of the most accessible and still one of the most evocative symbols of tradition. Food practices demonstrate, also, the changing forms of ethnicity from the limitations of localism to a deliberate choice of patterns of remembering and sharing. Practitioners of ethnic cookery have developed substitutes or significant modifications, which are acceptable because the use of the food so presented is symbolic. Therefore one does not have to be authentic to be ethnic.”
70. Vö. Barthes, R. 1968: 29.
71. A terepmunka során több mint 1000 fekete-fehér fényképet és 500 diapozitívot készítettem. Ezeknek az elemzését külön tanulmányban végezzük el – a bemutatás egy része: Hoppál 1989.
72. Vö. Bogatyrev, P. 1971.

73. Lásd a Hungarian-American Centennial Celebration díszestélyéről szóló képes tudósítást – in: *South Bend Tribune*, Monday, October 18, 1982. Mrs. Maryann Pairitz és veje James Bollinger láthatók magyar ruhában.
74. Dégh Linda 1979: 3 hasonló megfigyelést tett a békevári és az árpádihoni (Dégh L. 1977–78: 122) magyarok körében: „The costume, commonly known as *magyar ruha* (Hungarian dress), a characteristic ingredient of emigrant festivities, is no folk art. It is an important symbol of patriotism...”
75. Így például – ha nem is South Bendben – de más amerikai nagyvárosokban a hazai táncmozgalom lemezei közismertek, és a magyarnóta helyett a régi stílusú népdalok éneklése hódít híveket, s a táncban is az eredeti néptánc, ahogy azt pl. Magyar Kálmán és Judit tanítják.
76. Scherer, D. 1975: 26. – vö. a Városi Élet hirdetéseit.
77. Vö. kazetta HA 84–MH–C51 az első oldal végén.
78. Vö. kazetta HA 84–MH–C10. – A zenészek neve Julius Vargo és Steve Bokor.
79. Vö. kazetta HA 84–MH–C54. – A zenekar 1000 dollárt kapott.
80. Az amerikai magyarok népdaléneklésével kevés tanulmány foglalkozik. – Vö. Ware, H. 1916, valamint Erdely Stephen 1964, 1968, 1978. Az énekelt dalok között előkerültek olyan új stílusú népdalok, mint a „Ritka búza, ritka árpa, ritka rozs” (Thin beary, thin weat, thin rye), Az a szép, az a szép, akinek a szeme kék” (Pretty is whose eyes are blue), „Amott legel, amott legel”, „Sárga a csikóm, sárga a nyereg rajta”. – Hasonló jellegű repertoárról adott hírt Árpádihonból Dégh Linda 1978–79: 127. Sajnos a teremben lévő hatalmas zaj nem tette lehetővé az éneklés felévelését – néhány fényképet készítettem az éneklést kísérő gesztusokról.
81. Magam többször részt vettem a szomszédok társaságában T. F.-éknél a vasárnap délelőtti rádióóra meghallgatásán. A délelőtti műsort Lukács Vendel és Júlia, míg a délután Péterfy-Peter son tiszteletes és Frank Wukovits szerkesztik. (Mindkettőről készítettem magnetonfelvételeket.)
82. Scherer, D. 1975: 27: „Dancing of the *csardas* and other couple dances at almost all celebrations and outdoor summer picnics. The mixed dances of men and women combine graceful dignity with fiery rhythm. The men's dances emphasize a proud military bearing with the rhythmic movement of the legs often accentuated by the use of spurs. The emphasis in the male dancing groups is on display of individual virtuosity with variations of traditional steps being performed. Currently, the only Hungarian dancing in this community is done by trained groups of little children who have performed for many years at the St. Anne's Festival held each July at Our Lady of Hungary Church. There is a possibility that an adult group of Hungarian dancers may soon be formed to perform some of the traditional Grape Harvest Festival dances.” – Vö. még Kürti László 1981: 10.
83. Vö. Kürti László 1981: 11: „It is clear, then, why there are no indigeneous peasant dances in the dance repertoire of the immigrant community, and only fragmentes and romanticized dance tradition could survive. Those middle and upper classes, who were in large ignorant about the traditions of the lower classes, only fostered their own ideology of what 'Hungary' and 'Hungarian' is all about. A few spicy dishes, the tri-colored costume, the eternal gypsy music and the simplified or 'middle-classish' csárdás, were substantial symbols for expressing their Hungarianism. This, in turn, supplied the immigrant community with a unified and homogeneous value standard through which 'we' and 'they', and Magyar and American could have been separated and maintained as such. This idea proved to be vital, for it has served almost five generation of Hungarian immigrants.”
84. Goffman, E. 1959: 32: „... performance ... all the activity of an individual which occurs during a period marked by his continous presence before a particular set of observes and which has some influence on the observers...”
85. El-Shamy, H. 1972: 13. „Stress-reducing folk practices.”
86. A pénzgyűjtés igen fontos funkciója az amerikai társadalmi eseményeknek – talán még azt is megkockáztathatjuk, hogy a legfontosabb célja. A szervező F. W. szerint az 1984. évi évfordulás estély kb. 1800 dollár tiszta hasznót hozott (vö. kazetta HA84–MH–C54) tehát véleménye szerint jól sikerült! – Vö. még kazetta No. HA84–MH–C48.)
87. Berger, R. – Luckman, Th. 1967.

88. Igen érzékeny elemzést ad ezekről a kérdésekről: Strickon, A. 1984: 36. és 54.
89. Ezért érthetetlen, hogy a Verhovay-estéllyel egyidőben a dipik szintén tartottak összejevetelt és a Magyarok Nagyasszonya templom szintén tartott egy bált (vö. kazetta No. HA 84–MH–C48). Mintha Mikes Kelemen szavainak örökké érvénye lenne (idézet a 162. levélből): „Hárman-négyen vagyunk, mégis meg nem állhatunk, mert az a veszett egyenetlenség csak közöttünk marad.”
90. Gans, H. J. 1979.

IRODALOM

ANNIVERSARY...

- 1959 *50th Anniversary of the William Penn Fraternal Association – Branch 132–V. November 14. 1959.* South Bend

BARCZY Magdolna

- 1980 *Tévéhatás társas mezőben I.*
(Családi együttlét és televíziózás.) Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
(Belső kiadvány – *Tanulmányok* XII: 3.)

BARTHES, R.

- 1968 *Elements of Semiology.*
New York: Hill and Wang

BERÉNYI Andrásné

- 1976 *Nagy Rozália a nevem.* Budapest: Gondolat.

BERGER, P. L.–LUCKMAN, Th.

- 1967 *The Social Construction of Reality.*
Harmondsworth: penguin Books

BERKO, D. G.

- 1910 *Az Amerikai Magyar Népszava Jubileumi Díszalbuma. (1899–1909)* (h. n.)

BOCSKAY, G.

- 1972 *Chicago és környéke magyarságának címtára South Bendtől Milwaukee-ig.*
Chicago: Bocskey's Peace Publ. Co.

BOGATYREV, P.

- 1971 *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia.* The Hague–Paris: Mouton

CENTENNIAL JUBILEE...

- 1982 *Centennial Jubilee commemorating the 100th Anniversary of the Hungarian People's Settlement and the 50th Anniversary of the Hungarian Radio Hour South Bend, Indiana*
(South Bend)

CSŐKE Judit

- 1977 Pusztafalu településszerkezetétől gazdasági szerkezetéig és az ennek megfelelő értékrendig. Budapest: Művelődéskutató Intézet

DÉGH Linda

- Survival and Revival of European Folk Cultures in America. *Ethnologia Europea* II–III: 97–107.

- 1977–78 Grape-Harvest Festival of Strawberry Farmers: Folklore or Fake? *Ethnologia Europea* X: 2: 114–131.

- 1979 Folklore to the Békevár Community. In: BLUMSTOCK, R. (ed.) *BÉKEVÁR: Working Papers on a Canadian Prairie Community* 13–64. Ottawa: National Museum of Man.

- 1980 The Ethnicity of Hungarian Americans. In: *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum* Pars IV: 255–290. Turku: SKS

DETZLER, J. J.

- 1959 *The Awakening of a Small Town – South Bend (1900–1910).*
South Bend: The Northern Indiana Historical Society.

DIAMOND JUBILEE...

- 1984 *Diamond Jubilee commemorating the 75th Anniversary of William PENN Association Branch 132 (1909–1984)*. South Bend)

DORSON, R. M. (ed.)

- 1983 *The Handbook of American Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

DUNDES, A.

- 1980 *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
1983 Defining Identity through Folklore. In: JAKOBSON-WIDDING, A. (ed.). *Identity: Personal and Socio-Cultural* 235–361. Uppsala: Acta Universitatis Uppsalaensis.

EL-SHAMY, N.

- 1972 Mental Health in Traditional Culture: A Study of Preventive and Therapeutic Folk Practices in Egypt. *Catalyst* (Fall): 13–18.

EMLÉKKÖNYV...

- 1932 *A South Bend-i magyarok 50 éves letelepedésének emlékkönyve (1882–1932)*. South Bend: Városi Élet kiad.

EMLÉKÜL HAGYOM...

- 1974 (Paraszi életírások – Szerkesztette: HOPPÁL Mihály–KÜLLÖS Imola–MANGA János). Budapest: Gondolat.

ERDELY Stephen

- 1964 Folksinging of the American Hungarians in Cleveland. *Ethnomusicology* VIII: 1: 14–27.
1968 Research on Traditional Music of Nationality Groups in Cleveland and Vicinity. *Ethnomusicology* XII: 2: 245–250.
1978 Traditional and Individual Traits in the Songs of the Hungarian-Americans. In *Selected Reports in Ethnomusicology* III: 1: 99–148. Los Angeles: Univ. of California Press.

ERDÉLYI Ildikó

- 1980 *Tévéhatás társas mezőben II*. (Televíziós és személyközi kommunikáció.) Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont. (Belső kiadvány – *Tanulmányok* XII. 5.)

FEJŐS Zoltán

- 1980 Kivándorlás Amerikába a Zemplén középső vidékéről. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XIX: 293–325.

FEJŐS, Z.–HOPPÁL, M.–NIEDERMÜLLER, P.

- 1982 Folklor ünnep és társadalmi csereviszonyok. (Kísérlet a VII. Dunamenti Folklor Fesztivál kritikai értelmezésére.) In: VEREBÉLYI Kincső (szerk.: *A folklorizmus fogalma és jelenségei* 195–217. Kecskemét–Budapest: Népművelési Intézet.

FÉL Edit

- 1983 A maga kultúráját vizsgáló kutató: tapasztalatok és módszerek. *Ethnographia* XCIV: 3: 477–478.

FOSTER, G. M.–KEMPER, R. V. (eds.)

- 1974 *Anthropologist in Cities*. Boston: Little, Brown and Comp.

GADAMER, H. G.

- 1984 *Igazság és módszer – Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Gondolat.

GANS, H. J.

- 1979 Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in Amerika. *Ethnic and Racial Studies* 2: 1: 1–19.

GOFFMAN, E.

- 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City. NY: Doubleday.

GOLD, G. L. (ed.)

- 1984 *Minorities and Nother Country Imagery*.

Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research.

GOLDEN JUBILEE ALBUM...

- 1932 *Golden Jubilee Album of the Magyar People in South Bend, Indiana (1882–1932)*. South Bend: City Life Publ.

GÖNYEY Sándor

- 1939 Az abaúj megyei Pusztafalu népi építkezése, kendermunkája és népviselete. *Néprajzi Értéktár* XXXI: 119–140.

GUSTAVSSON, A.

- 1983 The City as a Field for Ethnological Research. *NIF Newsletter* 11: 4: 9–12.

GYÖRFY Géza

- 1932 Magyarok Nagyasszony hitközség. In: *EMLÉKKÖNYV...* 31–39. South Bend: Városi Élet Kiad.

GYÖRFFY István

- 1939 *Néphagyomány és nemzeti művelődés*. Budapest.

HAJDU Vendel

- 1932 Az első fél évszázad alatt. In: *A South Bend-i magyarok 50 éves letelepedésének emlékkönyve* (1882–1932), 17–22, 46–67. South Bend: Városi Élet Kiad.

HOFFMAN Géza

- 1911 *Csonka munkáosztály – Az amerikai magyarság*. Budapest: A Magyar Közgazdasági Társaság kiadása.

HOPPÁL Mihály

- 1979 Codes and/or Cultures. In: JÓZSA, P. (ed.) *Studies in Cultural Semiotics* 5–32. Budapest: Institute for Culture.

- 1981 Ethnic Symbolism as Folklore Communication – An Ethnosemiotic Approach. Paper presented at the first American-Hungarian Folklore Symposium on Contemporary Uses of Folklore in Ethnic Frames. Budapest (MS).

- 1984 Hungarians in South Bend, Indiana. *Journal of Folklore Research* 21: 2–3: 245–246.

HOPPÁL Mihály

- 1986A Etnikus tudat és kisebbség (Néprajzi kutatások az amerikai magyarság körében). In: EPERJESSY Ernő–KRUPA András (szerk.) *A III. békéscsabai Nemzetközi Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai* 2: 446–461. Budapest–Békéscsaba.

- 1987B Hagyományörzés és azonosságtudat – Magyar munkásélet Amerikában. *Műhely* No. 4: 31–40. (Győr).

- 1987A Folklór és identitás (Pusztafalu példája). *Borsodi Szemle* XXXII: 2: 36–47. (Miskolc)

- 1987B Magyar munkásünnep Amerikában – Etnikus jelképek a társadalmi kommunikációban. *Jel-Kép* VIII: 3: 108–117.

- 1988 „Futásomat megfutottam...” – Vallási élet egy amerikai magyar közösségben. (Kézirat)

- 1989 Family Photography of American-Hungarians. (Megj. alatt.)

HUNGARIAN-AMERICAN

- 1982 *Hungarian-American Centennial Celebration of the Hungarian People's Settlement in South Bend, Indiana*.

JABBOUR, A.

- 1981 Ethnicity in American Style: Manipulating Symbols of Interlocking Identities. – Paper presented at the first American-Hungarian Folklore Symposium. Budapest (MS).

KALABÁNYI István

- 1932 A South Bend-i ev. ref. egyház története. In: *EMLÉKKÖNYV...* 40–444. South Bend: Városi Élet kiad.

KONTRA, M.–NEHLER, G. L.

- 1981 Ethnic Designations Used by Hungarian-Americans in South Bend, Indiana. *Ural-Al-taische Jahrbücher* 53: 105–111.

KONTRA Miklós

- 1984–85 Egy amerikai magyarok körében használt kérdőívről. *Magyar Nyelvjárások* XXVI–XXVII: 57–67.

KOTTAK, C. Ph. (ed.)

- 1982 *Researching American Culture*. Ann Arbor: The University of Michigan.

KRISTON VIZI József

- 1981 Játék és szórakozás Pusztafaluban. In: *Néprajzi Tanulmányok a Zempléni hegyvidékről* 335–347. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

KÜRTI László

- 1981 Immigrant Community – Immigrant Dance: Dance Traditions of Hungarian Immigrants in North America. Paper presented at the Annual CORD Conference Univ. of California, Los Angeles (MS).

LANGNESS, L. L.

- 1965 *The Life History in Anthropological Science*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

LANGNESS, L. L.–FRANK, G.

- 1981 *Lives – An Anthropological Approach to Biography*. Novato, Cal.: Chandler-Sharp.

LENGYEL Emil

- 1948 *Americans from Hungary*. Philadelphia–New York: Lippincott Comp.

MÁTYUS Alice

- 1984 *Maga ura parasztok*. Budapest.

MAGYAR Kálmán–MAGYAR Judit

- 1981 Hungarian Folk Dances in Hungary and in America. In: KOLAR, W. W.–VÁRDY, Á. H. (eds.): *Folk Art of Hungary* 173–201. Pittsburgh: DUTIFA.

MESSERSCHMIDT, D. A. (ed.)

- 1981 *Anthropologists at Home in North America*. Cambridge: CUP.

MOLNÁR István

- 1953 *Pusztafalutól Karcsáig – Abaúj megyei táncok és dalok*. Budapest.

MYERHOFF, B.–RUBY, J.

- 1982 Introduction. In RUBY, J. (ed.) *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology* 1–35. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

MYERHOFF, B.

- 1982 Life History among the Elderly Performance, Visibility and Remembering. In RUBY, J. (ed.) *A Crack in the Mirror* 99–117. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

NAGY Dezső (összeáll.)

- 1979 Az amerikai magyarok folklórja II. (Anekdóták – szólások.) In FOLKLÓR Archívum (szerk. Hoppál M.). Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport.

PAULINI Béla

- 1937 *Gyöngyösbokréta*. Budapest

PETERSON, E. G. Msgr.

- 1984 The History of Branch 132 – 75 Years of Service. In *Diamonds Jubilee...* 9–39. South Bend.

PETERCSÁK Tivadar

- 1978 *Hegyköz*. Miskolc

PETRASS, A.

- 1975 Hungarian Community of South Bend – History of the Hungarian Community Since 1882. (MS)

PIVÁNYI Jenő

- 1944 *Magyarok Észak-Amerikában*. Budapest: Officina

PUSKÁS Júlia

- 1970 Magyar szervezetek Amerikában. (Az 1880-as évektől napjainkig. – *Történelmi Szemle* 13: 528–568.

- 1982 *Kivándorló magyar az Egyesült Államokban* (1880–1940). Budapest: Akadémiai

ROUCH, J.

- 1978 On the Vicissitudes of the Self: The Possessed Dancer, the Magician, the Sorcerer, the Filmmaker and the Ethnographer. *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 5: 1: 2–8.

SCHERER, D.

- 1975 *The Hungarian-Americans of South Bend*. Ethnic Heritage Studies Program – Indiana University at South Bend.

SCHUCHAT, M. G.

- 1971 *Hungarian Food: The Interrelations Between Cosmopolitanism and Ethnicity*. (Ph. D. Dissertation.) The Catholic University of America, Anthropology Studies No. 18.

SCHÜTZ, A.

- 1966 Some Structures of the Life-World. In *Collected Papers* III: 116–132. The Hague: Nijhoff.

SCHÜTZ, A. – LUCKMAN, Th.

- 1984 Az életvilág struktúrái. In *A fenomenológia a társadalomtudományokban* 269–320. Budapest: Gondolat.

SCHWARTZ, G. – MERTON, G.

- 1968 Social Identity and Expressive Symbols – The Meaning of an Initiation Ritual. *American Anthropologist* 70: 1117–1131.

SCHWIMMER, E. G.

- 1979 Feasting and Tourism: A Comparison. *Semiotica* 27: 1–3: 221–235.

SINGER, M.

- 1978 For a Semiotic Anthropolgy. In SEBEOK, Th. A. (ed.) *Sight, Sound and Sense* 202–231. Bloomington: Indiana University Press.

SOZAN Mihály

- 1985 *A határ két oldalán*. Paris: I.U.S.

STELKOVITS, A. J.

- 1984 The William Penn Story. In: *Diamond Jubilee...* 35–40. South Bend

STRICKEN, A.

- 1984 Ethnicity and Relations with the Old Country: Norwegians in Rural Wisconsin. In: GOLD, G. L. (ed.) *Minorities and Mother Country Imagery* 35–55. Memorial University New-Founland.

SZENDREY Ákos

- 1939 Pusztafalusi néphagyományok. *Néprajzi Értesítő* XXXI: 156–170.

SZENT ISTVÁN...

- 1950 *Szent István Hitközség arany jubileuma*. (The Golden Jubilee of St. Stephen's Parish.) South Bend: City Life.

SPRADLEY, J. P. – RYNKIEWICH, M. A. (eds.)

- 1975 *The Nacirema – Readings on American Culture*. Boston–Toronto: Little, Brown.

SPRADLEY, J. P.

- 1980 *Participant Observation*. New York: Holt, Reinehart and Winston.

STEIN, H. F. – HILL, R. F.

- 1977 *The Ethnic Imperative: Examining the New White Ethnic Movement*. University Park: Pennsylvania State University.

TARCAI Lajos

- 1936 A Verhovayak a munkásharcokban. *Verhovayak Lapja* XIX: 2: 58–61.

TEDLOCK, D.

- 1982 Anthropological Hermeneutics and the Problem of Alphabetic Literary. In RUBY, J. (ed.) *A Crack in the Mirror* 149–162. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

TÓTH-KURUCZ Mária

- 1976 *Daloló öreg amerikások*. Cleveland: Néprajzi Kis Könyvtár.

TROLL Vince

- 1913 *Emlékkönyv a bridgeporti (Conn.) Rákóczi Magyar Betegsegélyző Egylet 25 éves jubileumára*. New York, N. Y.: Amerikai Magyar Népszava.

VÁRDY S. BÉLA

- 1977 Az amerikai magyarságtudomány kifejlődése, nehézségei és feladatai. *Valóság* XX: 8: 49–62.

VÁZSONYI A.

- 1978 The Cicisbeo and the Magnificent Cuckold: Boardinghouse Life and Lore in Immigrant Communities. *Journal of American Folklore* 91: 360: 641–646.

WARE, H.

- 1916 The American-Hungarian Folk-Song *The Musical Quarterly* 2: 3: 434–441.

WENGLE, J. L.

- 1984 Anthropological Training and the Quest for Identity. *Ethos* 12: 3: 223–244.

WINNER-PORTIS, J.

- 1984 Theories of Narration and Ethnic Culture Texts. In PELC, J. (et alii eds.) *Sign, System, and Function* 438–455. Berlin–New York–Amsterdam: Mouton.

ZEITLIN, St. H. et alii (eds.)

- 1982 *A Celebration of American Family Folklore*. New York: Pantheon Books.

**A PARASZTI KULTÚRA UTÓÉLETE,
AVAGY A HAGYOMÁNY LEHETŐSÉGEI**

(összehasonlító tanulmány)

NIEDERMÜLLER PÉTER

I. A TEREPMUNKA HELYSZINEI: TÖRTÉNETI-TÁRSADALMI KÖRNYEZET

Az elemzés alapjául szolgáló terepmunka két helyszínen, Északkelet-Magyarországon, a Zempléni-hegyvidék falvaiban (Borsod-Abaúj-Zemplén megye), az Egyesült Államokban pedig a Calumet Regionben (Indiana) folyt. A terület kiválasztását mindkét esetben gyakorlati szempontok határozták meg, a későbbiekben azonban bebizonyosodott, hogy az eredendően gyakorlati megfontolások többszörösen is hozzájárultak a terepmunka, a kutatás eredményességéhez. A Zempléni-hegyvidék, annak falvai a hetvenes évek közepétől kezdve gyakori színterét jelentették néprajzi terepmunkámnak. E kutatóutak során a számos ismeretségen keresztül olyan adatokhoz jutottam, olyan megfigyeléseket tehettem, amelyek lehetővé tették hosszabb időtartamú társadalmi-kulturális folyamatok nyomon követését. Az amerikai terepmunka helyszínéül szolgáló Calumet Regionben a hatvanas évektől kezdődően folyamatos folklorisztikai kutatásokat végzett Richard Dorson és kutatócsoportja, illetve Dégh Linda, aki első sorban az ott élő magyarokkal, azok életével és kulturájával foglalkozott (SZABAD-FALVI 1981; DORSON 1981; DÉGH 1969, 1972). Az általuk felhalmozott gazdag anyag igen jó lehetőséget biztosított az összehasonlításra és a hosszabb távú társadalmi-kulturális folyamatok elemzésére.

A két helyszín természetesen nemcsak fizikai, földrajzi, hanem történeti és társadalmi kontextusát is jelentette terepmunkámnak. Éppen ezért a további elemzést megelőzően feltétlenül szükséges néhány szót szólni a terepmunka helyszíneinek történeti és szociológiai jellemzőiről.

1. Zempléni-hegyvidék

A Zempléni-hegyvidék a mai Magyarország északkeleti részén, Borsod-Abaúj-Zemplén megyében fekszik. A földrajzi adottságoknak a hegyes, dombos vidéknek megfelelően az itt található falvak zöme kis lélekszámú település, a lakosság száma a legtöbb esetben az 1000 főt sem éri el. Ugyancsak a földrajzi környezetből következően viszonylag elmaradott, legalábbis gyengén fejlett a mezőgazdaság, számos helyen egyéni gazdálkodás folyik, az esetek nagy többségében elég rossz eredménnyel. Még viszonylag legnagyobb jelentősége a szőlőművelésnek van, ami nem utolsósorban a terület közvetlen szomszédságában fekvő tokaji hegyvidéknek, szőlő- és borkultúrának köszönhető. Egyes falvakban vannak ugyan helyi hagyományai a kisiparoknak, lényegében azonban a gazdasági tevékenységnek ez az ága sem bír meghatározó jelentőséggel. Az itt élő népesség történetileg több különböző etnikumból tevődik össze. Éltek és élnek itt – a magyarok mellett, azokkal együtt – szlovákok, kárpát-ukránok és németek. Az egyes etnikumok történeti jelenlétét ma már elsősorban a hagyományos kultúra töredékei, emlékei, illetve a nyelv őrzi. A néprajzi kutatások tanúságai szerint a különböző eredetű kultúrelemek minden nagyobb megábrándítás nélkül illeszkedtek egymáshoz; s a néprajzi-folklorisztikai elemzés eszközeivel nem lehet kimutatni a hagyományos kultúra bármely etnikum által történő meghatározottságát, sem pedig az etnikai csoportok közötti ellentétet. A lezajló társadalmi-etnikai folyamatokat alap-

vetően az *asszimiláció* jellemzi. Mára az etnikai különbségek szinte teljes mértékben megszűntek, sőt az etnikai hovatartozás kifejezésének igénye sem figyelhető meg (PALÁDI-KOVÁCS, 1973).

A terület hagyományos kultúrájáról ma már viszonylag sokat tudunk. E vidék – leginkább földrajzi elzártságának és gazdasági elmaradottságának köszönhetően – *reliktum területnek*, azaz olyan régiónak számít, ahol az egykori paraszti kultúra elemei még a közelmúltban is használatban voltak, illetve az emlékezet elég pontosan megőrizte a régebbi kulturális jelenségek formáit, megnyilvánulási módjait. A Zempléni-hegyvidék azonban soha nem tartozott Magyarország „representatív tájai” közé, s ezért a tudományos és a közfigyelem csak erősen megkésve fordult az itt élő népesség, s annak kultúrája felé. Köztudott, hogy az egyes európai országok hagyományos paraszti kultúrájával alkotott képet nagyban meghatározta egy-egy olyan tájegység, néprajzi csoport, amelyeknek a társadalomtudományi kutatások, a tömegkommunikáció és ennek nyomán a társadalmi köztudat különös, sajátos népi kultúrát, folklórt, népművészetet tulajdonított. Magyarországon ilyen néprajzi csoportot alkotnak pl. az Észak-Magyarországon élő palócok, ilyen „representatív táj” pl. a Duna mentén fekvő Kalocsa és környéke. A representatív tájnak ez a fogalma, s a paraszti kultúrának az e tájakhoz kötődő, a 19. század második felétől fokozatosan kialakult képe nagymértékben meghatározta és meghatározza a hagyományos paraszti kultúrával kapcsolatos általános ismereteket és elvárásokat.

Magyarországon – akárcsak a világ számos más országában – az utóbbi évtizedek egyik legjellemzőbb és legintenzívebb társadalmi folyamata az urbanizáció, a falusi népességnek a városba való vándorlása, illetve az ezzel együttjáró urbanizálódás, a városi kultúra és életmód kereteinek és tartalmának fokozatos kiterjedése. Ezek a folyamatok természetszerű tükröződései és következményei olyan más, szintén meghatározó jellegű társadalmi folyamatoknak, mint pl. az industrializáció, s általában a magyar társadalom modernizálódása. Noha bizonyos mértékű urbanizációs mozgásról már a második világháborút megelőzően is beszélhetünk, a városba vándorlás jelentősége – mind számarányát, mint következményeit tekintve – a világháború után igen nagy mértékben megnőtt. Ennek a ténynek több oka volt, így például a 40-es évek legvégétől meginduló gyors ütemű, erőltetett iparosítás, amiből szükségszerűen következett az állandó munkaerőigény; az iparban való elhelyezkedés anyagi előnyei, a könnyebb megélhetés, az a közfelfogás, amely szerint a városba való költözés, a városban való élés a társadalmi felemelkedés, a társadalmi mobilitás első lépcsőfoka; s végül meg kell említeni azt az elsősorban az 50-es évek első felét jellemző mesterségesen irányított politikai közhangulatot, amelyet a parasztsággal, a falusi életmóddal szembeni nagyfokú elvakultság, ellenségesség jellemzett, amihez a parasztságot rendkívüli mértékben sújtó, gyakran terrorisztikus politikai gyakorlat is járult. Mindennek következtében az utóbbi négy évtizedben folyamatosan, de persze bizonyos hullámokban növekedett a városba vándorlók száma, az urbanizáció intenzitása. Noha nyilvánvalóan és kimutathatóan léteznek regionális különbségek az urbanizáció egyes korszakait és célpontjait illetően, az alábbi néhány statisztikai adat mégis jelzi a magyarországi urbanizáció legfontosabb trendjeit. (Magyar Statisztikai Közlemények, 1983.)

A lakosság növekedése %-ban kifejezve

	1920	1984
Budapest	15,4	19,3
többi vidéki város	26,4	36,7
községek	58,4	44

Ezek az adatok országos vonatkozásúak, és jelzik az urbanizáció folyamatának a magyar társadalmat átfogó dimenzióit.

A Zempléni-hegyvidék lakossága számára – minden földrajzi elzártság ellenére – már a korábbi évtizedekben is ismertek voltak a társadalmi migráció egyes formái. A gazdasági-társadalmi elmaradottság, a szegénység különböző megoldási kísérletek keresésére indította az itt élőket, s az egyik legkézenfekvőbb megoldásnak a (valamilyen időtartamú) helyváltogatás, a máshol történő munkavégzés látszott. Így már a 19. században jelentős méreteket öltött a tavaszi-nyári mezőgazdasági munkák idején a sík, alföldi területeken történő időszakos mezőgazdasági munkavégzés. Hasonlóképpen nagy hagyományai voltak egyes vándorló kisiparoknak, pl. egy-egy szezonzban (tehát tavasztól őszig tartó időszakban) az ország távoli tájaira eljutó drótosoknak, üvegeseknek. Ugyancsak nem tekinthető véletlennek, hogy a mai Magyarország vonatkozásában a Zempléni-hegyvidék falvai jelentették az Egyesült Államokba irányuló (időszakos vagy állandó jellegű) kivándorlás egyik legjelentősebb bázisát (PUSKÁS 1982, 98–105.). Sőt a kisebb helyi központokhoz (Sátoraljaújhely, Sárospatak) közel eső falvakból már a század első évtizedeitől kezdve kisebb-nagyobb csoportokban jártak a városba dolgozni az itt élők. A fiatalabb leányok cselédnek, az asszonyok takarítani, főzni jártak a tehetősebb polgárcsaládokhoz. A férfiak közül elsősorban a valamilyen mesterséget űzők (pl. ácsok az építkezésekhez) jártak a városba dolgozni, illetve azok, akik bármilyen oknál fogva (pl. betegség, rokkantság stb.) nem tudtak nehéz mezőgazdasági munkát végezni, s így könnyebb, kiegészítő foglalkozásra szorultak, amit viszont csak az említett kisvárosokban találtak meg. Tehát, amikor e területre is átszapott az urbanizáció országos hulláma, az nem érte teljesen készületlenül az ittenieket, csupán a társadalmi migrációnak egy más formáját jelentette. Ami viszont ebben a folyamatban minőségileg új volt, az egyrészt az elvándorlás méreteire, tömegessé válására, illetve annak állandó jellegére vonatkozott.

Az urbanizáció a Zempléni-hegyvidéken is elsősorban a mindenkori fiatalabb generációkat érintette, és érinti ma is. A faluból a városba való költözés leginkább az életpályájuk elején álló individuumok számára ígér előrelépést, a társadalmi hierarchiában való felemelkedést. Ugyanakkor azonban az urbanizáció számos szempontból nem tekinthető egységes, homogén jellegű folyamatnak. A terepmunka során egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy az urbanizációnak több olyan vetülete van, amelyeket igen árnyaltan kell kezelni. Először is határozott különbségeket kell tenni az urbanizációs folyamat *időbeli kiterjedését* illetően. Hiszen az urbanizációnak már a „legújabb kori” története is közel négy évtizedet ölel át, azaz a faluból a városba került népességen belül egy-, két- és háromgenerációs családokat kell megkülönböztetni. Másodsor, el kell határolni egymástól az urbanizáció *időszakos* és *állandó* formáját. Jelen tanulmány csak

az állandó jelleggel a városba költözött népességgel, családokkal foglalkozik. Ennek ellenére meg kell említeni, hogy a zempléni falvak vonatkozásában is igen nagy jelentősége van az időszakos urbanizációnak, azaz annak a társadalmi helyzetnek, amikor valaki falun él, ott lakik, ott a családja, de a városban dolgozik, s oda naponta vagy hente bejár (SIPOS 1978). Harmadszor nagyon határozottan differenciálni kell az urbanizációs folyamat *célpontjait* illetően. Nyilvánvaló ui., hogy a különböző várostípusok más és más lehetőségeket kínálnak fel az ott letelepedni kíváncsókknak. S itt nem is annyira a társadalmi mobilitás eltérő esélyeiről, hanem inkább az urbanizálódás különböző lehetőségeiről van szó. A Zempléni-hegyvidék falvaiból történő elvándorlás három fő irányt követett. Igen jelentős méreteket öltött a közeli kisvárosokba, *helyi* központokba elsősorban Sátoraljaújhelyre és Sárospatakra való költözés. Az urbanizációs mozgások másik célpontja a *regionális központ* szerepét betöltő ipari nagyváros, Miskolc. A város és az itt lévő ipari létesítmények igen jelentős vonzerőt jelentettek és jelentenek a közeli zempléni falvak fiatalabb generációi számára. Végezetül meg kell említeni, hogy bizonyos mértékig az ország *fővárosa*, Budapest is szerepel az innen történő elvándorlás célpontjai között. Itt azonban már lényeges minőségi és mennyiségi különbségekről van szó. Egyetlen olyan családot sem ismerek ui., amely eredeti zempléni, falusi lakóhelyéről közvetlenül Budapestre költözött volna. Gyakoribbnak tűnik a Budapesten való letelepedés a „másodlagos” urbanizáció keretein belül, azaz amikor valamely család vagy individuum előbb egy másik városba, majd onnan – esetlegesen egy következő generáció – Budapestre költözik (nem utolsósorban a társadalmi felemelkedés megnyilvánulásként vagy szimbólumaként). Legvégül utalni kell az egész urbanizációs folyamat talán leglényegesebb összetevőjére. Alapvető különbségek vannak ugyanis abban a vonatkozásban, hogy a falusi népesség egyes generációi a városban való letelepedés következményeként a *társadalmi hierarchia* mely szintjein találják magukat, a társadalmi mobilitás milyen eltérő útjait járják be. A lehetőségek persze nagyobbak, mint a rendelkezésemre álló minta, itt azonban nincs szó általánosításról. Az általam ismert faluból városba költözött individuumok, családok döntő többsége valamilyen szintű munkásként (szakmunkás, segédmunkás, betanított munkás) éli városi életét. Jóval kisebb azoknak a száma, akik valamiféle értelmiségi foglalkozást űznek. Azonban az ilyen esetekben is a városban élők második, illetve harmadik generációjának tagjai azok, akik továbblépnek, és a szülőkétől lényegesen eltérő foglalkozást választanak. Az elsőgenerációs városlakók szinte kivétel nélkül munkásként kezdték új életüket, amely tény önmagában is a társadalmi hierarchiában felfelé tett első lépésnek, a társadalmi mobilitás megnyilvánulásának számított. Arra azonban utalni kell, hogy az elemzés alapjául szolgáló minta nem tartalmaz olyan adatokat, amelyek különböző vezető pozíciókat betöltő individuumokra vonatkoznának. Az általam vizsgált családok ugyanis majdnem teljes egészükben – foglalkozásuktól függetlenül – az „irányítottak” csoportjába tartoznak, azaz a különböző társadalmi-gazdasági-politikai-ideológiai-kulturális folyamatokat csupán „elszenvedik”, azokat még lokális szinten sem irányítják. Összességében tehát megállapítható, hogy az elemzés alapjául szolgáló minta számos szempontból homogén jellegű, vagy legalábbis homogén csoportok halmazából áll (pl. munkások, alacsonyabb beosztásúak, kevésbé kvalifikáltak). Ez a tény egyrészt tovább szűkíti a vizsgálat egyes későbbi megállapításainak általánosíthatóságát, másrészt azonban bizonyos tényszerű lehetőséget, alapot teremt az összehasonlításra.

2. Calumet Region

A Calumet Region Indiana állam északnyugati részén terül el, s lényegében négy város — Gary, East Chicago, Hammond és Whiting —, illetve néhány suburb — Hobbart, Merrillville, Schererville stb. — alkotja (MOORE, 1959; LANE, 1978; TRUSTY, 1980). A Calumet Region régi, földrajzi eredetű elnevezés, amely azonban az utóbbi 6-7 évtized során társadalmi tartalommal is telítődött. Az Egyesült Államokban a 20. század elejét oly nagy mértékben jellemző iparosítás gyökeresen átalakította e vidéket is, alakítva az ország egyik legnagyobb acélipari komplexumát. A nagy konszernek egyre-másra hozták itt létre az óriási acélkohókat, hatalmas olajfinomítókat, s ennek megfelelően — bár sokkal szerényebb méreteken — fejlesztették a környező kisvárosok infrastruktúráját is. 1906-ra felépítették a mintavárosnak számító — vagy legalábbis annak készült — Garyt, amely az egész vidék központjává vált. A rendkívül erőteljes iparosítás egyre növekvő mértékben az olcsó munkaerő függvényévé vált. Ezt az igényt már az iparosítás megkezdése előtt ott élő lakosság sehogyan sem tudta kielégíteni, s így megindult a század első évtizedében a Calumet Regionbe tartó folyamatos népvándorlás. Egyrészt az Egyesült Államok déli részéről érkezett nagy számban néger és részben mexikói, spanyol nyelvű népesség, másrészt már a legkorábbi években feltűntek az európai bevándorlók, akik közül különösen nagy számban telepedtek itt le lengyelek, szlovákok, szerbek, némileg kisebb számban magyarok, horvátok, litvánok, de éltek itt bolgárok, oroszok, ukránok, macedonok is. Néhány év leforgása alatt a Calumet Regionben szinte teljes lett az etnikai kavardóság, s ma már alig lehet egyértelműen megállapítani az etnikai megosztottság egykori arányait (DORSON, 1981, 5–41., 109–164.). Ez a hirtelen megindult, az életkörülmények gyors javulását sejtető, különböző társadalmi csoportokat és rétegeket érintő nagy méretű népmozgás természetes — esetenként drasztikus formákban — a felszínre hozta a „társadalmi rosszat”, annak különböző megnyilvánulási formáit, így elsősorban az alkoholizmust és a bűnözést, majd ezekkel szoros összefüggésben — az urbanizáció és az industrializáció csődjeként — a szegénységet. Így a Calumet Region képéhez az erőteljes iparosítás, a nehézipar, a sokféle etnikum jelenléte, együttélése mellett fokozatosan hozzákapcsolódott a bűnözés, az alkoholizmus, a szegénység, a társadalmi elmaradottság. Nem csoda, hogy a Calumet Region ma leginkább az urbanizáció és az industrializáció árnyoldalainak szimbólumaiként van jelen az amerikai köztudatban. A Calumet Regiont jellemző másik szociológiai tény a terület népességének társadalmi rétegződésére vonatkozik. A tartósan itt élők körében ugyanis szinte egyáltalán nem találni meg a felső társadalmi rétegek képviselőit, a népesség döntő többségében a középosztálytól „lefelé” rétegződik, s az amerikai társadalmi szerkezet alsóbb rétegeit képviseli. Az itt élőknek a legnagyobb része — s ebbe beleértve a másikat is — az ipartól, az itteni ipar által felkínált munkalehetőségektől függött, akár közvetve, akár közvetlenül. A népességnek egy igen jelentős hányada tehát munkás volt (illetve ma is az, bár a korábbiakhoz viszonyítva némileg csökkenő mértékben), amely tény hatással volt az itt élő magyarok életére is.

A Calumet Regionbe érkezett magyarok számára tehát ez a társadalmi környezet volt adva, ez jelentette mindennapi életük keretét. E kereteken belül, ebben a kontextusban kellett megtalálniuk a társadalmi életben maradás, vagy netán felemelkedés lehetőségeit. Magyar családok, kisházak magyar népesség már a 20. század legelső évei-

ben, az iparosítás kezdeteivel egyidejűleg felbukkantak a Calumet Regionben. Elsősorban az időben jóval korábbi, Chicago déli részén lévő magyar telepek „nyúlványa”, „szórványaként”. Tömegesebb méretekben azonban csak az új, ipari munkalehetőségek kialakulását követően (kb. az 1910-es évektől kezdődően) telepedtek itt le. A Calumet Regionben letelepedett magyarok három különböző irányból érkeztek: a) Chicagóból, a chicagói magyar közösségekből, elsősorban a South Side-i és a Burnside-i magyarok közül; b) az Egyesült Államok keleti részén fekvő, hagyományos „bevándorló vidékekről”, mint pl. Pennsylvaniából, West Virginiából stb. az ottani bányavidékekről vándoroltak tovább jobb munkalehetőségek után kutatva; c) s végül — a számszerűleg legkisebb, és időben legkésőbbben érkezett csoport — közvetlenül Magyarországról jött a Calumet Regionbe. Természetesen ez utóbbi csoportba tartoznak a második világháborút, illetve az 1956-ot követő magyar menekültek is. A magyar emigrációnak e két utóbbi csoportja azonban nem talált új otthonra a Calumet Regionben. Pontosabban fogalmazva, a második világháborút követő menekültek csupán rendkívül kis számban telepedtek le a Regionben, s lényegében — néhány egyedi kivételtől eltekintve — semmi hatással sem voltak az itteni magyar közösség életére. Az 56-os emigrációval azonban némileg más a helyzet. Az itteni magyarság ugyanis számos, az 56-os eseményeket követően Ausztriába menekült magyar számára tette lehetővé az Egyesült Államokba történő áttelepedést. A Calumet Regionbe érkezett emigránsoknak azonban nyilvánvalóan csak az adott lehetőségeket tudták felajánlani. Az ide érkezőknek viszont egyáltalán nem tetszett sem a környezet, sem az elérhető munkalehetőségek, sem a társadalmi háttér. Ők elsősorban politikai menekülteknek tartották magukat, ennek megfelelő fogadtatásra, bánásmódra számítottak, s egyáltalán nem akartak nehéz fizikai munkát végezni, nem akarták az itteni életformát felvállalni. Az itt élők viszont — az idő múlásával egyre növekvő mértékben — nem értették az újonnan érkezetteknek a munkától való húzódását, nem értették azok céljait, elvárásait, viszont egyre inkább érezték az emiatt rájuk nehezedő anyagi terheket. Az 56-os menekülteket ui. egy-egy család fogadta be, s támogatta anyagilag, élmezőnyt, lakást biztosított számára mindaddig, míg munkához nem jutott. Így egyre növekedett és egyre feszültebbé vált az ellentét az „öshonos” és az 56 után érkezett magyar kivándorlók között. Mindez oda vezetett, hogy az 56-osok — miután valamilyen mértékben megszokták az amerikai életformát, s tájékozódtak — mind nagyobb számban költöztek el a Regionból, s próbáltak új életet kezdeni (leggyakrabban a keleti part metropoliszaiban). Mindennek eredményeképpen a ma a Calumet Regionben élő magyarság döntő többsége a század első három évtizedében érkezett, paraszti származású bevándorló, illetve azok utódai. Ez a népesség legjelentősebb részében a történeti Magyarország északkeleti részéből, a ma részben Csehszlovákiához, részben pedig a Szovjetunióhoz tartozó területről, az ottani falvakból származott. A magyar bevándorlók persze több szempontból különböztek is egymástól. Így pl. jelentős különbséget jelentett, hogy valaki az Egyesült Államok más részéről, vagy közvetlenül Magyarországról érkezett; hogy valaki egyedül vagy családotul telepedett le; hogy kinek milyen volt a vallása; mi volt az eredeti foglalkozása stb.; és akkor az egyéni, pszichikai jellegű különbségekről még szót sem ejtettem. Nyilvánvaló tehát, hogy az ideérkező magyarok számára nemcsak a környezet, az itt élő népesség, hanem a többi magyar is idegen volt.

A bevándorló magyarok fokozatosan „hódították meg” a Calumet Regiont. A letelepülés tér- és időbeli folyamatát ma már igen nehéz megbízhatóan rekonstruálni, bár bizonyos támpontok rendelkezésünkre állnak. Így pl. a magyar templomok, egyház-községek létrejötte többé-kevésbé pontosan mutatja a letelepülés rendjét, a magyar közösség kialakulásának folyamatát. Időben legkorábban East Chicagóban jöttek létre magyar templomok. 1906-ban alapították a Szentháromság római katolikus plébániát (*Holy Trinity Hungarian Catholic Church*), 1907-ben pedig létrejött az Első Magyar Evangélikus és Református Egyház itteni temploma (*First Hungarian Evangelical and Reformed Church*). Az előbbi templom East Chicago akkori, magyarok által legsűrűbben lakott részén, a magyar „negyed” közepén, míg a református egyház temploma némileg távolabb, de szintén egy magyarok lakta környéken épült fel. Néhány évvel később 1910-ben szentelték fel Garyben a Szent Imre nevét viselő templomot (*St. Emeric Hungarian Church*), amit további néhány évvel követett az 1906-tól működő, 1913-tól templomot bérlő, majd saját templomát 1918-ban felépítő Gary-i Első Magyar Református Egyház (*First Hungarian Reformed Church*). 1918-ban létrejött Whitingban a Magyar Református Egyház (*Hungarian Reformed Church*), 1925-ben pedig az Indiana Harbor-i Első Magyar Evangélikus és Református Egyház (*First Hungarian Evangelical and Reformed Church*), amely azonban csak 1932-ben építette fel saját templomát. Természetesen itt csupán néhány adatról van szó, nem az összes itteni magyar egyházközségről, azonban ezek az adatok is jól mutatják – amellet, hogy a letelepedés történetét dokumentálják – a bevándorlók vallási megoszlását is. Az ideérkezők között elsősorban római katolikusokat, reformátusokat és evangélikusokat találunk. A későbbi évtizedekben a vallási differenciálódás erőteljesebbé válik, ami nem is annyira újabb magyar egyházközségek kialakulásában, létrejöttében nyilvánult meg, hanem sokkal inkább abban a tényben, hogy különböző más, Magyarországon kisebb hagyománnyal bíró egyházakban (baptisták, presbiteriánusok stb.) növekvő számban tűnnek fel magyarok. Mindez persze nem jelentette az előbb említett egyházközségek felbomlását, de mindenképpen utal ezek összetartó erejének gyengülésére.

A korai időszak magyar közössége szociológiai szempontból volt a legegységesebb. Bár a bevándorlók különböző egyéni örökséggel és társadalmi háttérrel érkeztek a Calumet Regionbe, döntő többségükben paraszti környezetből származtak. Ez a tény önmagában is feltételezett egy sor hasonlóságot, az eltérő sajátosságokon túlmutató kulturális, ideológiai stb. azonosságokat. Ez a helyzet az új környezetben, az új munkakörülmények hatására egyre fokozódó intenzitással a különbségek elmosódása irányába mozdult el, s a magyarok – a többi ide érkező kelet-európai bevándorolthoz hasonlóan – fokozatosan betagozódtak a század elejétől rendkívüli dinamikával fejlődő, formálódó amerikai munkásosztályba, a Calumet Regionben kialakuló munkás közösségekbe (PUSKÁS, 1982; GINZBERG-BERMAN, 1963; GUTMAN, 1973). Ez az állapot lényegében a mai napig jellemzi az itt élő magyarokat, illetve azok egyes generációit. Ez a megállapítás több tényre is figyelmeztet. Egyrészt nyilvánvalóvá teszi, hogy egy bizonyos idő után – s ez az idő nagyjából egybeesik a második világháború befejezését követő általános fellendüléssel – jelentkezett az a generáció, amely már nem elégedett meg a szülők társadalmi helyzetével, s a társadalmi felemelkedés további útjait kereste. Ez a tény együttjárt a közösségi élet kereteinek felbomlásával – földrajzi és társadalmi értelemben egyaránt. Azaz megindult a Calumet Regionben élő ma-

gyarok elvándorlása. Ennek következtében csökkent az itt élő magyarok száma, viszont megmaradt szociológiailag homogén jellegük. Ugyanakkor a Calumet Regionból származó magyarok között teljessé vált a szétszóródás, mind földrajzi, mind társadalmi hovatartozás szempontjából. Teljesen világos, hogy ezekben az esetekben a társadalmi felemelkedés és a földrajzi helyváltoztatás egymástól elválaszthatatlan jelenségek (THOMPSON, 1983). Természetesen az elvándorlás nem volt teljes mértékű, de bizonyos generációk szinte alig találhatók meg az itt élő magyarok körében. Aki viszont itt maradt, munkásnak maradt itt – bár kivételeket e téren is találni –, azaz nem alakult ki egy társadalmilag különösebben rétegzett etnikai közösség. A Calumet Region-beli magyarok társadalmi rétegződését illetően tehát alapvető jelentősége van az egyes generációknak. Nagy általánosságban négy, illetőleg öt generációját lehet megkülönböztetni az itteni magyarságnak. Az *első* generációt azok az individuumok és családok alkotják, akik a század legelső éveiben érkeztek ide, itt telepedtek le, s kezdtek dolgozni. A *második* generáció a szüleikkel együtt érkező, illetve az első generáció már itt született gyermekeiből áll. A *harmadik* generáció a század negyvenes éveiben, a második világháború környékén született. Ezek gyermekei alkotják a *negyedik* generációt, a fiatalságot. Bizonyos esetekben létezik egy *ötödik* generáció is, akik többsége azonban ma még kisgyermek. Az egyes generációk között jelentős számbeli különbségek vannak. A mai Calumet Region-beli magyarság zömét a második generáció alkotja, akik mellé jóval kisebb arányban társul a harmadik és a negyedik generáció.

A Calumet-i magyarok számára ez a társadalomtörténeti helyzet volt adva, ebben kellett saját mindennapi életüket kialakítani. Magától értetődik, hogy ez a környezet, annak egyes elemei igen jelentős mértékben meghatározták az itt élő magyarok életét.

II. FOLKLÓR ÉS/VAGY FOLKLORIZMUS: A PARASZTI HAGYOMÁNY DIMENZIÓI A MAI MAGYARORSZÁGON

Az előző fejezet történeti és szociológiai megjegyzései már utaltak arra a közismert tényre, hogy a mai magyar városi népesség döntő részében faluról származik; rurális gyökerei meghatározóak. E gyökerekhez való viszony alapvetően kétirányú: vagy kötődnek valamilyen szálon a faluhoz, a falu, a parasztság által szimbolizált kulturális tartalmakhoz, vagy pedig elutasítják azt (amely magatartásnak a paraszti kultúrával szembeni érdektelenség is része). Akármilyen is ez a viszony, az teljesen világosan, hogy a paraszti kultúra, életmód egyáltalán nem ismeretlen a városi lakosság, annak különböző csoportjai előtt, már csak azért sem, mivel a falusi és a városi népesség ugyanazon a társadalmi struktúrán belül él; a közöttük lévő kommunikáció szükségszerű. Ha most megvizsgáljuk a paraszti kultúrával kapcsolatos ismeretek forrásait, akkor két egymástól határozottan elkülönülő „tudást” ragadhatunk meg, amely ismerethalmazok igen egyértelmű kapcsolatban állnak a városi lakosság egyes csoportjaival. Nevezetesen, megkülönböztetjük a városi népességnek egy olyan részét, amelynek *közvetlen* ismeretei vannak a *mai* falusi vagy paraszti kultúráról. Itt azokról a különböző társadalmi osztályokhoz és rétegekhez tartozó városi csoportokról van szó, amelyeket személyes kapcsolatok fűznek a faluhoz, családtagjaik, rokonaik, barátaik élnek ott, akikkel viszonylagos rendszerességgel találkoznak. Ebben az összefüggésben különös jelentősége van az ismeretek közvetlen jellegének, illetve a mai falusi (paraszti) kultúrára

való irányultságának. Az előbbi kifejezéssel arra kívántam utalni, hogy a paraszti kultúrával kapcsolatos „városi tudásnak” egy bizonyos része, minden közvetítő (mesterséges) eszköz nélkül, a természetes emberi, interperszonális kommunikáció formájában terjed. Ebből következik, hogy ez a tudás a paraszti kultúrának és mindennapi életnek azokat a mozzanatait tartalmazza, amelyek a mai, vagy a múlt közvetlenül megelőző „félmult” életviszonyaiban gyökereznek. Pontosabban szólva, az ismeretek elsősorban a „mára”, a jelenre vonatkoznak, abban gyökereznek, s csak ezen a mában gyökerező ismeretrendszeren keresztül kapcsolódnak a „múlthoz”. Tehát annyit tudnak, és olyan ismeretekkel bírnak a múltból, amennyi abból a jelenben megőrződött, amennyi a mindennapi élet alapját jelentő közös tudáshoz (*common sense*) hozzátartozik. Ugyanakkor megkülönböztethetjük a városi népességnek egy másik részét, amelynek ismeretei *közvetett* forrásokból származnak, különböző mesterséges vagy másodlagos eszközök (pl. tudomány, művészetek stb.) segítségével terjednek és a paraszti kultúra *múltjára* vonatkoznak. Az előbbi megállapítás analógiájára ez a tudás a paraszti kultúrának egy korábbi állapotához kapcsolódik, azaz a paraszti kultúrát egy múltbeli állapottal azonosítja. Ennek az ismeretrendszernek kevés köze van a mai falusi, paraszti kultúrához, és nemcsak ezen tudás „mesterséges” volta miatt, hanem azért is, mert az a társadalmi osztály, amely ennek a kultúrának – történetileg – létrehozója és hordozója volt, a társadalmi szerkezet egészén belül megváltozott helyzetének következményeképpen, maga is eltávolodott ettől a kultúrától. Ezzel a megállapítással nem a „paraszt” szó társadalomtörténeti jelentésmódosulására, a parasztság „felemelkedésére”, a paraszti gazdálkodási technikák változásaira, a mezőgazdasági termelés funkcióeltolódásaira, hanem az egész társadalmi szerkezet átstrukturálódására szeretnék utalni, amelynek során a falusi, paraszti létnek mindazok a sajátosságai megszűntek, amelyek az egykori paraszti kultúrának, annak kialakulásának történeti-ontológiai okai voltak. A mai magyar falusi népesség döntő többsége számára az a paraszti kultúra, amelyet mintegy „számon kérnek” rajta, legalább annyira idegen, mint azok számára, akik ennek a kultúrának a „továbbélő töredékeit” szeretnék fellelteni.

Természetesen a valóságban igen nehéz, szinte lehetetlen következetesen és egyértelműen szétválasztani a városi népesség előbb említett csoportjait, merev kategóriaként kezelni ezeket, hiszen az átmenetek és kölcsönhatások egész sora képzelhető el; a közvetett és közvetlen ismeretek egymással keverednek, egymást kiegészítik. Azaz ezek a kategóriák, az előbbi felosztás elsősorban a kutatás operacionális, analitikus eszközeiként szolgálnak. Ugyancsak már a kutatás legkorábbi szakaszában szükségszerűvé vált további két igen lényeges előfeltevés bevezetése. Egyrészt le kellett szögezni, hogy a köznapi tudás kategóriájába tartozó bármely ismeret – annyiban játszik szerepet a társadalmi identitás alakításában, amennyiben alapjául szolgál (*plan*) a weberi értelemben vett „célracionális” cselekvéseknek (WEBER, 1947, 1967, 55–56.; PARSONS, 1937). Tehát a kutatás során nem elsősorban az ismereteket, hanem az e tudás által implicált társadalmi akciókat vizsgáltam. Másrészt tudomásul kellett venni, hogy a te-repmunka során nincs lehetőség a mindennapi élet teljes folyamatának megfigyelésére, hanem meg kell „elégedni” bizonyos típusú események – jelen esetben az ünnepek, illetve ünnepi jellegű események – leírásával. Tehát a kutatás közvetlen tárgyát bizonyos ünnepekhez kapcsolódó cselekvések és tevékenységi formák jelentik. Köztudott, hogy az európai paraszti társadalomban, a hagyományos paraszti kultúrában évszáza-

dokon keresztül létezett – természetesen változó tartalommal – a ritusoknak, a szertartásoknak, a szokásoknak egy naptári évet követő rendszere. A néprajzi kutatás hajlott arra a feltételezésre, hogy a szokásoknak és ritusoknak ez a rendszere a hagyományos paraszti kultúra eltűnésével együtt visszaszorult, megszűnt létezni. Azonban a jelenre irányuló néprajzi, folklorisztikai, szociológiai kutatások (LANE, 1981; ROBINS, 1982; O'BRIEN, 1982; HERNÁDI, 1985; McCLAFFERTY, 1982; POLITICAL RITUALS; KUNF-SCHMITZ, 1980; HAREVEN, 1978; WORKMAN, 1975; BOCOCK, 1974). egyértelműen bebizonyították, hogy a mai modern társadalomban is megfigyelhetők a ritualizált ünnepi viselkedés különböző megnyilvánulási formái. Azaz a modern társadalmakban is létezik egyfajta „rituális év”, ünnepek és ritusok meghatározott rendje. Az ünnep egyfajta „különleges idő”, a mindennapi élet sajátos megkülönböztető jegyekkel jellemezhető pillanata. S bár a modern társadalmakban kevésbé normatív jellegűek az ünnepekhez kapcsolódó ritualizált magatartási minták, a „modern” szokások és ritusok valamilyen szerepet játszanak a társadalmi identitás formálásában; szimbolikus formákban reprezentálják az adott individuum, csoport társadalmi környezetét jellemző világszemléletet, értékrendet, ideológiát (CAILLOIS, 1972; KRAMER, 1977; MARTIN, 1973).

A rendelkezésre álló nagyszámú adatot két nagy csoportba lehet sorolni. Egyrészt meg kell különböztetni azokat az eseményeket, amelyeknek színhelye a falu, illetve azokat az alkalmakat, amelyek a városhoz kötődnek. Az alábbi táblázat az eddigiekben vázolt megközelítésmódnak megfelelően tünteti fel a különböző eseményeket:

FALU

családi események

születés/keresztelő
esküvő/lakodalom
halál/temetés
névnap(ok)
születésnap(ok)

a „kalendáris év”

szilveszter/újév
április 4.
húsvét
május 1.
mindenszentek/halottak napja
karácsony

VÁROS

kirakodóvásár
táncház
iskolai, múzeumi népművészeti szakkörök
szokásfelújítások
folklor tartalmú kulturális események
(pl. néptáncgyűttesek bemutatója, népdalműsorok, népművészeti vetélkedők stb.)
folklor fesztivál(ok)

E táblázat nyilvánvalóan a kérdések egész sorát veti fel. Első pillantásra is megállapítható ui., hogy a „Falu” és a „Város” címszó alatt egészen más *minőségű* események kerülnek összehasonlításra. Felvethető tehát a kérdés, miért nem azonos jellegű alkalmakat, eseményeket vizsgáltam falusi, illetve városi környezetben? A válasz igen egyszerű. A kutatás kezdetben azonos minőségű, hasonló eseményeket céltott meg, ugyan-

azokat a ritualizált magatartási formákat és mintákat igyekezett leírni falusi és városi környezetből. Azonban igen gyorsan kiderült, hogy a paraszti folklór és hagyomány nemcsak eltérő formákban, hanem *különböző típusú események* keretein belül artikulálódik falun és városban. A tények rögzítése, az alkalmak és az események számbavétele magától értetődő természetességgel alakította ki az előbbi táblázatokat.

1. Paraszti hagyományok falusi környezetben

Az ünnepeknek azokat az alkalmait, formáit, amelyek a faluhoz kötődnek, két nagy csoportba soroltam; megkülönböztettem a családi eseményeket, illetve a naptári év egyes ünnepi alkalmait. Természetesen az eseményeknek ez a szétválasztása is csak a kutatást könnyítő gyakorlati lépés. A valóságban ui. a „kalendáris év” címszó alá sorolt események szintén családi ünnepek, azaz családi keretekben zajlanak le. Az események két csoportja közötti döntő különbség ott rejlik, hogy a családi események tartalmukban és lezajlásukban egyaránt egy adott családhoz kötődnek; míg a kalendáris év eseményei tartalmukban általánosabb jellegűek, mindenkire vonatkoznak, s a család „csupán” az ünnep lezajlásának kereteit jelenti. Az eseményeknek e két csoportja abból a szempontból is különbözik egymástól, hogy a kalendáris év eseményei – és most ide kell értenünk a névnapokat és a születésnapokat is – periodikus rendszerességgel visszatérnek. Ez egyben azt is jelenti, hogy bizonyos cselekvéstípusok, akciók és ritualizált magatartási minták szintén periodikus rendszerességgel ismétlődnek, azaz kerülnek megvalósításra. E ténynek azért van különös jelentősége, mert az ünnepeknek ez az állandó rendje mintegy megszabja, meghatározza a falusi életnek azokat a szeleteit, amelyekkel a városban élő népesség közvetlen módon szembetalálhatja magát.

Az európai néprajzi kutatások egyik közhelye az a megállapítás, amely szerint a paraszti év rendjét a kalendáris ünnepek és ritusok struktúrája határozta meg. Eltekintve ennek a megállapításnak az igazságtartalmától és használhatóságától, azt látni kell, hogy a kalendáris évnek az általam felvázolt mai rendje csupán töredékeiben emlékeztet a korábbi hagyományokra. Nemcsak azért, mert jóval kisebb számú alkalomról van szó, hanem azért is, mert ez a néhány alkalom igen heterogén jellegű. Részben *egyházi-vallási* alapokon nyugszik (pl. karácsony, húsvét), részben pedig *állami-nemzeti-politikai* ünnepekről van szó (pl. április 4., május 1., november 7.). Sőt tkp. az egyházi ünnepek is attól ünnepek, hogy állami keretekben is elismerésre kerültek. Jelen tanulmány azonban ezeket az ünnepeket elsősorban, mint bizonyos típusú alkalmakat értelmezi, s nem az ünnepek hivatalos tartalmát elemzi. Nyilvánvaló ui, hogy ezek az ünnepek megfelelő, sőt gyakran egyedüli alkalmait jelentik pl. a faluval, a falusi kultúrával stb. való találkozásra. S éppen e funkciójukból következően kerültek jelen elemzés látókörébe.

1983. október 1–2-án Rudabányácskán részt vettem Farkas Mihály és családjának névnapi ünnepségén. A családi összejövetel a faluban élő idős családfő – ebben az évben töltötte be 70. életévét – névnapiját köszöntötte, amely a naptár szerint szeptember 29-én van. Mivel azonban ez a nap ebben az évben csütörtökre, azaz munkanapra esett, az ünnepelést a legközelebbi hétfőjére tették. Kétségtelen, hogy ebben az évben nagyobb, ünnepibb jellege volt a névnapnak, amit a család többi tagja azzal ma-

gyarázott, hogy a 70. életév megköveteli a maradandóbb névnap-i köszöntést is. Ugyanakkor a családban régi hagyománynak számít a családfő névnapjának megünneplése. Mióta a gyerekek elköltöztek a faluból, a családi összejövetelek egyik megszokott alkalmá a Mihály nap. Farkas Mihály ma is jelentős személyiség a faluban, fiatalabb korában pedig különösen az volt. Nem annyira anyagi helyzetéből, mint inkább az egykori lakodalmakban és bizonyos szokások fenntartásában játszott szerepéből következően. Hosszú évtizedeken keresztül szinte minden, a faluban rendezett lakodalomban ő volt a nagyvőfény, azaz az egyik legfontosabb lakodalmi tisztségviselő, akinek képességeitől, személyiségétől nagymértékben függött az egész lakodalom sikeres lebonyolítása. Ezt a tisztséget a legnagyobb meglepődésre töltötte be, oly annyira, hogy még 5-6 évvel ezelőtt (azaz 1980 körül) is hívták vőfénynek, amit idős kora miatt természetesen már nem vállalt el. Ugyanakkor Farkas Mihály a hatvanas évek elején-közepén amikor a faluban már több éve megszűnt a karácsonyi betlehemes játék, néhány 10-12 év körüli fiút újra megtanított a játékra. Ezt a tevékenységet éveken keresztül folytatta, aminek köszönhetően a szokást egészen a közelmúltig gyakorolták a faluban. Farkas Mihálynak két lánya és egy fia van, akik Miskolcon, Sátoraljaújhelyen, illetve Tokajban élnek. Egyik lánya bolti eladó, a másik ápolónő, a fia pedig agronómus. Mindhárman házások, összesen hét unoka van a családban. Mivel Mihály napja ebben az évben munkanapra esett, s a családi ünneplést így csak a hétvégén tudták megtartani, az esemény lezajlásában sajátos kettősség figyelhető meg. Csütörtökön ui. számos falubeli barátja, ismerőse, rokona és szomszédja kereste fel és köszöntötte meg. Ezek közül egyeseknek — így öccsének, keresztlányának, valamint középső lánya keresztszületinek — külön szoltak, hogy vasárnap délből ünnepi ebéd lesz, elvárják őket. Másoknak pedig — a közeli szomszédoknak, s néhány olyan barátjának, akikkel gyermekkorától közeli barátságban áll — mintegy megemléltette, hogy a hétvégén „itt lesznek a gyerekek, aztán gyere át, ha akad egy kis idő”. Farkas Mihály felesége pénteken egész nap főzött, sütött, készült a hétvégére. E munkában a már említett keresztlányuk segített. A gyerekek, s azok családjai szombaton délelőtt, kora délután érkeztek, s így szombaton mindannyian együtt — de szűk családi körben — ebédeltek. Ekkor egyetlen vendég, barát, szomszéd, rokon stb. nem volt jelen. A családtagok ekkor köszöntötték fel Farkas Mihályt, s adták át kisebb-nagyobb ajándékaikat. Az ebéd végeztével a család különböző kisebb csoportokra oszlott. A gazdaasszony és két lánya a konyhában dolgozott, a gyerekek a ház mögött hosszán elnyúló udvarba vonultak ki, míg Farkas Mihály fiával, két vejével (és az egész eseményen végig jelen lévő kutatóval) az asztalnál maradt beszélgetni. A beszélgetés részben az én jelenlétemhez, személyemhez kapcsolódott, részben pedig az apa ismereteinek, tudásának, tapasztalatainak és a fiú foglalkozásának megfelelően a gazdálkodásról, leginkább a szőlőművelésről, a szürettről folyt. A két vő a beszélgetésnek ebben a szakaszában alig vett részt. A délután későbbi részében aztán megjött Farkasék keresztlánya, férjével és két gyermekével, majd az estéhez közeledve megérkezett Farkas Mihály öccse, annak felesége, két másik barátja, illetve fiának két, a faluban élő közeli jóbarátja. A családtagok előbbieken említett szeparálódása a későbbiekben sem oldódott fel, sőt a vendégek érkezésével végérvényesen megszilárdult. A gyerekek egész estig az udvaron voltak, illetve a négy nagyobb fiú elment a faluhoz közeli erdőbe. Az asszonyok a ház egyik szobájában, illetve a konyhában dolgoztak, néha valami ételt vagy italt vittek be a férfiaknak, s ilyenkor né-

hány percre ott is maradtak, egy-két szót váltva az ott lévőkkel. Egyébként azonban – állandó jelleggel vagy huzamosabb időre – nem ültek be a férfiak közé. Ez a különlet csupán késő este oldódott, amikor a gyerekek már lefeküdtek, s Farkas Mihály, illetve fiának barátai is elmentek már. Ekkor a család még egy bizonyos időt együtt töltött, egymással beszélgettek, majd a falu másik részében élő családtagok is hazamentek. A vasárnap délelőtt lényegében egymástól függetlenül, részben a családi kereteken kívül zajlott. Farkas Mihály, felesége és egyik lánya, valamint annak családja templomba mentek. Fia és annak családja egyik régi, szintén a faluban lakó barátját kereste fel, a többiek pedig otthon maradtak. Az ebéddíőhöz közeledve azonban mindannyian összegyűltek, s megjöttek a vendégek is, akik közül csupán a középső lány keresztszülei nem voltak jelen előző este. A „tisza szobában” külön asztalt állítottak fel, s ezt ülték körül mindannyian. A gazdaasszony igen bőséges ebédet készített, levest, csirkét, sült húsokat, krumplit és kétféle tésztát. Ebéd után a gyerekek az udvarra mentek, az asszonyok és a férfiak azonban az asztal körül maradv egymással beszélgettek. A beszélgetés, az együttlét a délutáni órákig tartott, amikor a városban lakó családtagok elkezdtek a hazautazásra készüldni, a faluban lakó családtagok pedig elmentek haza.

Az események még ez a tömörítésre, összefoglalásra törekvő leírása is jól érzékelteti, hogy a családi együttlét – minden látszólagos spontaneitása, szabályozatlansága és esetlegessége ellenére – bizonyos struktúrák formájában szerveződött. A legszembeötlőbb szabályszerűségek a társadalmi kapcsolatok – s e kifejezés jelen esetben a családi, rokonsági kapcsolatokat is magában foglalja – vonatkozásában figyelhetők meg. Egyrészt időben szétvált – bár bizonyos mértékig külső okok következtében – a névnap családi és nem családi megünneplése. A tulajdonképpeni névnapon, csütörtökön jöttek el mindazok, akik bármiféle kapcsolatban álltak az ünneppel. Ezt a kapcsolatrendszer nyilvánvalóan Farkas Mihálynak a falu társadalmában betöltött pozíciója határozta meg. A családi ünnep szombaton kezdődött. A szombat dél, kora délután a legszűkebb család – szülők, gyermekeik, azok gyermekei – együttlétének ideje. A késő délutánt és estét a tágabb család és legszűkebb baráti kör tölti együtt. Vasárnap délelőtt mindenki saját kapcsolatrendszerén belül marad, míg a vasárnap dél és délután a teljes család együttlétének ideje.

Mielőtt részletesebb elemzésbe kezdenék, érdemes egy másik eseményt, egy további példát ismertetni. 1982 áprilisában tartotta gyermeke keresztelőjét Keresztes József és felesége Mogyoróskán. A kiterjedt családnak és rokonságnak számos tagját hívták meg az eseményre. A meghívottak közül ugyan nem mindenki jött el, de így is igen sokan voltak. A falusiak szerint ez volt a legnagyobb keresztelő az utóbbi évtizedekben. Keresztszülőknek az újdonsült édesanya Miskolcon élő nagybátyját és annak feleségét kérték fel, akik foglalkozásukat tekintve mindketten orvosok. A következő táblázatban a rokonsági fok, lakóhely és foglalkozás jelölésével felsorolom mindazokat, akik a keresztelő két napján (szombat délutántól vasárnap délutánig) jelen voltak.

<i>rokonsági fok</i>	<i>lakóhely</i>	<i>foglalkozás</i>
az apa szülei (nagyszülők)	Mogyoróska	földműves
az anya szülei (nagyszülők)	Hejce	földműves
az apa bátyja, annak felesége és két kiskorú gyermeke	Pálháza	munkás (a helyi fűrészüzemben)

az apa másik bátyja és annak felesége	Sátoraljaújhely	munkás (a helyi szesz-főzdében)
az apa huga és annak katona vőlegénye	Miskolc	ápolónő
az apa nagybátyja és felesége	Mogyoróska	földműves
az apa nagynénje és férje	Gönc	bolti eladó és fuvaros
az apa nagynénje és férje	Sátoraljaújhely	asztalos
az apa unokatestvére és felesége	Sárospatak	tanár
az apa unokatestvére, felesége és három gyermeke	Tokaj	agronómus, tanítónő
az anya nővére, annak férje és gyermeke	Vilyvitány	tsz-alkalmazott, gépkocsivezető
az anya nagybátyja és felesége (keresztszülők)	Miskolc	orvos
az anya nagybátyja és felesége	Hejce	fuvaros
az anya nagynénje	Hejce	földműves
az anya unokatestvére és felesége, két gyermeke	Miskolc	kőműves, irodai dolgozó
az anya unokatestvére, férje és gyermeke	Sátoraljaújhely	adminisztrátor, műszerész
az apa keresztszülei	Mogyoróska	földműves
az anya keresztanyja	Hejce	földműves

Az ünnepi eseményre való készülés már hetekkel korábban megkezdődött, magát az időpontot is úgy tűzték ki, hogy az minél több meghívott számára elfogadható legyen. Az előkészületeket szinte teljes egészében a faluban élő családtagok, pontosabban az asszonyok intézték (az ételek elkészítése, az étrend összeállítása, a vendégfogadás megszervezése stb.). A vendégek egy kisebb része már szombaton megérkezett, az esemény jelentősebb része azonban vasárnap zajlott. Szombaton estefelé a család már jelenlévő férfi tagjai – a helybeliek mellett az anya legközelebbi hozzátartozói – a fiatalok házában „tisztá szobájában” közösen töltötték el az estét. Közben az asszonyok a másnapi ünnepi ebédet készítették. A férfiak bort és pálinkát ittak, beszélgettek, majd később hárman kártyázni kezdtek. A közös együttlét, beszélgetés – kisebb-nagyobb megszakításokkal – 5-6 órán keresztül tartott, és éjfél után fejeződött be. Másnap viszonylag korán délelőtt megérkezett a többi vendég is. Mindenki hozott magával valami ajándékot az újszülöttnek, főleg ruhákat, a kisgyermek körül szükséges különféle használati tárgyakat. A legértékesebb ajándékot – egy aranyláncot – a keresztszülők vitték. A jelenlévők továbbra is három jól körülhatárolható csoportra oszlottak. A gyerekek egymással játszottak az udvaron, az asszonyok a kisgyermek körül foglalatostkodtak, az ajándékokat nézegették, míg a férfiak a nagyobbik szobában pálinkát

ittak, beszélgettek, várták a keresztlő kezdetét. A templomi keresztlőre azonban nem mentek el mindannyian, csupán a keresztszülők, az apa és az anya szülei. A többiek különböző ürgyekkel otthon maradtak, az ebédet készítették, a gyerekekre vigyáztak, a férfiak pedig tovább folytatták a beszélgetést. Maga a keresztlő igen rövid volt, a katolikus szertartás előírásai szerint folyt le. A szertartás után a pap mindannyiunkat behívott a sekrestyébe, ahol az apa szülei kalácsot s pálinkát adtak ajándékként a papnak, egyben meghívták az ünnepi ebédre. Hazaérkezés után a keresztlőn jelen nem lévő édesanya elvitte aludni a kisgyermeket, a többiek az ebédhez készülődtek. Az ebéd igen bőséges volt, húslevesből, sült húsokból, töltött tyúkból, töltött káposztából, pörköltből állt, s természetesen többféle sütemény is volt. A leves után a keresztszülő felállt, s egy párperces köszöntőt mondott, amelyben elsősorban a család összetartozásának fontosságát hangsúlyozta. Ebéd után egy darabig még együtt maradtak az asztal körül, majd néhányan átmentek a faluban élő egyéb ismerőseikhez, rövid látogatásra. Volt, aki már délelőtt is meglátogatta egyik-másik ismerőst. Szinte ezzel párhuzamosan, illetve a délután folyamán megjelent az egyik szomszéd, illetve a szülőknek és a nagyszülőknek néhány, a faluban élő közeli barátja. Ekkor jött el a pap is, aki az ebédre szóló meghívás alól már a meghíváskor kimentette magát. A keresztlőnek ez az igen mozgalmas időszaka egészen késő délutánig tartott, amikor is a máshonnan érkezettek elindultak haza.

E két egymástól különböző esemény forgatókönyvszerű leírása lehetőséget teremt bizonyos következtetések levonására. A leírásokból kiderült az az egyébként is nyilvánvaló tény, hogy a városból a falura látogató népesség nem azért megy oda, hogy a „hagyománnyal találkozzon”, hanem alapvetően családi okokból. Ugyanakkor világos, hogy a falusi életmód, illetve az ennek keretein belül valamilyen módon jelenlévő hagyomány hatást gyakorolhat a városiak életszemléletére, viselkedésére. Persze itt egyértelműen rejtett hatásokról van szó, mégpedig több okból is. A falun élők nem „érzékelik a hagyomány jelenlétét”, hiszen ők a maguk mindennapi életét élik, azaz saját mindennapi életük, annak különböző mozzanatai az ő számukra nem hagyományként tételeződnek. Az a hagyomány viszont, amiről a későbbiekben még szó lesz, s ami a hagyományos paraszti kultúráról alkotott 19. századi képen nyugszik, számukra teljesen idegen, és csupán (és esetlegesen) töredékeiben ismert. Visszatérve a korábbi példákhoz, a keresztlő lebonyolításának – de itt említhetném bármely más ünnepi alkalmat is – van egy adott módja, amelyet teljes természetességgel valósítanak meg. A kutató persze megfigyelhet és kimutathat az esemény folyamatában olyan mozzanatok – rítusokat, mágikus eljárásokat, azok maradványait –, amelyeket az egykori paraszti hagyomány survivaleként értelmez; az ott élők számára azonban ezek a mozzanatok rejtve maradnak, semmiképpen sem tekinthetők a „traditionalizing”, tehát valamilyen tudatos hagyományhasználat eszközeinek, megnyilvánulásainak. A városiakat ért hatásokat természetesen nem lehet egyetlen alkalom, esemény összefüggésében értelmezni. Sokkal inkább arról van szó, hogy a korábbiakban említett városi népesség állandó jellegű, különböző tartalmú események során kerül kapcsolatba a falusi, paraszti kultúrával. Ez a kapcsolat számos rejtett üzenetet tartalmaz, olyan üzeneteket, amelyek valamilyen módon hatást gyakorolhatnak az említett csoportok világképére, életmódjára, identitására. Mindez azonban csak akkor igaz, ha kimutatható, hogy az említett kapcsolatban – az események jellegétől függetlenül – vannak visszatérő szegmentumok,

bizonyos törvényszerűségek. Éppen ezért a továbbiakban ezeknek a törvényszerűségeknek, ismétlődő szegmentumoknak a megragadására kell kísérletet tenni.

Az eseményekhez, mint hagyományos alkalmakhoz két irányból is közelíthetünk. Egyrészt feltételezhetjük, hogy olyan alkalmak, események, amelyek a hagyományos paraszti kultúrában gyökereznek, önmagukban is a hagyomány megnyilvánulásai. Másrészt összehasonlíthatjuk az egykori és a mai „kalendáris évet”, keresve a hagyomány folyamatos jelenlétét, szimbolikus kifejezési módjait. Az elemzés során azonban a két közelítési mód gyakran összemosódik. Világosan látható ui., hogy egy-két mai politikai-nemzeti ünneptől eltekintve csupa olyan alkalommal, eseménnyel állunk szemben, amelyek a hagyományos paraszti kultúrában is ünnepként tételeződtek. Az emberi élet nagy fordulói, karácsonyt, húsvétot, május elsejét stb. ugyanúgy megünnepezték egykor, mint ma (persze – amint erre a későbbiekben még utalni fogok, alapvetően más formákban). Azonban itt annyira általános emberi alkalmakról, eseményekről van szó, hogy ezek *önmagukban* semmiképpen sem tekinthetők a paraszti hagyomány megnyilvánulásainak. Ha pedig összehasonlítjuk az egykori és a mai falusi ünnepek sorozatát, egyértelműen megállapítható, a mai ünnepek közül éppen azok az alkalmak hullottak ki, amelyek önmagukban a paraszti hagyomány megnyilvánulásaiként lennének értelmezhetők (pl. András-nap, Luca-nap, Szt. György-nap stb.). Itt azonban fel kell hívni még egy nagyon fontos szempontra a figyelmet. Aligha lehet ui. azt állítani, hogy ezek a hagyományos alkalmak ismeretlenek lennének az általam vizsgált paraszti közösségekben. Ezek az alkalmak, a hozzájuk fűződő rítusok – természetesen generációként eltérő intenzitással – ismertek, csupán nem gyakorolják őket. Pontosabban fogalmazva az ilyen jellegű alkalmakhoz való viszonyt az egyéni kulturális stratégia határozza meg. Tehát egyes individuumok bizonyos alkalmakról valamilyen formában megemlékeznek, mások viszont nem. Ezek az alkalmak azonban határozottan elkülönülnek azoktól, a közösségi élet „színpadán” zajló eseményektől, amelyeket az előzőekben felsoroltam. A mai paraszti közösség ünnepeinek, ünnepi jellegű eseményeinek a sorozata szűkül azokkal a hétköznapi élet szövetébe fonódott eseményekkel és rítusokkal, amelyek ma már az individuális kulturális szükségletekhez kötődnek. A mai falusi-paraszti kultúrának ez a szintje kétségtelenül egy korábbi kulturális állapot maradványa, azaz hagyományként értelmezhető. Azonban a városi népesség számára a kultúrának ez a szintje, még a legszűkebb családi kereteken belül is rejtve marad. Világos tehát, hogy az általam megfigyelt és felsorolt falusi ünnepek kizárólag olyan alkalmak, amelyek a városban élők számára is nyitottak, s ami mögött ott húzódik az *egyéni szükségletektől függő hagyomány* rejtett dimenziója. Az eddig mondottaknak van egy további következménye is. Egy korábbi társadalomtörténeti szituációban a paraszti kultúra egyik leghatározottabb megkülönböztető jegyét éppen az ünnepek és a rítusok alkották. A kultúrának ez a szintje igen szoros és közvetlen kapcsolatban állt az adott közösséggel, a rítusok és az ünnepek érvényességi köre egybeesett a közösség határaival (TURNER, 1977). A mai falusi, paraszti kultúra esetében e vonatkozásban alapvető eltérések rögzíthetők. Egyrészt elkülöníthető az alkalmaknak, eseményeknek az *egyéni* kulturális szükségletekhez kötött halmaza, amely természetszerűleg áthelyeződött a közösségi élet keretei közül az individuális életszférába. Másrészt megfigyelhető az alkalmaknak, eseményeknek egy olyan halmaza, amely látszólag a közösségi, de valójában a *családi élet*, a család keretein belül aktivizálódik. Nyilván-

valóan ebbe a kategóriába sorolódnak be mindazon események, amelyeket a korábbiakban említettem.

Természetesen az egyes alkalmakat, eseményeket igen nehéz, szinte lehetetlen a hozzájuk kötődő akcióktól, rítusoktól, ritualizált magatartási szabályoktól függetlenül vizsgálni, elemezni. Éppen ezért rendkívül fontos *az adott esemény, alkalom keretein belül lezajló hagyományos akciók, vagy azok mozzanatainak* rögzítése. Feltételezhető ui., hogy azok az akciók, rítusok vagy szokáselemek, amelyek a hagyományos paraszti kultúrában gyökereznek, és a mai alkalmakkor, a mai eseményekben szintén szerepet játszanak, betölthetnek bizonyos funkciókat a társadalmi, illetve az egyéni identitás formálásában. Jelen esetben mód nyílt arra, hogy konkrét formában vizsgáljam meg az egykori, feltételezett és az emlékezetben megőrzött szokásrendnek mely mozzanatai, elemei (NIEDERMÜLLER, 1981a, 1981b) maradtak meg a mai szokásokban, az általam vizsgált eseményekben. A következőkben egy táblázatban összefoglaltam, hogy az egykori, hagyományos szokások, szokáselemek közül melyek azok, amelyek az általam vizsgált mai ünnepek, események kapcsán is előfordulnak. A táblázaton belül az előbb mondottakra történő utalásként – megkülönböztetem e rítusoknak az egyéni kulturális szükségletekhez kapcsolódó „rejtett” szintjét, illetve azokat a szokásokat, amelyeket ma is „nyíltan” gyakorolnak, amelyek jellemző gyakorisággal kötődnek bizonyos családi összefüggésekhez.

Kalendáris szokások

	rejtett	nyílt
szerelmi varázslás	—	—
tilalmak	+	—
Mikulás-járás	—	+
boszorkány elleni védelem	+	—
rontás	+	—
Luca-szék	—	—
termékenységvarázslás	+	—
betlehemes játék	—	+
karácsonyi asztai	—	—
karácsonyi vacsora	+	—
kántálás	—	+
óév kihajtása	—	—
vízszintelés	+	+
vízkereszti játék	—	—
gyertyaszentelés	+	+
farsangi mulatság	—	+
barkaszentelés	+	+
húsvéti locsolkodás	—	+
első kihajtás	—	—
búzaszentelés	—	—
májusfa	—	+

határjárás	—	—
mindenszentek	—	+

Hasonló összevetést elvégezhetünk egy konkrét esemény, családi ünnep, pl. a lakodalom esetében is. A következő táblázat azt mutatja, hogy a Zempléni-hegyvidék egykori lakodalmi szokásainak (NIEDERMÜLLER, 1981c) mely elemei találhatók meg a mai lakodalmak szerkezetében is. Jelen esetben azonban az előbbi táblázatban használt kategóriákat tartalmi szempontból módosítani kellett. A lakodalmi szokások egyes elemei, mozzanatai ugyanis teljesen nyilvánosak, azaz az összes lakodalmi vendég, jelenlévő előtt zajlanak le, más szegmentumainak viszont csak egyes jelenlévők, vagy a jelenlévők egyes csoportjai lehetnek tanúi. Ennek megfelelően a táblázatban ebben az értelemben kell használni az előbb már említett rejtett/nyílt oppozíciós párt.

	nyílt	rejtett
gyülekezés a menyasszony, illetve		
a vőlegény házánál külön-külön	—	—
vőlegénybúcsúztatás	—	+
menet a menyasszonyos házhoz	—	—
tréfás akadályok	—	—
menyasszony-öltöztetés	—	+
menyasszony-kikérés	—	—
menyasszony-búcsúztatás	+	—
búcsútánc	+	—
menyasszony kiadása	—	—
menyasszony fogadása	—	—
lakodalmi étkezés	+	—
fektetés	—	—
kontyolás	—	+
menyasszonytánc	+	—
hérész	—	—

A két táblázat lehetőséget ad bizonyos, az egykori paraszti hagyomány mai használatával kapcsolatos következtetések levonására: 1. a szokás- és rítuselemek közül kizárólag azok vannak ma is használatban, amelyeknek nincsen semmiféle hiedelemtartalma; 2. a különböző, a mai falusi ünnepeken részt vevő városi népesség rendkívül kis számú hagyományos akcióval találkozik. Másképpen fogalmazva: *a mai falusi ünnepek keretein belül a hagyomány csak igen kis mértékben manifesztálódik szertartásos cselekmények, szokások, rítusok formájában*. Az ábrák alapján nyilvánvaló, hogy az egykori rítusoknak, szokásoknak csak a felszíni elemei vannak ma is használatban. Azok az akciók, amelyek bármilyen vonatkozásban is, de az egykori hiedelemtartalmakat, és a világkép azokban „tárolódó” elemeit tartalmazzák, a mai ünnepek szerkezetében, a mai szokásokban semmiféle szerepet sem játszanak. Azok a cselekvések viszont, amelyek ma is „használhatóak”, eredetileg sem voltak hiedelemtartalmakkal „megterhelve”, hanem más funkciót töltöttek be (p. szórakoztatás, egyházi előírások, emo-

cionális funkciók stb.). A mai falusiak számára ezek a szokások vagy rítuselemek teljes természetességgel épülnek be a mai ünnepekbe, és egyszerűen a mindennapi életvilág részeként tételeződnek. Azonban — az előbbi táblázatok tanulsága szerint — még az ilyen jellegű cselekményeknek is igen kicsi a száma. Mindennek alapján egy tanulságot levonhatunk: a mai falusi kultúra — legalábbis az ünnepek, a szokások és rítusok vonatkozásában — tudatosan nem őriz hagyományokat, nem ápolja vagy tartja fenn mestersegesen egy korábbi kulturális állapot vagy szerkezet egyes elemeit. Amit pedig fenn tart — amit a kutató egy korábbi kulturális állapotban gyökerező hagyománynak tart — azt a mai életvilág természetesen részeként működteti. Persze elképzelhető, hogy ha az egykori paraszti kultúra esztétikai minőségű elemeit (pl. mesék, dalok stb.) vizsgálnánk, némileg eltérő jellegű megállapításokhoz jutnánk. Bár meggyőződésem — és egy szélesebb összefüggésben az adatokkal is bizonyítható —, hogy az előbbi megállapítás ebben az esetben is igaznak bizonyulna, s ahol az egykori kulturális jelenségek hagyományként szerepelnek, ott az a közösségtől idegen, külső hatások eredménye, következménye. Nyilvánvaló, hogy a mai falusi kultúrának a hagyományokhoz való viszonya hatással van az eddigiekben vizsgált városi rétegeknek a hagyományhoz való viszonyára is. A városi népességnek az a csoportja ui., mely személyes kapcsolatokat tart fenn a faluval, és ezen keresztül a falusi kultúrával, hasonló módon viszonyul a hagyományhoz mindaddig, amíg a *faluban, mint meghatározott típusú társadalmi környezetben* tartozdik, amíg a falu jelenti — az akár csak időleges — vonatkoztatási keretet. Abban a pillanatban azonban, amikor ez a társadalmi környezet megváltozik, ez az attitűd is módosul. Ugyanazok az individuumok, akik egy szülőfalujukban tartott lakodalom esetében teljesen természetesnek és megkérdőjelezhetetlennek tartották pl. a menyasszonysíratót, vagy éppen a májusfa állítását, egy a saját városukban, saját ismeretségi körükben tartott lakodalom esetében teljesen elképzelhetetlennek tartották ugyanezt a mozzanatot (a májusfa állításáról nem is szólván). Ez az egyetlen, jelentéktelennek tűnő példa pontosan mutatja azt a helyzetet, amely a faluból a városba költözött rétegeknek, csoportoknak az első generációit jellemzi. Ez a népesség ugyanis egyenlő „távolságban” áll a falusi és a városi kultúrától, azaz egyformán ismer különböző kulturális stratégiákat, egyformán tudja azokat megvalósítani — annak megfelelően, hogy az aktuális környezet éppen milyen elvárásokkal lép fel. A falusi és a városi kultúrától való egyenlő távolságtartásnak ez a szituációja igen pontosan jellemezhető a *helyzeti én, a helyzeti identitás* fogalmával (HEWITT, 1976, 80–82.). Az ebben a szituációban „megállapodott” individuumok ugyanis mindenkori részleges helyzetük ismeretében határozzák meg és értékelik saját helyzetüket. Ez természetesen egy kölcsönös viszony, hiszen ugyanennek a részleges helyzetnek a többi résztvevője ugyan ezen helyzet alapján alakítja ki az egyén helyzetével kapcsolatos helymeghatározását. Azaz, ebben az esetben — a falusi és városi kultúrától való egyenlő távolságtartás helyzetében — az aktualizált vagy részleges helyzet az, ami meghatározza mind a személyes, mind pedig a társadalmi identitást. A későbbi generációk esetében ez a kép nyilván módosulhat. A falusi származású harmad- vagy negyedik generációs városiak közelebb áll a városi kultúrához, s a városi kultúrának a hagyománnyal kapcsolatos felfogásához. Az egész folyamat, illetve kapcsolatrendszer lényge azonban nem az egyes korosztályok közötti különbségekben, hanem a falusi kultúrával való kapcsolattartás milyen ségében rejlik. A különböző kulturális stratégiák ismerete és alkalomhoz, helyzethez

kötött mobilizálása ugyanis nem kötődik elválaszthatatlanul valamelyik generációhoz. (Noha nyilvánvaló, a városban élés ténye önmagában is csökkenti, redukálja a falusi kultúrával, életmóddal való kapcsolatot.)

Összegezve megállapítható, hogy ezek az események a hagyománnyal való közvetlen érintkezésre, találkozásra csak igen korlátozott lehetőséget nyújtanak. Éppen ezért meg kell vizsgálni az események, az ünnepek más dimenzióit is, amelyek valamilyen feltételezett kapcsolatban állhatnak a hagyománnyal, a „traditionalizing” folyamatával. Így érdemes megvizsgálni *az egyes események jellege és az azon részt vevők köre közötti összefüggéseket*. Az általam vizsgált események résztvevői a család, a rokonság, a barátok és az ismerősök egyre táguló köréből kerültek ki. Az előzőekben – a keresztelő leírása kapcsán – már konkrét formában is bemutattam egy adott esemény résztvevőinek listáját. Hasonló felsorolásokat még bőven lehetne tenni, helyesebbnek látszik azonban néhány általánosítható tendenciát kiemelni. Az eddigiekben említett események, ünnepek résztvevőinek van egy olyan magja, amely az események jellegétől függetlenül minden esetben jelen van. A Zempléni-hegyvidéken ezt a *legszűkebb családot* a következőképpen határolják körül: az apa és az anya, azok szülei, az apa és az anya gyermekei, azok (esetleges) házastársai és gyermekei. A *tágabb család* körébe beletartoznak az előbb említetteken kívül – az apa és az anya testvérei, azok házastársai és gyermekei, házastársai stb. E téren azonban igen nehéz meghúzni a határt a tágabb család és a rokonság között. A *rokonságba* azonban mindig beletartoznak a keresztszülők és keresztyermek, illetve a testvérek, esetlegesen az unokatestvérek házastársának családtagjai. A részt vevő barátok, *ismerősök* stb. körét pedig szinte lehetetlen tipologizálni, bár kétségtelenül ma is nagyobb jelentősége van az azonos korú, együtt felnövekvő barátoknak, illetve a közvetlen szomszédoknak. Amennyiben a részt vevők száma, hovatarozása, illetve az egyes ünnepek jellege közötti összefüggéseket keressük, akkor a következőket állapíthatjuk meg. Az ünnepeknek van egy csoportja, amely elsősorban, mondhatni kizárólag családi keretekben zajlik le, családi ünnep (pl. karácsony, húsvét stb.). Az ünnepeknek egy másik halmaza pedig a család és a család társadalmi kapcsolatrendszerének hálójában zajlik le (pl. névnap, lakodalom, stb.). Ebben az utóbbi esetben olyan eseményekről van szó, amelyeknek résztvevői a családtagokból, illetve azok barátaiból, ismerőseiből stb. kerülnek ki. Minél ritkább, egyedibb, ünnepélyesebb eseményről van szó, a résztvevők száma annál nagyobb, és fordítva, a periodikusan visszatérő, állandó jellegű ünnepek esetében a résztvevők száma fokozatosan csökken, pontosabban szólva állandósul. Ugyanakkor azt is látni kell, hogy ez a szétválasztás nem abszolút értékű. Amennyiben ugyanis az ünnepek időbeli metszetét, folyamatát vizsgáljuk, akkor megállapíthatjuk, minden ünnepnek van egy olyan időbeli szelete, amikor a résztvevők köre „felhígul”, azaz időlegesen megszűnik az ünnep intim, zárt jellege.

Ezen a ponton talán érdemes visszakanyarodni az empirikus anyaghoz és megnézni miképpen zajlik le ebből a szempontból pl. egy húsvét. A mellékelt ábra azt az idő- és akciórendet szemléltet, amely 1983-ban az Abaújpáron élő Fazekas család húsvétját jellemezte. A család tagjai közül id. Fazekas Lajos és felesége, illetve egyik fia, ifj. Fazekas Lajos, felesége és három kisgyermek két külön otthonban a faluban él. A három másik testvér közül a két fiú Miskolcon él, a legkisebb, a leány pedig Kazincbarcikára ment férjhez. A testvérek családotól jöttek haza, amint az minden évben

lenni szokott. E rövid adatfelsorolásból is kitetszik már, hogy jelen esetben is – akár csak a már említett keresztelőn – több különböző társadalmi pozícióban, státuszban lévő családtag alkotta családról van szó. Éppen ezért különösen érdemesnek tűnik ezt az ünnepi rendet és a személyes kapcsolatoknak az ünnepen belüli hálózatát áttekinteni.

Az ünnep rendje és a személyes kapcsolatok
(Fazekas család, Abaújpár, 1983. húsvét)

Nagypéntek	Nagyszombat	Vasárnap	Hétfő
a falusiak otthon készülnek az ünnepre	délelőttől kora délutánig megérkeztek a máshol élő testvérek	néhány családtag templomba ment; a többiek otthon töltötték a délelőttöt	délelőtt a falubeli rokonok, barátok, ismerősök locsolkodása
	késő délután egyházi szertartás szerinti Feltámadás-körmenet; a család minden tagja elment a templomba, de különböző időtartamokat töltöttek ott; nem vettek egyöntetűen részt az egész szertartásban	az egész család részére közös ebéd késő délután, este-felé a faluban élő más rokonok kölcsönös látogatása, illetve egyes falubeli barátok meglátogatása	közös ebéd elutazás

Egy további példaként emlékezzünk vissza a korábban említett névnapi ünnepségre, amely eseménynek szintén elkészíthető egy hasonló jellegű vázlata:

szombat	vasárnap
közös ebéd, családi köszöntés a legszűkebb család jelenlétében	délelőtt a falubeli rokonok, de méginkább a barátok látogatása, egyénenként, illetve családoként
délután, estefelé falubeli rokonok, barátok látogatása, a tágabb család és a szűk baráti kör együttléte	közös ebéd a teljes család és rokonság részére

Ez a két táblázat meggyőzően mutatja azokat a tendenciákat, amelyek a személyes kapcsolatok és a hagyományhoz való viszony közötti összefüggéseket mintázza. Megállapítható, hogy a személyes kapcsolatok rendszerén belül három, illetve négy nagy kör, vonatkoztatási csoport különíthető el. Meg kell különböztetni a *szűk családot*, a rokonsággal kibővült *tágabb családi kört*, a *barátok és közeli ismerősök körét*, és végül, mint passzív, de annál fontosabb szemlélt, a falu többi lakóját, a *falusi közösséget*. Ezeknek a kis társadalmi egységeknek a léte, illetve az ezekhez való viszony több, különböző, de éppen a hagyomány fogalmának a szempontjából nagyon lényeges jelentést foglal magában. Egyrészt kifejezi a *családi összetartozás* tényét, és azt szimbolikus formákban a többiek, a közösség egészére számára felmutatja és láthatóvá

teszi (pl. közös ebéd, közös templomlátogatás, de általában a rendszeres családi együtt-létek ténye stb.). Másrészt a városban lakók részt vállalnak a faluban élők társadalmi helyzetének megszilárdításában, a meglévő *társadalmi státusz reprodukálásában*; illetve – akarva-akaratlanul – saját társadalmi identitásuknak az alakításában (pl. a faluban élő rokonok, de méginkább egykori barátok, ismerősök meglátogatásával stb.). Ezek a folyamatok – amelyek, mint láttuk az individuális szférától a családi kisközösségeken keresztül egészen a lokális közösség szintjéig terjednek – igen jelentős mértékben befolyásolják – mind a falusiak, mind a városiak vonatkozásában – a hagyományról kialakított képet, az ahhoz való viszonyt. A különböző ünnepek és események résztvevői ugyanis – amint arra már többször utaltam – eltérő, egymástól különböző társadalmi csoportokhoz, rétegekhez tartoznak, azaz a társadalmi mobilitás különböző mintáit mutatják. Teljesen világos, hogy a társadalmi hovatartozásnak egy sor, az életmódot, annak jellegét meghatározó kognitív, mentális, viselkedésszerű, kulturális stb. következménye van, amely tényezők hatásától senki sem tudja függetleníteni magát. Ez azt jelenti, hogy a „faluba” látogató „városiak” semmiképpen sem tudják függetleníteni magukat a saját vonatkoztatási csoportjukat jellemző érték- és normarendszertől, világképtől (LÖFGREN, 1981). Ez a vonatkoztatási csoport részben választás eredménye, amely választás azonban minden individuum számára szükségszerűen kijelöli a társadalom egészen belüli viszonyítási pontokat. Nyilvánvaló, hogy bármely család különböző társadalmi környezetekben élő individuumai egymástól – kisebb vagy nagyobb mértékben – eltérő viszonyítási pontokat, és ennek megfelelően különböző magatartási formákat, világszemléletet, ideológiát stb. képvisel(het)nek. Mindez természetesen vonatkozik a hagyományhoz, és általában a paraszti vagy falusi kultúrához való viszonyra is. Az alapvető cezura ott húzódik, hogy vannak városi családok, akik nem tartanak kapcsolatot a falubeli rokonaikkal, barátaikkal, vagy ha igen, akkor ez a kapcsolattartás csupán esetleges, és mindig a városi keretekben zajlik le (a falusiak látogatják meg időnként a városiakat); a városi családoknak egy másik jelentős része viszont élő kapcsolatot tart a falusi családtagokkal, részt vesz azok ünnepein stb., tehát képes – akárcsak időlegesen – behelyezkedni egy másik társadalmi környezetbe. Az előző esetben, e távolságtartó viszony egyik magyarázata, hogy a vonatkoztatási csoport, a társadalmi környezet egész rendje és világképe összeütközésben áll a család képviselte másik értékrenddel, másik kultúrával, és domináns szerepet tölt be az adott individuum, vagy család identitásának alakításában. Az utóbbi esetben már a kapcsolattartásnak a *ténye* is jelzi a család képviselte világkép, kulturális stratégiák fontosságát, és az ehhez való pozitív viszonyulás, az ebben való részvétel önmagában is a hagyomány működésének, erejének a jele. Ebben az esetben a hagyomány fogalma természetesen nemcsak egyedi kulturális jelenségeket, esetleg azok összességét jelöli, hanem azokat az értékeket, normákat, viselkedési szabályokat tartalmazza, amely valamely kisközösség, jelen esetben a család mindennapi életét, világképét szervezi, szabályozza, irányítja. A korábban bemutatott családi ünnepek, összejövetelek résztvevői szintén eltérő társadalmi mintákat képviselnek – noha, amint arra már utaltam, ez a szóródás viszonylag áttekinthető határokon belül maradt, azaz nincsenek nagyon nagy társadalmi különbségek. Ezekben az esetekben azonban a döntő kérdéssé az válik, hogy a családtagoknak – egy általános konszenzuson belül – valamilyen módon viszonyulni kell a többi családtag világképéhez, a többi családtag képviselte értékekhez, normákhoz, viselkedéshez, kultúrához.

Ebben a vonatkozásban a család, és a családi ünnepek egyfajta szintetizáló funkciót töltenek be, s a viselkedésnek, az ideológiának és a „másik” kultúrának csak azokat a megnyilvánulási formáit „engedélyezik”, amelyek ezt az általános konszenzust nem sértik, azaz nem rombolják a családi összetartozás érzését, nem sértik a hagyományt. Látható tehát, hogy a családtagoknak a központi értékek, a hagyomány megszabta értékek és világkép iránti pozitív viszonyulása alapvető jelentőségű (az előbbieken bemutatott ünnepek vonatkozásában). Ugyanakkor azt is tudomásul kell venni, hogy ezek az ünnepek megfelelő és kockázatmentes alkalmát jelentik a társadalmi viszonyítási pontok „kritikai felülvizsgálatának”, ami viszont alkalmat teremt bizonyos életmódbeli, viselkedésbeli, kulturális sajátosságok modifikációjára. Kétirányú folyamatról, kölcsönhatásról van tehát szó. Egyrészt a családtagok különböző társadalmi hovatartozása hatással van a családra, a család képviselte világképre, a hagyományra; másrészt viszont a család, mint a hagyomány „megnyilvánulási módja” visszahat az individuumok, a máshol élő családtagok társadalmi identitására. Ugyanakkor hangsúlyozni kell e folyamat egy másik oldalának fontosságát is. Az egyes családtagok ugyanis azáltal, hogy a család képviselte hagyomány értékrendjét – ha csak részlegesen is – elfogadják, újabb, más jellegű bizonyosságát adják az előbb már említett ténynek: számos család két, egymástól különböző kulturális stratégiát ismer, és azokat mindenkor a szituációnak, „részleges helyzetnek”, társadalmi környezetnek megfelelően tudja alkalmazni; azaz ezeknek az individuumnoknak és csoportoknak az identitása eleve kettős szerkezetű, pontosabban szólva helyzeti jellegű. Végezetül azt is hangsúlyozni kell, hogy mindennek ismeretében bizonyos mértékig pontosítandó az, amit az ünnepekről, mint a hagyomány megnyilvánulási módjáról a korábbiakban mondtam. Az identitás, a hagyományhoz való viszony szempontjából ugyanis meg kell különböztetni az eseményeknek, ünnepeknek egy *belső magját* (állandó ünnep, szűk család, a mindennapi élet rutinjai stb.) és egy *külső körét* (egyedi ünnep, laza szerkezet, sok résztvevő, szimbolikus akciók stb.). A társadalmi identitás alakulása, formálódása szempontjából elsősorban a belső magnak van különös jelentősége. Egyértelműen megállapítható, hogy a külső körhöz tartozó ünnepek olyan szimbolikus akciókból építkeznek, amelyekből legtöbbször már hiányzik a szimbólumok konceptuális ismerete, vallási, történeti stb. jelentése. Noha ezeknek a szimbolikus akcióknak és szimbólumoknak a vitalitása – ezen szimbólumok ikonikus és „transzkonceptuális” jellegének köszönhetően – megmaradt, az immanens funkciók szempontjából szinte teljes mértékű redukció figyelhető meg (NÉMETH, 1977). Éppen ezért a belső magba tartozó ünnepek és események szükségszerűen más eszközök után nyúltak, amely eszközöket a mindennapi életet alkotó rutin eljárások folyamatából „dolgozták ki”. Az egyik legszembeötlőbb és az általam ismert konkrét esetekben is leginkább megfigyelhető ilyen eszközt a *personal narratives* jelentik (DOLBY-STAHN, 1983; KAIVOLA-BREGEHOJ, 1984). Az elemzett ünnepek, események talán legjellemzőbb és legmeghatározóbb materiáját a részt vevők között állandó jelleggel, folyamatosan zajló verbális interakciók jelentik. Éppen ezért feltételezhető, hogy ezek a különböző helyzetekhez kötődő, és különböző struktúrákba szerveződő beszélgetések valamilyen módon szerepet játszanak az előbbieken tárgyalt folyamatban, hagyomány és identitás viszonyának alakításában. Jelen esetben nincs mód e szöveganyag teljes körű elemzésére, csupán néhány, de annál fontosabb szempontra szeretném felhívni a figyelmet. E szövegek, beszélgetések tartal-

mát alapvetően a beszélgetésben részt vevő személyek neme, száma, hovatartozása stb. határozza meg, mivel a beszélgetéseknek ez a „személyi tényezője” egyben körülhatárolja a közös ismereteknek azt a halmazát is, amelyre a beszélgetések egyáltalán épülhetnek. Tematikai szempontból közelítve e szövegekhez mennyiségileg legjelentősebb csoportot az *információcserével* kapcsolatos történetek, szövegszegmentumok alkotják. Itt egyrészt olyan történetekről van szó, amelyek az egyes individuumok tágabb környezetében lezajlott – legtöbbször személyes jellegű – eseményekről tájékoztatnak (pl. mások, a többiek által is ismert egyénekhez, családokhoz, azok életéhez kötődő történetek, mint haláleset, házasság, építkezés, autóvásárlás stb.). Az ide sorolható történetek másik része inkább szenzáció jellegű és gyakran igen kevés valóságtartalommal bír (pl. balesetek, egyéni tragédiák, bűnesetek stb.). A beszélgetések egy másik fontos, de elsősorban a férfiakat jellemző tematikai blokkját a *munkával kapcsolatos* történetek alkotják. Az asszonyok körében e beszélgetések megfelelői a háztartással, a gyermekneveléssel, és általában az asszonyi élet egyes mozzanataival foglalkoznak. Végül a harmadik nagy csoportot az *emlékezések* alkotják, amikor a beszélgetésben részt vevők valamilyen múltbeli eseményt elevenítenek fel. Az emlékezések témáját illetően igen jelentős különbségek figyelhetők meg a férfiak és a nők között (BERTAUX-WIAME, 1982). Egyrészt a nők körében jóval kisebb jelentősége van az ilyen jellegű beszélgetéseknek, másrészt – amennyiben előfordulnak – tematikailag elsősorban a gyermekkorhoz kapcsolódnak (gyermekkori barátok, társak, szórakozások, ünnepek stb.). A férfiak körében igen gyakoriak az „emlékezések”. Döntő részükben az illetők fiatalkorához, ifjúságához kötődnek, erősen, néha durván humoros jellegűek, és igen gyakran valamiféle virtuskodásra utalnak. E tekintetben a két leggyakoribb témát a szerelmi-szexuális sikerek, illetve egyéb legényvirtusok, pl. verekedés, italozás stb. jelentik. Az emlékezéseknek, de általában a többi itt felsorolt tematikai csoportoknak igen fontos részét alkotják a *morális ítéletek*, amelyek az esetek nagy részében az adott történet lezárását jelentik, s mintegy – latens módon – megindokolják, miért is hangzott el a történet, ami a beszélgetés lényege. És éppen ez a pont az, ami miatt különös jelentősége van ezeknek a verbális interakcióknak. Ezek szövege, felépítése, a bennük rejlő erkölcsi tanulságok, az ezek által kifejezett értékek, és az ezekből kifejezhető világkép, illetve mindezen tényezők – akár akaratlan, nem tudatos – összevetése jelentős mértékben befolyásolják, alakítják a hagyományhoz való viszonyt, a hagyományról alkotott képet, s ezen keresztül a társadalmi identitást.

2. Paraszti hagyományok városi környezetben

Az elemzés következő lépéseként azt kell megvizsgálni, hogy a városi népességnek azok a csoportjai, amelyek – a korábban említett – közvetett forrásokból szerzik a paraszti kultúrával, a hagyománnyal kapcsolatos ismereteiket, hogyan, miképpen és milyen események alapján alakítják ki ide vonatkozó „tudásukat”. A vizsgálat legkifejezettebb kiindulási pontjának megint csak az empirikus anyag tűnik, bár e téren számos – az eddigiekben nem tapasztalt – nehézséggel találjuk magunkat szembe. Ezek közül a legalapvetőbb a lokalitással kapcsolatos. A falusi események vizsgálata során ugyanis igen pontosan lokalizálni lehetett az egyes akciókat, ünnepeket. Jelen

esetben azonban erre nincsen mód – vagy legalábbis csak nagyon korlátozott mértékben – alapvetően két okból. Egyrészt a városi népességnek azok a csoportjai, amelyek kizárólag városi keretekben találkoznak a hagyománnyal, az egykori paraszti kultúra mai megnyilvánulási formáival, e tevékenységükben nincsenek egy adott helyzethez kötve, bármely városban lehetőségük nyílik ilyen jellegű eseményekben való részvételre. Másrészt – s ez az előbb mondottakból már kitetszik – maguk az események sincsenek egy adott helyhez kötve, bárhol bármelyik városban megrendezhetőek. Sőt arról sem szabad elfelejtkezni, hogy a következőkben elemzésre kerülő események, „ünnepek” – bizonyos esetekben – nemcsak a városhoz, hanem éppen a faluhoz kötődnek. Magyarországon több olyan falut is találunk, amely ebből a szempontból – a paraszti kultúráról, hagyományról kialakított kép tartalmát és működését illetően – a városokkal tartozik egy kategóriába. Ezek a települések minden esetben egy „reprezentatív” tájat, és ennek megfelelően „reprezentatív hagyományt” képviselnek, s ily módon számos vonatkozásban speciális problémákat vetnek fel. Mivel a Zempléni-hegyvidék – amint arra a korábbiakban már utaltam – nem tartozik a „reprezentatív” tájak sorába, jelen tanulmány a hagyománynak ezeket a megnyilvánulási formáit nem tárgyalja, noha ezek a jelenségek szintén hozzátartoznak az összképhez.

A következőkben elemzésre kerülő anyagnak van két – az eddigiekhez képest alapvetően új – sajátossága. Egyrészt a társadalmi környezet – a város –, amelyben a paraszti kultúra és folklór itt felbukkan, a jelenségek szempontjából eredendően idegen, másodlagos környezet. Ebből következően a paraszti hagyomány csupán egy mesterségesen működtetett folyamat eredményeként fordulhat elő a városban. Másrészt nyilvánvaló, hogy azok az alkalmak, amelyek a paraszti kultúra, folklór városi előfordulásának a kereteit jelentik – ennek a kultúrának és a folklórnak a szempontjából –, szintén idegenek és másodlagos jelentőségűek. Ezek után azonnal felvetődik a kérdés, mit tartalmaznak ezek az események, milyen viszonyban állnak a paraszti kultúrával, folklórral, mi ennek a hagyományfogalomnak a tartalma? Az elemzésre kerülő eseményeket, „ünnepeket” két nagy csoportba lehet sorolni:

a) egyrészt meg kell különböztetni olyan ünnepi jellegű eseményeket, amelyek esetében a (valamiképpen értelmezett) folklór jelenti az ünnep tárgyát, az esemény a folklór köré szerveződik;

b) másrészt léteznek olyan ünnepek, ünnepi jellegű események, amelyeknek a (valamiképpen értelmezett) folklór csupán csak egyik része, összetevő eleme (NIEDER-MÜLLER). Az adatok első csoportjába kell sorolni a különböző kirakodóvásárokat, néptánc-műsorokat, szokásfelújításokat, illetve előadásokat, a folklór fesztiválokat, a „népművészeti napokat”; egy tágabb összefüggésben a rádió és a televízió folklór műsorait, a népművészeti szakköröket és kézműves táborokat stb. Az adatok másik csoportja – jellegénél fogva – jóval heterogénebb, s ezért sokkal nehezebben áttekinthető. Lényegében bármely társadalmi ünnepet ide lehet sorolni. Mégis a folklórral, a paraszti hagyománnyal való kapcsolattartás szempontjából a legjellemzőbbnek látszik a különböző kulturális napok, s különösen a nagyobb városokat jellemző majálisok, jünialisok, illetve az egyes szakmák napjai (pl. Építők napja, Vasutasok napja stb.), valamint egyes állami ünnepek (pl. május 1., augusztus 20.). Tulajdonképpen már ez a felsorolás lehetővé tenné bizonyos – a hagyományról kialakított kép jellegét illető – következtetések levonását. Ezek közül most csak egyetlen ténytet kell kiemelni. Már az

eddig mondottakból egyértelműen kiderült, hogy jelen esetben a jelenségeknek az a csoportja alkotja az elemzés tárgyát, amelyet az európai folklorisztika a *folklorizmus* fogalmával jelöl (BAUSINGER 1966, 1979, 141–209.; MOSER 1962; KÖSTLIN, 1982; BRINGEUS, 1982). Egy, ma már klasszikusnak számító megfogalmazás szerint a folklorizmus fogalma „a folklór a nem-folklórban” jelenségvilágát jelöli (VOIGT, 1980). Ez a meghatározás igen pontosan jelöli azt a szituációt, amelyet a továbbiakban elemezni kell. Éppen ezért az előzőekben feltett kérdést ki kell egészíteni a folklorizmus és a hagyományról alkotott kép viszonyának az elemzésével is.

A paraszti hagyománynak egy, a városi népesség szempontjából különös jelentőségű megnyilvánulási formáját alkotják a paraszti eredetű tárgyak, a „tárgyi népművészet”. Ma sokféle forrásból számos, különböző jellegű, tartalmú és funkciójú népművészeti tárgy található városi használatban. E rendkívül heterogén tárgyi világot meglehetősen nehéz feladat valamiképpen átfogóan jellemezni, rendszerezni, noha bizonyos cezúrákat viszonylag pontosan meg lehet állapítani. Amennyiben e tárgyi világot eredete szempontjából próbáljuk csoportosítani és elemezni, akkor a tárgyak következő csoportjait határolhatjuk el egymástól:

a) az egykori paraszti használatból közvetlenül mai városi környezetbe átkerült tárgyak (pl. „régi” tányérok, korsók, mángorlók, rokkák stb.);

b) az egykori paraszti eredetű tárgyakon szereplő motívumokkal díszített tárgyak (pl. „népi életképekkel” díszített dobozok, különböző motívumokat felhasználó terítők, falvédők, szőnyegek stb.);

c) az egykori paraszti tárgyak aprólékos és hűséges utánzásával készített tárgyak (pl. csanakok, karikás ostorok, egyes viseletdarabok stb.).

Természetesen jelen tanulmány nem önmagában, hanem „csupán” a hagyomány, a paraszti kultúra manifestációjaként vizsgálja e tárgyakat. Éppen ebben az összefüggésben kerültek említésre az előbbieken a kirakodóvásárok, a népművészeti vásárok. Ezek az események rendkívül gyakoriak, részben, mint önálló megmozdulások, részben pedig, mint más kulturális rendezvények (pl. folklór fesztiválok) kísérő eseményei. Ezek a vásárokon természetesen mindenféle stílusú „népművészeti tárgyat” árusítanak, megtalálni az előbb említett tárgycsoportokat reprezentáló darabokat is. Itt azonban egy kiegészítő megjegyzést kell tenni. Mind a különböző vásárokon felvonultott tárgyak, mind pedig ezen tárgyak városi előfordulásának és használatának elemzése azt látszik bizonyítani, hogy a tárgyak elsőként említett csoportja néhány fontos vonatkozásában szemben áll a tárgyak két másik csoportjával. Az *a* csoportba sorolt tárgyak ugyanis alapvetően *reliktum jellegűek*. Olyan egykor különböző, de lényegében mindig használati funkciókat betöltő tárgyakról van itt szó, amelyek már „városi életüket” megelőzően kiszorultak a paraszti kultúrából. Másként fogalmazva: azok a zömükben a 19. században (annak második felében) készült tányérok, korsók, butykosok stb., amelyeket ma bizonyos városi lakástípusokban meg lehet találni, akkor „fedeződtek fel újra”, amikor már a paraszti kultúrán belül is teljes egészében marginális állapotba, helyzetbe kerültek. Ettől függetlenül ezek a tárgyak virtuálisan magukban rejtik az őket létrehozó és őket használó kultúrát, annak esztétikai értékeit. Ennyiben tehát ezeket a tárgyakat joggal tekinthetjük a paraszti művészet, a népművészet megnyilvánulási formáinak. Az a kérdés, hogy ezek a tárgyak milyen funkciókat töltenek be mai környezetünkben, már további megfontolást igényel. Más kutatások eredményeire

is támaszkodva (és nagy általánosságban) meg lehet állapítani, hogy e népművészeti tárgyak ma elsősorban díszítő funkciókat töltenek be, és nyilvánvalóan jelzik mai tulajdonosaiknak a paraszti hagyományhoz való viszonyát. Ugyanakkor saját kutatásaim során egyetlen ide vonatkozó példát sem találtam. Sőt, az általam vizsgált családok a népművészethez, a paraszti tárgyi világhoz való viszonyulásnak teljességgel ellentétes példáit szolgáltatották. Több olyan családról tudok, ahol a paraszti életmódot folytató szülők halála, a falusi ház felszámolása, eladása után eldobálták, elpusztították a megmaradt tárgyakat (bútorokat, edényeket stb.), mivel azok a fiatalabb, városban élő generációk számára semmiféle (még szimbolikus) értékkel sem bírtak.

E tárgye gyüttéstől viszonylag egyértelműen elhatárolható a tárgyak előbb említett másik két csoportja. Az e csoportba sorolt tárgyak legfőbb sajátossága, hogy nem reliktum jellegűek, hanem ma is élő alkotók, „népművészek” alkotásai. Lényeges kérdés azonban, hogy milyen „művészet” megnyilvánulásaként kell értékelni ezeket a tárgyakat, s hogy azok milyen funkciókat tölthetnek be? E tárgyak létrehozói, alkotói döntő többségükben olyan individuumok, akik hivatásszerűen foglalkoznak „népművészeti tárgyak” készítésével, azaz ebből élnek. Ebből a tényből nyilvánvalóan következik, hogy a tárgyak formavilágát és stílusát a hivatalos intézmények által irányított kereskedelem elvárásainak rendelik alá. Ennek a megállapításnak az egyik legjobb példáját a már többször említett kirakodó- vagy népművészeti vásárok jelentik. Ezek tárgykínálata ugyanis rendkívül homogén, szinte semmiféle lokális sajátosságot sem tükröz. Az egyes alkotók stílusa, felhasznált motívumaik nem valamilyen lokális hagyományt, hanem a már korábban említett reprezentatív tájak népművészetét követik. A másik megoldás, hogy különböző, egymással semmiféle kapcsolatban nem álló motívumokat, anyagokat és technikákat kontaminálnak, ily módon a valóságban soha nem létezett „népművészeti alkotásokat” hoznak létre. A látszat persze az, hogy ezek a tárgyak az „ősi” népművészet mintáit követik, hiszen jelvilágukban, motívumaikban, színeikben azokhoz hasonlítanak. Már e rövid jellemzésből is látható tehát, e tárgycsoportok legfőbb sajátossága. A „mai népművészet”, a népművészeti és kirakodóvásárokon fellelhető tárgyi világ mögül hiányzik a közösség, a közösség „preventív cenzúrája”. Nyilvánvaló ugyanis, hogy – akárhogyan is értelmezzük a népművészetet – a paraszti eredetű esztétikai értékekkel bíró tárgyak mindig egy adott közösségen *belüli* esztétikai kommunikáció eredményei. A kirakodóvásárok tárgyi világa viszont – a kereskedelem és a tömegkultúra törvényeinek megfelelően – a társadalmi csoportok és rétegek minél szélesebb skáláját célozza, ami pedig természetesen jár együtt a formai, stílusbeli, a motívumokkal kapcsolatos stb. különbségek elmosásával. Ez az – intézményesen támogatott – attitűd természetesen túllép az itt tárgyalt tárgyi világon, és – amint arra a későbbiekben visszatérek – jelentős hatással van a hagyományról kialakított kép egészére. Teljesen világos ugyanis, hogy az előbbiekben mondtak a kutató szempontjai, amelyeket a városi népességnek e tárgyi világot használó csoportjai semmiben sem osztanak. Számukra e tárgyak elsősorban szimbolikus tartalmakat hordoznak, szimbolikus használati értékkel bírnak. Mindazok számára, akik ilyen tárgyakat használnak, akik ilyen tárgyakkal díszítik lakásukat stb., ezek a tárgyak – eredetüktől, funkciójuktól, mesterséges voltuktól függetlenül – népművészeti alkotások. A felhasználók ezeket a tárgyakat önnön létükben – minden egyéb szemponttól függetlenül – a hagyomány tárgyi megnyilvánulási formáinak tekintik. A tárgy – mint fel-

használt objektum — a múlt egy meghatározott pontjához köti az individuumot, s egyben jellemzi e múlthoz fűződő viszonyt, másként szólva: a jelent a tárgyiasított múlttal legitimálja. Itt tehát tetten érhető az a pillanat, amikor egy — „népművészeti” vagy annak vélt — tárgy egykori valóságos lététől függetlenül szimbólummá válik, hiszen a múltból a jelenbe tartó útja során csupán egyetlen funkciója maradt, az egyéni és társadalmi identitás jelzése, kifejezése.

A paraszti hagyomány városi előfordulási alkalmainak egy másik jelentős csoportját azok az események alkotják, ahol a hagyományt, a hagyomány valamilyen megnyilvánulási módját egy külön ebből a célból szervezett rendezvény keretein belül mutatják be, elevenítik fel. Az ide vonatkozó adatok közül elsőként az egykori paraszti szokások és rítusok — leggyakrabban — színpadon történő bemutatását kell megemlíteni. A következőkben elemzésre kerülő események közül az első 1982 novemberében Sátoraljaújhelyen zajlott le, ahol az egyik helyi középiskola diákjai bemutatták „Zempléni népszokások” című műsorukat. Ennek során felelevenítették azokat a kalendáris szokásokat, amelyeket egykor a zempléni falvakban gyakoroltak. A később mondandók érdekében röviden számba kell venni az ekkor bemutatott szokásokat. A műsor, a „kalendáris év” egy fonóbeli jelenettel indult. A kép egy kis szobát mutatott, ahol szépen (ünneplőbe?) felöltözött lányok ültek, fontak, énekeltek. Rövidesen legények érkeztek, akik különböző álarcokban („maskurákban”) ijesztgették a lányokat, tréfálkoztak, incselkedtek velük. Ezt követte a Mikulás-járás szokása, ahol az igazi főszerepet a gyerekeket ijesztgető, nagyhangú ördög („krampusz”) játszotta. A karácsonyi ünnepkörből egy betlehemes játék került bemutatásra, egy olyan változat, amely bővelkedett humoros mozzanatokban. A farsangot egy zajos, énekes-táncos báli jelenet idézte. Ezt követte a húsvéti locsolkodás, illetve a májusfa-állítás szokásának a felidézése. Az egész műsort az aratást lezáró aratóbál, az aratókoszorú elkészítése zárta le. Már ebből a rövid felsorolásból is látható, hogy ez a műsor (és hozzátehetjük, minden ilyen jellegű rendezvény) a kalendáris szokásoknak egy többé-kevésbé pontosan körülhatárolható halmazát eleveníti fel. Ha ugyanis ezeket az adatokat összevetjük a naptári év „hagyományos” szokásrendjével, akkor egyértelműen és pontosan megállapíthatjuk: az ilyen jellegű szokásfelújítások csak bizonyos alkalmakat, és az egyes alkalmakon belül csak bizonyos szokásokat, cselekményeket érintenek; azaz gondos szelekció eredményei. Amennyiben ezt a példaként kiemelt és megemlített eseményt szélesebb összefüggésekbe illesztjük, megállapíthatjuk, a naptári év hagyományos szokásrendjének egy igen jelentős hányada (pl. az egyes hiedelemcselekvések, vallásos szokások stb.) egyáltalán nem tárgya ezeknek a szokásfelújításoknak. Tehát világosan kell látni és nyomatékosan le kell szögezni, hogy ezek az események egy korábbi kulturális struktúrának csupán bizonyos elemeit emelik ki, s e kiragadott részeket — akár tudatosan, akár nem —, mint az egészet „mutatják fel”. Közelebb lépve most már magukhoz a felújított vagy előadott szokásokhoz, úgy tűnik, elsősorban azok az ünnepek és cselekmények alkalmasak az ilyen jellegű bemutatásra, amelyek leginkább nyilvános jellegűek voltak, azaz a közösség „korlátlan nyilvánossága” előtt zajlottak le. A kalendáris szokásokat ugyanis — számos más, egyéb szempont mellett — aszerint is csoportosítani lehet, hogy a cselekmény a közösség mekkora csoportjai előtt zajlik, a rítus modellje, a végrehajtás struktúrája, a cselekvés funkciója és hatékonysága mennyiben követeli meg a „passzív résztvevők” nagyobb csoportját. Ily módon — amint arra már a korábbiakban is utal-

tam a kalendáris szokásokon belül megfelelő módon el lehet egymástól különíteni az „intim” és a „nyilvános” cselekvéseket. Az is nyilvánvaló, hogy ez utóbbi cselekmények (pl. a fonó, a farsangi szokások, a húsvéti locsolkodás, bálók, betlehemezés stb.) latens módon tartalmaznak olyan „színhátságyszerű mozzanatokot”, amelyek az említett szokásfelújítások esetében megfelelő módon kihangsúlyozhatók. Itt nem az aktív és passzív résztvevők szembeállításáról, hanem ezeknek a cselekményeknek a formai és tartalmi rétegzettségéről, összetettségéről van szó elsősorban. Gondolok itt a szokások – hagyományos keretekben is megfigyelhető – látványosságára, többszereplős voltára, a komikus elemek gyakori előfordulására stb.

Felfüggesztve ezt a gondolatmenetet, röviden utalnom kell egy másik eseményre, amely 1983 tavaszán Miskolcon zajlott le. Ennek során különböző észak-magyarországi, zömében falusi „hagyományörző együttesek” mutatták be műsorukat. Ennek egyik legnagyobb sikert arató bemutatója a „zempléni lakodalmat” elevenítette fel. Az előadók gondosan követték az egykori lakodalom menetét, s a kalendáris szokások bemutatásával ellentétben nemcsak egyes mozzanatokot, hanem a cselekménysor egészét újították fel. E szokás felújításának menete lényegi pontokon tért el az előbb említett szokásbemutatótól. Jelen esetben ugyanis néhány idősebb ember – aki ugyanabban a faluban, Pálházán lakott, ahonnan a műsort bemutató együttes érkezett – saját fiatalkorának emlékei alapján mintegy rekonstruálta az egykori lakodalmat, amit aztán az együttes tagjai megtanultak s előadtak. Itt tehát – legalábbis elvileg – olyan szokásokat, cselekményeket mutattak be, amelyek egykor egy adott faluban valóban használatban voltak, a „hagyomány” időben és térben egyaránt pontosan lokalizálható. Számmunkra azonban ezek a szokásfelújítások, a paraszti szokásoknak ezen előadásai nem önmagukban érdekesek. Sokkal fontosabb ezeknek az eseményeknek, mint a paraszti hagyomány mai megnyilvánulási formáinak a vizsgálata. A kérdés tehát arra vonatkozik, az említett szokásfelújítások mit és hogyan közvetítenek az egykori paraszti hagyományokból?

E kérdésre válaszolva, elsőként ezeknek az eseményeknek a tartalmi vonatkozásaira kell utalni. Azt már megállapítottuk, hogy a példaként vett kalendáris szokások felújítása csupán bizonyos típusú cselekvésekre vonatkozott, míg a lakodalom bemutatása az egész hagyományos szokásrendet igyekezett feleleveníteni. A lényegi kérdés azonban az, hogy azok a szokások, amelyek akármilyen módon, de bemutatásra kerülnek, milyen hagyományos mintákat követnek, honnan származnak, azaz mennyiben lokalizálhatók? Ha a lokalitás problémája felől közelítünk az említett eseményekhez – és az adott területre vonatkozó megfigyeléseket más jellegű adatokkal is kiegészítjük – akkor a szokásfelújítások következő kategóriát különíthetjük el:

a) megkülönböztethetünk olyan eseményeket, amelyek az egykori paraszti hagyomány, kultúra egyes lokális sajátosságait, megnyilvánulásait, az egy meghatározott helyen gyakorolt szokásokat eleveníti fel. (A talán legszélesebb körben ismert ilyen esemény a mohácsi busójárás);

b) léteznek olyan események, amelyek egyes tájanként, az ország egyes vidékein elterjedt, viszonylag pontosan körülhatárolható területekhez kötődő szokásokat újítanak fel (pl. a nyugat-dunántúli vidékekre jellemző regölés), amely hagyományos cselekmények azonban – a felújítás során – lokális hagyományként tételeződnek;

c) végül meg kell említeni azokat az eseményeket, amelyek során országosan elterjedt és mindenütt ismert szokásokat, rítusokat újítanak fel (pl. betlehemezés, húsvéti locsolkodás stb.), de minden esetben nyomatékkal hangsúlyozva, hogy lokális hagyományról van szó.

Ebből a csoportosításból egyértelműen kiderül, hogy az általam elemzett események e legutóbbi csoportba tartoznak, s különösen a kalendáris szokások felújítása, bemutatása tűnik ebből a szempontból teljesen jellegtelennek. Kérdés azonban, hogy mennyire jogos ez a megállapítás? Ugyanis mindkét bemutatott „műsor” kapcsán igazolható, hogy a felújítás alapjául szolgáló szokások ismertek voltak a zempléni falvakban, részét alkották e terület egykori, hagyományos szokásrendjének. Sőt, a felújításokat általában a szokások egykori gyakorlóinak emlékei, emlékezete alapján rekonstruálták. Tehát minden esetben olyan cselekményekről van szó, amelyek – már „eredeti”, hagyományos formáikban is – országos elterjedésűek voltak, de az adott terület egykori paraszti kultúrájának is részét alkották. Ebben az összefüggésben tehát egyáltalán nem indokolatlan ezeknek az eseményeknek a lokális háttéréről s általában a felújítás alapjául szolgáló hagyomány lokalitásáról beszélni. Egy lépéssel továbblépve azt is hangsúlyozni kell, e felújítások többé-kevésbé pontosan ragaszkodnak azokhoz a formákhoz és tartalmakhoz, amelyeket az egykori szokásokkal kapcsolatban az emberi emlékezet megőrzött. Tehát amit a felújítás céljából kiválasztottak, amit az egykori szokásrendből kiemeltek, azt a lehetőségekhez képest „eredeti” formájában elevenítették fel, nem használtak fel egymáshoz, illetve az „eredeti” formához nem illő motívumokat. Mindezzel együtt azonban pontosan érzékelhető, hogy a paraszti kultúrának, hagyománynak az a képe, amelyet az ilyen típusú események közvetítenek, legalábbis sajátosnak nevezhető. Pontosítandó ezt a megállapítást, térjünk vissza oda, amit a felújításra, bemutatásra kiválasztott kalendáris szokásokról, magáról a kiválasztásról mondtam. A kiválasztott szokások tartalmi elemei ugyanis – a már korábban említett és inkább formainak minősíthető „színjátékszerű mozzanatok” mellett – igen határozottan egy irányban mutatnak. Nagyon általánosítva azt lehetne mondani, hogy az ilyen típusú események a hagyományos szokásrendnek elsősorban a *szekuláris* elemeit emelik ki, illetve az egyes cselekményeknek, szokásoknak (pl. betlehemes játék) ezeket a mozzanatait – a hagyományos mintától eltérően – határozottan felerősítik. Ily módon – tudatosan vagy nem – lehetőség nyílik az egykori események különböző funkcióinak redukálására. Az ilyen típusú események egyetlen célja a színtiszta *látványosság*, egyetlen vagy meghatározó jellegű funkciója a szokás, azaz önmaga *bemutatása*. A szokásfelújításoknak az olyan szükségszerű eszközei, mint a kiválasztás, a szekuláris mozzanatok felerősítése, a profanizálás és a legszélesebb értelemben vett látványosság – amely kifejezés jelen esetben nem a sok szereplőre, a mozgalmasságra, hanem elsősorban egy kulturális, életmódbeli állapot *idealizálására* utal – az egykori szokások funkcióinak sorozatos eltolódását eredményezik. Ugyanakkor itt fel kell hívni a figyelmet a szokásfelújítások egy másik rendkívül lényeges sajátosságára is. Térjünk egy pillanatra vissza a „zempléni lakodalom” felújításához. Köztudott, hogy a „hagyományos” lakodalom szokásrendjében számos olyan cselekmény található, amely a házassággal járó társadalmi szerepváltásra, a társadalmi státusz megváltozására utal. Az egyik legismertebb ilyen szokáselem a menyasszony búcsúja szüleitől, testvéreitől, barátaitól (VOIGT, 1983). A szokásleírások igen pontosan érzékeltetik, nagy érzelmi telítettségű

eseményről van szó, amelynek háttérét nem is annyira az ismert családi környezettől való elszakadás, hanem az új társadalmi helyzetbe való behelyezkedés – vélt vagy valóságos – nehézségei jelentik. A szokásfelújítás azonban egyszerűen képtelen érzékelteni azt a tényt, hogy a házasságot követően a fiatalasszonynak egy sor új aktivitást kell gyakorolnia, egy sor új társadalmi szerepet kell betöltenie mindennapi életében. Így szükségszerűen felerősödik és dominánssá válik az ebben a szokáselemben egyébként is benne rejlő szentimentalizmus. Pontosan nyomon követhető tehát, hogy a társadalmi háttér hiányában egy többfunkciós cselekvéssor miként redukálódik, azaz tényszerűen tetten érhető a funkcióeltolódás. Nyilvánvaló és kézenfekvő a megállapítás, a szokásfelújítások a hagyományt, bizonyos kulturális elemeket önmagukban közvetítenek, amely kultúra, hagyomány mögül hiányzik az azt fenntartó és működtető közösség. A hagyománynak ez a fogalma, képe csupán kulturális elemek és akciók halmozására szűkül le, noha nyilvánvaló, a hagyomány fogalmának csak akkor van bármiféle értelme, ha azt társadalmilag is értelmezni tudjuk. Végül utalni kell arra a hasonlóságra, amely a népművészeti tárgyak és a szokásfelújítások között megfigyelhető, s amelynek lényege, hogy a múlt meghatározott szempontú értelmezését a hagyomány, azaz a paraszti kultúra megnyilvánulásaként tünteti fel.

Mindaz, amit az eddigiekben a szokásfelújításokról mondtam, általában és összességében jellemzi a színpadon, illetve az ilyen típusú események keretein belül bemutatott hagyományt (és persze magát a bemutatást, magukat az eseményeket, KARNOOUH, 1983). Minden olyan esetben, amikor a színpadon, vagy valamilyen kulturális rendezvény keretein belül „színpadszerűen” kerül bemutatásra a paraszti kultúrának valamely eleme, tulajdonképpen mindegy, hogy szokásokról, népzeneről vagy éppen néptáncról van-e szó, hiszen minden ilyen esetben általános érvényű szabályok uralkodnak és irányítanak. Az egész kérdéskörnek azonban van még egy, az eddigiekben alig említett, de igen lényeges – a zene és a tánc esetében különösen szembeötlő – vonatkozása, s ez a *feldolgozás* problémája. A feldolgozás mondhatni szükségszerű előfeltétele a paraszti kultúra kulturális rendezvények keretében történő bemutatásának. A feldolgozásnak nyilvánvalóan számos útja, módja és lehetősége képzelhető el, a magam személyes tapasztalatai alapján azonban két alapvető eljárásmodot tudok elkülöníteni. A feldolgozás egyik módja azon a kimondatlan feltevésen alapul, hogy a paraszti kultúra elemei önmagukban kevesek, ilyen jellegű bemutatásra nem megfelelőek (ami természetesen igaz is), ezért valamit hozzá kell tenni. A feldolgozásnak ez a módja tehát valamiképpen *bővíteni* kívánja a paraszti kultúrát, a bemutatandó elemeket. E bővítés két leggyakoribb módja: a) a paraszti kultúra elemeit olyan más eredetű kulturális elemekkel keverik össze, amelyeknek semmi közük sincs a paraszti hagyományhoz (pl. az ilyen jellegű népzenei műsorokban következetesen eltűnik mindenfajta paraszti eredetű, a cigány- vagy éppen a magyarnóta stílusú műzenét elválasztó műfaji, előadásbeli stb. határ); b) a paraszti kultúra elemeit egy másfajta (pl. polgári eredetű) stílus elvárásainak megfelelően újítják fel, mutatják be (pl. a népzenenek az ilyen jellegű műsorok esetében szinte állandó jellegű feldolgozása, átírása stb.). A feldolgozás másik módja, amikor a paraszti kultúra azonos minőségű, de együtt soha elő nem forduló elemeiből egy új jelenség, új mű születik. Itt különösen jó példának számítanak a néptáncgyűttesek, amelyek műsoraiban különös gyakorisággal fordulnak elő az olyan „néptáncok”, amelyek ugyan paraszti eredetű elemekből

építkeznek, de az épp előadott formájukban soha, sehol nem léteznek. Mindezt azért kellett itt külön is megemlíteni, mert ebben a jelenségben viszonylag pontosan tetten érhető az a finom csúsztatás, amely a paraszti kultúrának az egyes elemeit, a folklór különböző megnyilvánulási formáit feldolgozza és átírja, de ezeket mégis úgy mutatja fel, mint a hagyomány „ősi és eredeti” formáit.

Ezen a ponton külön is kell utalni azokra a korábban már említett kulturális eseményekre, amelyeknek a paraszti kultúra, a folklór csupán egyik, és esetenként nem is a legfontosabb összetevője. A számos ide kapcsolható esemény, alkalom közül most csupán egyetlen, de annál jellemzőbb alkalmat emelünk ki. Elsősorban a nyári hónapokban Magyarország számos városában tartanak olyan ünnepi rendezvényeket, amelyeket egy-egy szakma, foglalkozás ünnepének tarthatunk (pl. Építők napja, Vasutasok napja, Bányász-nap stb.). Ezeknek a rendezvényeknek, ünnepeknek az egyik helyi megfelelője az egyik miskolci városrészben, Diósgyőrben évente megrendezésre kerülő „Kohásznapi”. Ilyenkor a városrész egyik nagy parkjában családostul együtt összejönnek a munkások, a nagy ipari üzem dolgozói, de általában a városrész lakói, külön meghívják a gyár egykori dolgozóit is. Egésznapos ünnepről van szó, amelynek igen figyelemre méltó a kulturális szerkezete. Az általam közelebbről ismert, 1983 júliusában lezajlott eseményen több különböző „kulturális blokkot” lehetett megkülönböztetni. Voltak magyarnóta és operett műsorok, humoristák, kabaréjelenetek, különböző jellegű vetélkedők, sportműsorok és mindeközben „folklór”, azaz e címszó alatt néptánc és cigányzene. Nyilvánvaló, hogy ebben a kontextusban igazi jelentősége annak a ténynek van, hogy a folklór fogalma egyáltalán „forgalomba kerül”, s tulajdonképpen lényegtelen mi az, amit e címszó alatt bemutatnak. Ugyanekkor teljesen világos, hogy ez a folklór (vagy talán túlzóan általánosítva) a hagyománynak ez a képe éri el az igazán széles társadalmi rétegeket. Egyszerűen azon oknál fogva, hogy az itt jelenlévők mintegy véletlenül találkoznak a paraszti kultúrával, annak képével, hiszen egészen más okból vannak jelen. Ha valaki elmegy egy néptánc-bemutatóra, tudja, hogy mit akar megnézni, tudatosan választja a „színpadi folklórt”. Aki azonban egy szakmai kulturális napon vagy valami hasonló általános jellegű rendezvényen vesz részt, nyilván más célból van ott, s így csak véletlenül találkozik a folklórral, paraszti kultúrával vagy annak valamilyen képével. Ez a találkozás véletlenszerű, de az esetek jelentős részében feltétlen hatással van az ottlévőkre, noha ezt a hatást rendkívül nehéz közvetlen módon kimutatni.

Természetesen a paraszti kultúra nemcsak az említett módon tűnik fel a városokban, a városi népesség és a paraszti kultúra viszonya ennél jóval bonyolultabb és összetettebb. Nem szabad elfelejtkezni ugyanis arról, hogy a paraszti kultúráról, a hagyományról egész sor különböző jellegű információ kerül be a társadalmi tudatba. A társadalom átfogó információs rendszerei (pl. sajtó, televízió, rádió) az egész tömegkommunikáció szinte állandó jelleggel közvetít a paraszti kultúrával, a hagyománnyal kapcsolatos híreket, információkat. Ezek megint csak nyilvánvaló, de elég nehezen kimutatható hatással vannak mind a hagyományhoz való individuális, mind pedig a társadalmi viszonyulásra (NIEDERMÜLLER, 1985). Külön is szólni kell a paraszti kultúrával való találkozásnak, a hagyomány felé való fordulásnak egy másik intézményes formájáról, amely elsősorban a fiatalabb generációkat érinti. Magyarországon a különböző kultúrák közvetítő intézmények – múzeum, művelődési ház, iskola – számos (vagy

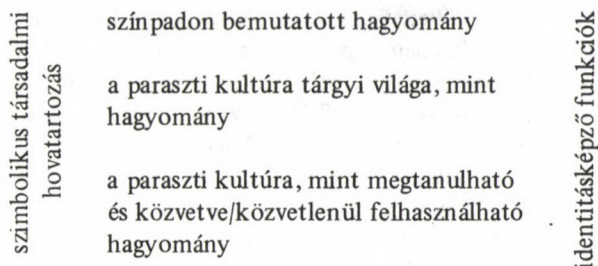
kis túlzással mondhatni minden) városban működtetnek úgynevezett „népművészeti” vagy kézműves szakköröket. Ezek a gyerekek, illetve a fiatalok számára egyszerűen megtanítták a paraszti kultúrát, vagy annak bizonyos szektorait. Éppen ezért ez a tevékenységi forma több szempontból is figyelemreméltó. Ezek az intézmények a hagyományhoz való viszony két alapelvét hangsúlyozzák. Egyrészt úgy tekintenek a paraszti kultúrára, mint az emberi történelem egyik értékhordozó vonulatára, amelyet éppen úgy meg kell tanulni, ismerni kell, mint az emberi kultúra történetét általában. Másrészt azonban azt is tudatosítják, hogy ennek a kulturális múltnak, hagyománynak számos eleme a modern társadalomban is gyakorlati módon használható, alkalmazható, mégpedig minden különösebb változtatás, stilizálás, átdolgozás stb. nélkül. Ily módon persze nemcsak a paraszti kultúrának az esztétikai megnyilvánulásai, hanem olyan társadalmi-kulturális aktivitások is elsajátíthatók, mint pl. egyes „hagyományos” munkatevékenységek, mesterségek stb. A paraszti kultúrának ez a típusú megismerése felhívja a figyelmet a hagyomány egy olyan dimenziójára is, amelyre a „színpadon bemutatott hagyomány” éppen lényegénél fogva képtelen. Egyértelművé (vagy legalábbis kézzelfoghatóbbá) válik ugyanis a felismerés, a paraszti kultúra, a hagyomány: ugyanúgy a mindennapi élet megnyilvánulása, kifejeződése, mint a mi mai kultúránk.

Látható tehát, hogy a hagyományhoz való viszonynak ez az itt tárgyalt típusa igen összetett, és az előző fejezetben tárgyalt falusi „mintáktól” alapvetően eltérő sajátosságokat mutat. Ezek a sajátosságok egyrészt a hagyományról nyújtott kép tartalmában, másrészt pedig a bemutatás mechanizmusában figyelhetők meg. Nézzük először a tartalmi sajátosságokat! Már az eddig mondottakból is kiderült, hogy a város a paraszti kultúrát nem egészében, hanem csupán bizonyos kiválogatott elemei alapján „fogadja be”. A hagyománynak ez a fogalma tehát elsősorban, mondhatni kizárólag a folklór, illetve bizonyos folklórjelenségek alapján konstruálódik. E ponton azonban vissza kell utalni az előbb mondottakra, a paraszti kultúra megtanulásának jelenségére, amely ezt a megállapítást némileg módosítja. Tehát úgy tűnik, itt a hagyományhoz való viszony két módjáról, útjáról van szó, amelyek élesen szemben állnak egymással. A „színpadon bemutatott hagyomány”, a folklór esztétikai szféráján alapszik, a kultúrának ebből a szűk tartományából választja ki az egyes elemeket. Ezek bemutatása azonban egy, a jelenségek lényegétől teljesen idegen kontextusban történik, amely szükségszerűen megváltoztatja magukat a jelenségeket is. A legalapvetőbb probléma az, hogy az ilyen jellegű felújítások során a folklór mögül egyszerűen eltűnik a közösség, az az emberi csoport, amely számára a folklór létezik. Pontosabban fogalmazva: a „színpadon bemutatott hagyomány” számára nem létezik az az emberi közösség, amely a folklórt, mint a világban, a társadalomban elfoglalt hely, pozíció visszatükrözését, lenyomatát hozta létre. Ez a „közösség nélkülség” megfosztja a felújítást a folklór legfontosabb, *szociális* funkciójától, ami helyett viszont nyilvánvalóan új funkciókat kell bevezetni. Ezek a funkciók pedig csak magában a jelenségben, az egyes bemutatott folklórjelenségekben gyökerezhetnek, ami már önmagában is jelentésmódosulásokhoz vezet. Ugyanakkor a társadalom nyilvánvalóan érzi, hogy a közösségtől megfosztott folklór-felújítás önmagában kevés, így ezen a ponton megkezdődik a feldolgozás, az átírás. Köztudott tény, hogy a folklórnak annyiban vannak identitásképző funkciói, amennyiben a folklórjelenségek egy lokális közösséghez kötődnek (VOIGT, 1985). A felújított folklór esetében természetesen szó sincs lokális közösségről, azaz a folklór, a hagyomány egy társa-

dalmi szempontból „légüres térbe” került. A feldolgozásnak, az átírásnak tehát a folklór olyan mozzanatait kell hangsúlyozni, amelyek ellensúlyozzák, mintegy elterelik a figyelmet a „közösség nélküliségről”, azaz ily módon kitöltik a légüres teret. Éppen ezért a „színpadon bemutatott hagyomány” szükségszerűen fordul a látványosság felé, idealizálja a folklórt, és alakítja szentimentálissá a hagyomány képét. Persze mindezeket a mozzanatokat — amelyek önmagukban és együttesen is jellemzik a hagyománynak ezt a típusát — valamiféle általánosítható, „elméleti” keretbe kell foglalni. Ezt a szélesebb összefüggést pedig az az attitűd biztosítja, amely a folklór felújítását, a hagyomány felmutatását *ünnepként* értelmezi. Ennek az interpretációnak több következménye is van. Egyrészt a folklórt, a hagyományt valamiféle különleges eseménnyé emeli, amely különleges viszonyulást igényel. Másrészt — ebből következően — a folklórra, a paraszti kultúrára, a hagyományra, és közvetve a népre való szakrális hivatkozással, utalással legitimálja a ma társadalmát. Sőt felkínálja az így értelmezett múlttal való azonosulás lehetőségét, azaz úgy tünteti fel, mintha ennek, a történetileg ily formában soha nem létező hagyománynak identitásképző funkciói lennének. Ugyanakkor azonban egy más oldalról — a megvalósulás, a megvalósítás folyamatában — a hagyománynak ez a típusa a tömegkultúra, a kulturális ipar rendszerébe, mechanizmusába épül a szabadidő eltöltésének egyik módjává válik. Ez a gyakorlat természetesen megfélelítő megvilágításba helyezi a folklórhoz, a hagyományhoz kapcsolódó — s előbb említett — „emelkedettséget” is.

A hagyományhoz való viszonyulásnak a másik említett módja — amit a paraszti kultúra megtanulásaként említettem — alapvetően más mintákat követ. A lényeg itt egyrészt a tanulás mozzanatán, másrészt azon a hatáson van, amelynek eredményeképpen ezek az ismeretek az egyén mindennapi életébe „belerendeződnek”. A paraszti kultúra különböző jellegű aktivitásainak megtanulása, elsajátítása ugyanis nyilvánvalóvá teszi, hogy a gyakorlat, a tevékenység mögött egy kultúra rendszere, értékek, végső soron a világhoz való viszonyulás egy adott módja rejlik. Ez a felismerés pedig azért születhet meg, mert a „színpadon bemutatott hagyomány” passzív el- és befogadásával szemben itt egy aktív, elsajátításon és valódi praxison alapuló kulturális stratégiáról van szó. Mindez azonban már átvezet a hagyományhoz való viszony mechanizmusához. Hiszen világosan látszik, a hagyomány felé való fordulással kapcsolatos előbbi különbségtétel e szinten is megfigyelhető. A „színpadon bemutatott hagyomány” ugyanis szervezett, intézményes jellegű, mivel társadalmi keretekben folyik. Amennyire általános és a különbségeket egybemosó a hagyománynak ez a fogalma, éppen annyira alaktalan és diffúz az a társadalmi szerkezet, amelynek ez az üzenet szól. A másik esetben a hagyománnyal való ismerkedés intézményes keretei egy bizonyos idő után jelentőségüket veszítik, mivel a kultúra egyes elemei, a hagyomány mindennapi élet folyamatába olvadva szervezi (vagy szervezheti) kiscsoportokká, közösségekké a hagyományhoz azonos módon viszonyuló individuumokat. A paraszti hagyománynak a mai magyar városi keretekben való előfordulását tehát a következőképpen összegezhettük. A felszint, a „legfelső”, a legnyilvánosabb szintet a *színpadon bemutatott hagyomány* jelenti. A középső, mintegy közvetítő vagy átmeneti szinten találjuk a paraszti kultúra hagyományként értelmezett *tárgyi világát*. S végül a harmadik szinten a paraszti kultúrának azokat az elemeit találjuk, amelyek *megtanulható és közvetve/közvetlenül felhasználható hagyományként* tételeződnek. Ebben a szerkezetben minél inkább köze-

ledünk a felszínhez, annál kisebb az egyes szinteknek az egyéni vagy a társadalmi identitás alakításában, illetve annál nagyobb a társadalmi hovatartozás szimbolikus kihangsúlyozásában betöltött szerepe. A mellékelt ábra éppen ezeket az összefüggéseket igyekszik ábrázolni:



Amennyiben azt a táblázatot gondolatban kiegészítjük mindazzal, amit a paraszti hagyomány mai falusi előfordulásáról, formáiról mondtam, akkor lényegében előttünk áll az a kép, amely ma Magyarországon a hagyományhoz való viszonyt modellálja.

III. ETNIKUS HAGYOMÁNYOK ÉS TÁRSADALMI IDENTITÁS A CALUMET REGIONBEN ÉLŐ MAGYAROKNÁL

A bevándorlással foglalkozó antropológiai, néprajzi, folklórisztikai kutatások elsősorban arra keresik a választ, hogy a különböző történeti korszakokban, egymástól jelentős mértékben eltérő gazdasági-társadalmi-kulturális környezetekből, társadalmakból az Egyesült Államokba került paraszti eredetű népesség miképpen alakítja ki egy számára teljesen idegen környezetben „új” kultúráját, életstratégiáját, ebben a folyamatban milyen szerepet játszik a hagyományos kultúra, s mindez milyen hatással van az egyéni és társadalmi identitásra. E bonyolult fogalmazás egy lényegében áttetsző alapképletet takar. Az európai paraszti környezetből érkezett bevándoroltaknak egy erőteljesen fejlődő, modern ipari urbánus társadalomban kellett mindennapi életüket újra felépíteni. Ez a folyamat természetesen társadalmi, kulturális, kommunikációs, pszichológiai stb. nehézségek egész sorával járt együtt mind az egyéni, mind pedig a közösségi élet szempontjából. Az új társadalmi-kulturális kontextusban szinte teljes egészében használhatatlannak tűntek azok a kulturális készségek és kommunikációs eszközök, amelyek a korábbi társadalmi-kulturális szerkezetben funkcionálisak és adekvátak voltak, érték- és normaképző szerepet, irányító és ellenőrző funkciókat töltöttek be. Az ilyen és hasonló jellegű megállapítások nyomán kezdett kialakulni a bevándorlókkal kapcsolatos klasszikus kép. Eszerint a bevándoroltak egy harmonikusan működő hagyományos közösségből egy diszfunkcionális, szinte csak a „társadalmi rosszat” ki-termelő környezetbe kerültek át, itt keresve az e társadalmi berendezkedés által kétség-telenül felkínált anyagi biztonságot. E társadalmi helyváltoztatás egyik következményként azonban jelentős kulturális és pszichológiai „károsodás” érte őket. Az új kul-

túrát csak nagy nehézségek árán (vagy egyáltalán nem) képesek befogadni, a hagyományos értékrendjük viszont nem megfelelő, egyre inkább érvénytelenné válik. Ebben a helyzetben csupán a hagyományos kultúra, illetve annak legexpresszívabb megnyilvánulása, a folklór tud bizonyos fogódzókat nyújtani. Ebből következően e népességnek mind az egyéni, mind a közösségi identitása a múltban, a kivándorlást megelőző társadalmi-kulturális helyzetben gyökerezik, s a folklórban, mint ezen helyzet maradványában, illetve a folklór „gyakorlásában”, praxisában nyilvánul meg (HANDLIN, 1951).

A bevándorlás, az új társadalomba való beilleszkedés egy összetett, bonyolult folyamat, amely a bevándoroltak szemszögéből nézve legalább három szinten zajlik, három szinten jár lényegi következményekkel, eredményez alapvető változásokat. A bevándorló ugyanis a *faluból a városba* kerül, azaz az *urbanizáció* folyamatának részesévé válik. Ugyanakkor a továbbiakban nem elsősorban valamely nemzet, hanem sokkal inkább egy *etnikai közösség* tagja, azaz szembekerül az *etnicitás* problémájával. Végül pedig az *indusztrializáció* általános hatásának és befolyásának szükségszerűen engedelmeskedve a *paraszti munkát az ipari munkára* cseréli fel. Ezeknek az egymással szoros kölcsönhatásban álló szinteknek az összessége a *modernizáció* folyamatán belül, mint a hagyományos társadalomból és kultúrából a modern társadalomba és kultúrába való átmenet realizálódik. A bevándorlás és a kultúraváltás folyamatának ez a modellje a következőképpen írható fel:

tradicionális társadalom
és kultúra

modern társadalom
és kultúra

falu

urbanizáció

város

nemzeti

etnicitás

ethnic

paraszti munka

indusztrializáció

ipari munka

modernizáció

A következőkben, a Calumet Regionben élő magyar közösségeket vizsgálva, arra keresem a választ, hogy egy adott és konkrét népesség miként élte meg ezt az általános sémát, s e megélésben mi volt a szerepe a paraszti kultúrának, a paraszti hagyománynak. A korábbi ilyen jellegű folklorisztikai vizsgálatok (KLYMASZ, 1973; STERN, 1977) többé-kevésbé egyértelműen, általánosítható érvennyel bizonyították, hogy a bevándorlók, vagy az etnikai csoportok történetének két nagy időbeli szakaszát lehet megkülönböztetni. Az első időszakban a bevándorlók etnikai közösséggé formálódtak, a következő periódusban pedig arra törekszének, hogy etnikai hovatartozásukat és társadalmi pozíciójukat „összeegyeztessék”, a mindennapi élet mindkét dimenziójában érvényes identitást alakítsanak ki. E két fázis – bizonyos módosításokkal ugyan – a Calumet-i magyarok esetében is megfigyelhető és kimutatható. Némileg leegyszerűsítve azt mondhatni, hogy kb. a század harmincas éveieiig terjedt az az időszak, amikor a különböző helyekről érkező magyar bevándorlók megalkották és megszilárdították etnikai közösségeiket. Az ezt követő periódust – amely a második világháború befejeztét követő első évekkel zárul – az etnikai közösségek „virágkoraként” definiálhatjuk.

Az ötvenes évektől napjainkig terjedő időszakot pedig elsősorban az etnikai közösségek egész létét érintő átrendeződés jellemzi. Az itt következő elemzés során előbb az első két korszakot, majd a másikat jellemző állapotot mutatom be.

1. Az etnikai közösség kialakítása

E tanulmány elején már utaltam arra a történeti tényre, hogy a Calumet Region-ban élő, illetve egykoron oda érkező magyar bevándoroltak számos igen lényeges szempontból különböztek egymástól. A különbségek ellenére, vagy azok háttérében azonban létezett néhány olyan alapvető fontosságú hasonlóság, vagy azonosság, egy mélyen gyökerező „kulturális ösztön”, amely mintegy létfeltételét jelentette e közösségek társadalmi életének. Egyrészt nyilvánvalóan számolni kell a bevándorlók között fokozatosan kialakuló összetartozás pszichológiai dimenzióival. A bevándorlók ugyanis bizonyos mentális reprezentációkon – nyelv, azonos származási hely, ország, eredet stb. – keresztül, azok segítségével azonosítják be egymást, s alkotnak kezdetben laza csoportokat, halmazokat. Az a tény, hogy egy másik hasonló helyzetben lévő individuum ugyanazt a nyelvet beszéli, ugyanabból az országból jött, s ugyanahhoz az etnikumhoz valónak tartja magát mintegy pszichológiai alapját jelenti a későbbi közösség létrejöttének. Másrészt utalni kell az összetartozás szociológiai dimenzióira is, egy igen tágan értelmezett osztályazonosságra. A bevándorlók lényegében ugyanannak a társadalmi osztálynak voltak a tagjai, mégha az osztályszerkezeten belül eltérő pozíciókat töltöttek is be, eltérő státuszokat is birtokoltak; s ennek az azonosságnak természetesen megvolt a maga kulturális vetülete. Ezek az azonosságok – mégha nem is voltak mindig tudatosak és könnyen felismerhetők –, túlmutattak a regionális, lokális, egyéni sajátosságokban gyökerező különbségeken, s lehetőséget nyújtottak a bevándorlók számára, hogy létrehozzák etnikai alapokon nyugvó közösségeiket. Látható tehát, hogy az etnikai közösség kialakulásának első mozzanatát az a felismerés jelenti, hogy az azonos „címkékkel” ellátható, jellemezhető emberek azonos módon is cselekszenek, tehát valamilyen módon összetartoznak. Az összetartozásnak ezt az érzését, illetve a bevándorlók kulturális tapasztalatait elmélyítette és más dimenziókba helyezte a felismerés, hogy az Egyesült Államokba egyedül és idegenként érkeztek, az őket körülvevő eszmei és lokális közösséget maguk mögött hagyták (ABRAHAMS, 1981, 372.).

„Egyet tudjon meg! Amikor én ide megjöttem, olyan voltam, mint az ujjam. Olyan egyedül. Senkit nem ismertem, azt se tudtam, hol vagyok, mert hogy persze nem is ide készültem. Na jó, szóval semmi és senki. Egészen le voltam törve, mert már egész mintha hobo voltam. Tudja olyan se munka, se lakás. Akkor aztán gondoltam, elmegyek Chicagóig, ott keresek magyarokat, meg valami munkát csak adnak. És ahogy kóvályogtam, eljutottam az Inland telepéhez, ami ott van, az a nagy a lake-nél. Persze akkor még kisebb volt. És akkor gondoltam, na majd itt megpróbálom. Beszéltem is ott egy emberrel, de nem értettük egymást. Végül rákiabáltam már, mert igen mérges voltam. Magyar vagyok, Hungarian. Ő meg csak mutatta, hogy várjak, aztán volt ott egy fekete, azt elküldte valahova. Vártunk, aztán jött a fekete, meg a Szabó Laci, de akkor én még nem tudtam, hogy az ő. Ő már akkor ott dolgozott, pedig akkor itt még nem volt sok magyar. Na a Laci aztán segített. Az is csak egy pár szót tudott,

de tudta melyiket mikor kell használni. Aztán ott bevettek, meg a burdos házba is. Aztán itt maradtam és mindent együtt csináltunk.” (B. I. 75 éves férfi, Gary)

A közösség fontosságát, valamint a közösségnek az individuális életben játszott szerepét igen rövid idő alatt felismerték, s szinte azonnal megtették az első lépéseket az új közösségek megteremtésének az irányába. A közösségek létrehozásának igénye mindenfajta különbségtől eltekintve, általános jellemzője volt a bevándorlóknak, így a Calumet Regionbe érkező magyar népességnek is. A bevándorlók elsődleges – bár gyakran nem tudatos – célja az etnikai közösséggé való szerveződés volt. Arra törekedtek, hogy az azonos származású emberek olyan (etnikai) csoportját (vagy csoportjait) hozzák létre, ahol a tagok közötti rendszeres és folyamatos interakcióknak az etnikai összetartozás tudata, a közös etnicitás jelenti az alapját (HICKS, 1977, 8.). E célból fokozatosan hozták létre a közösségi élet egyes szintjeit, amelyek elsődleges színterei voltak a kultúra „összedolgozására” tett kísérleteknek. Az Egyesült Államokban letelepedett bevándorlók általában a közösségi élet három szintjét alakították ki:

a) időben az etnikai alapon szerveződő társadalmi és politikai szervezetek a legkorábbiak, amelyek azonban ma már a Calumet Regionben élő magyarok esetében alig bírnak jelentőséggel;

b) a vallási alapon szerveződő közösségek szintén korán létrejöttek. Az egyház-községek alapításával párhuzamosan alakultak ki az egyes vallási jellegű, de egyben számos más funkciót betöltő társulások, egyletek;

c) a harmadik típusú szervezeti formát a különböző kulturális egyletek alkották; amelyek egyrészt lehetőséget biztosítottak az „etnikus szórakozásra”, másrészt pedig mintegy eszközként szolgáltak az etnikus identitás szimbolikus felmutatásában.

Nyilvánvaló, hogy a közösségi életnek ezek a különböző szintjei eltérő szerepeket töltek be a bevándorlók identitásának alakításában és alakulásában, mint ahogy az is magától értetődő, a közösségi élet előbb említett formái mást és mást közvetítettek a hagyományos kultúrából, a hagyománynak különböző tartalmait, a hagyománhoz fűződő viszonynak különböző mintáit hangsúlyozták. Ugyanakkor az egyes társadalmi, vallási, kulturális szervezetek, körök stb. működésében a kezdettől fogva megfigyelhető egy igen lényeges közös sajátosság is. Ezek az egyletek, körök, vallási közösségek igen gyakran és hangsúlyos jelentőséggel rendeztek olyan eseményeket, amelyek egyik elsődleges funkciója az ott élő, azonos nyelvet beszélő, azonos helyről származó magyarok „összehozása” és összetartása volt. Az itteni magyar közösségek mindegyikében nyomon követhető a közösségi események, ünnepek szabályos évi rendje, egyfajta „kalendáris év”. Ezeknek az eseményeknek az összessége igen jó empirikus anyagot szolgáltat az e tanulmány célkitűzéseiben megfogalmazott kérdések elemzésére, már csak a magyarországi adatokkal való összehasonlítás okán is (ami természetesen nem jelenti azt, hogy a bevándorlók mindennapi életének más tartományaiban – pl. munka, szocializáció, család stb. – ne lehetne hasonló elemzéseket végezni, mindez azonban jelen dolgozat határain kívül esik). Éppen ezért a következőkben felsorolásszerűen számbaveszem azokat az ünnepeket, közösségi eseményeket, amelyek a különböző jegyzőkönyvek, írásos források, adatok, valamint a visszaemlékezések összevetése nyomán rekonstruálhatók. Az elemzés hatékonysága, valamint az áttekinthetőség érdekében egyetlen itt élő magyar közösséget – az Indiana Harbor-i reformátusokat – válasz-

tottam ki, ennek a közösségnek a „kalendáris” évét mutatom be egy hosszabb időszakon keresztül:

1926	január 23.	— társas összejövetel
	február 27.	— álarcos bál
	március 13.	— szabadság emlékünnepély
	április 28.	— teaestély
	május 9.	— táncmulatság
	június 6.	— piknik
	július 10.	— bál az egyház javára
	augusztus 25.	— kiránduló piknik
	szeptember 17.	— bál az egyház részére
	november 1.	— teaestély
	november 6.	— közös vacsora
	december 13.	— disznótoros vacsora
	december 23.	— karácsonyi bál és a gyermekek megajándékozása
	december 31.	— szilveszteri teaestély
1933	február 22.	— bingo party
	húsvét	— bingo party
	május 21.	— pünkösdi bál
	június 11.	— bingo party
	július 30.	— a lelkészlakás felszentelése és ünnepélyes bankett
	augusztus vége	— szüreti bál
	szeptember 10.	— szüreti bál
	október 12.	— ősziróza bál
	november 18.	— Női Egyleti Bál
	december 23.	— karácsonyi bál és ajándékozás
	december 31.	— szilveszter esti vacsora
1934	január 18.	— bingo party
	március 18.	— ünnepély
	május 6.	— pünkösdi bál
	június 6.	— bingo party
	június 17.	— piknik
	szeptember 18.	— bingo party
	október 26.	— halvacsora
	november 27.	— bingo party
	december 22.	— karácsonyi vacsora
1935	január 21.	— vacsora a Női Egylet régi és új tisztségviselői tiszteletére
	március 3.	— színdarab-rendezés

- | | | |
|------|---------------|--|
| | március 17. | – hazafias ünnepély |
| | május 16. | – bingo party |
| | július 27. | – piknik |
| | augusztus 31. | – nyári bál |
| | szepember 2. | – Egyházunk 10 éves jubileuma |
| | szepember 29. | – szüreti bál |
| | október 20. | – bingo party |
| | december 23. | – karácsonyi vacsora és ajándékozás |
| | december 31. | – szilveszteri vacsora |
| 1936 | február 8. | – disznótoros vacsora |
| | május 3. | – bingo party |
| | július 26. | – piknik |
| | augusztus 30. | – magyar nap |
| | október 1. | – bingo party |
| | október 18. | – szüreti bál |
| | december 13. | – disznótoros vacsora |
| | december 26. | – karácsonyi egyfelvonásos színdarab és bál |
| 1938 | január 16. | – bankett az újonnan választott tisztikar tiszteletére |
| | február 25. | – maszkabál |
| | április 3. | – bingo party |
| | július 3. | – magyar nap |
| | augusztus 6. | – Egyházak közös piknikje |
| | október 15. | – szüreti bál |
| | november 6. | – közvacsora |
| | november 24. | – háromnapos bazár |
| | december 15. | – bingo party |
| 1939 | január 15. | – disznótoros vacsora a tisztségviselők tiszteletére |
| | április 10. | – húsvéti bál |
| | április 30. | – bingo party |
| | augusztus 27. | – közös piknik |
| | október 22. | – egyhetes bazár |
| | október 28. | – szüreti bál |
| | december 2. | – disznótoros vacsora |
| 1940 | március 10. | – bingo és kártya party |
| | március 17. | – március 15-i ünnepély vacsorával |
| | március 31. | – húsvétra színdarab és táncmulatság |
| | május 18. | – árvaházi este |
| | június 30. | – piknik az Egyháznak |
| | augusztus 4. | – közös piknik |

	szeptember 15.	– Női Egylet jubileumi bálja
	október 17.	– szüreti mulatság
	október 27.	– rendes vacsora
	október 31.	– bingo party
	november 24.	– egyhetes bazár
	december 1.	– disznótoros vacsora
	december 31.	– fánk-estély és bingózás
1941	január 26.	– közvacsora és bingózás
	február 15.	– farsangi bál
	március 2.	– bingo party
	húsvét	– bingo party és színdarab bemutatása
	május 10.	– egyhetes bazár
	július 20.	– közös piknik
	augusztus 18.	– bingo party
	szeptember 27.	– szüreti mulatság
	november 23.	– egyházmegyei vacsora
	december 11.	– bingo party
	december 25.	– bál az egyház javára
1942	január 25.	– disznótoros vacsora
	március 17.	– bingo party
	április 5.	– egyhetes bazár
	május 10.	– színelőadás és táncmulatság
	június 21.	– Egyházak közös piknikje
	augusztus 27.	– bingo party
	november 14.	– Bake Sale
	november 15.	– árvaházi vásárnap
	december 13.	– Nők Baráti Körének ünnepélye és disznótoros vacsora

E táblázatok, felsorolások természetesen nem bírnak abszolút értékkel, illetve teljességgel, hiszen pl. a családi ünnepek eleve kimaradtak az áttekintésből, pedig a rendszeresen ismétlődő név- és születésnapok szintén hozzátartoznak az ünnepek évi rendjéhez – csupán mintegy a keretét jelzik az említett kalendáris évnek. Az események, ünnepek felsorolásánál az alapot a már említett jegyzőkönyvek, írásos források jelentették, s az egykori résztvevők visszaemlékezései elsősorban az ünnepek lezajlásának, milyenségének az értelmezésénél kerültek előtérbe. Ugyanakkor a visszaemlékezések igen fontos pontokon egészítik ki az említett felsorolást, hiszen nyilvánvalóvá tették, hogy pl. a jegyzőkönyvekben nem mindig említett húsvéti vagy karácsonyi bál, az év végi közös „estély” a karácsonyi kántálás, egymás felköszöntése, a farsangi bál és a szüreti mulatság stb. évtizedeken keresztül elmaradhatatlan velejárója, része volt az ünnepeknek. Az előbbieken már jeleztem, hogy itt csupán egyetlen egyházközségnek az ünnepi rendjéről van szó, amely azonban a vallási különbségektől eltekintve is reprezentatív jellegű és értékű. Természetesen más jellegű közösségeket is – pl. társadalmi, beteg-

segélyező egyleteket stb. — lehetett volna bizonyítási pontként választani, hiszen ezek az egyletek szintén megtartották a maguk ünnepeit, noha e téren jelentős mennyiségi különbségek voltak. Azt azonban egyértelműen le kell szögezni, hogy a Calumet Regionben élő magyar népesség legalapvetőbb, legmeghatározóbb jellegű közösségeit a vallási alapon szerveződő közösségek, elsősorban az egyházközségek jelentették. A közösségi létnek ez a formája volt az, amely elsősorban átfogta az itt élő magyarság mindennapi életét (NIEDERMÜLLER, 1986). Így nyilvánvaló, hogy az ünnepek felsorolásánál, s a hagyomány jelentőségének értelmezésénél is az egyházközséget kell elsődleges viszonyítási alapnak tekinteni. Ez természetesen nem zárta ki annak lehetőségét, hogy a társadalmi élet más típusú szervezetei is megtartsák a maguk ünnepeit, kifejezzék a hagyományhoz való viszonyukat. Mindez azonban másodlagos volt az egyházközségekhez képest.

Áttekintve az előbbi példákat, az események, az ünnepek — szinte magától értetődő természetességgel — két nagy csoportba rendeződnek. Egyrészt meg kell különböztetni a vallási, egyházi élethez kötődő eseményeket, ünnepeket, másrészt külön kell szólni a szűkebb értelemben vett társadalmi élet eseményeiről.

A *vallási, egyházi élethez kötődő ünnepek* sorába egyrészt azokat az eseményeket sorolom, amelyek kifejezetten egyházi, vallási jellegűek (pl. az előbbi példánkban jellegüknél fogva ritkábban előforduló szertartások, az egyházközség tisztségviselőinek tiszteletére rendezett vacsorák stb.); másrészt pedig azokat az ünnepeket, amelyek az egyházközséggel, mint közösséggel állnak közvetlen kapcsolatban (pl. bingo partyk, karácsonyi, szilveszteri vacsorák, egymás megajándékozása, a március 15-i ünnepek, a közös vacsorák, a húsvéti színdarabok stb.) Első pillantásra is megállapítható, hogy itt az eseményeknek egy összetett, többretegű csoportjáról van szó, ahol a különböző jellegű és tartalmú ünnepeket egyetlen szál, maga az egyházközség fogja össze. Ennek a tételnek a bizonyítása és megértése a kifejezetten egyházi, vallási jellegű ünnepek esetében viszonylag egyszerű, mivel itt a vallás, a hit jelenti azt a „közös tudást” (common sense), azt a kognitív konszenzust, amely minden közösségi eseménynek elengedhetetlen része. Ezeknek az eseményeknek az elsődleges funkciója a vallási közösség fenntartása és működtetése volt. A következő, némileg hosszabb interjúrészlet igen pontosan érzékelteti ezeknek az eseményeknek a jellegét s jelentőségét:

„Tudja, én nem is tudom megmondani mennyi időt töltöttem ezért az egyházért, utána se tudok számolni. De azt is mondhatom, nálunk ez olyan családi vonás volt, hogy talán hagyomány is. Amikor én megszülettem, vagy nem is, hanem olyan 4-5 éves lehettem, szóval 22–23-ban apám már tagja volt a presbiteriumnak, aztán később meg édesanyám lett a Női Egylet elnöke, majd aztán én is voltam. Szóval akkor volt valamikor egy ilyen gyönyörű vacsora. Mert hogy gyerek voltam, és emlékszem, mennyire készültek rá a szülők. Meg az elejére minket is elvittek. Tudja nagy tél volt, és délután volt az istentisztelet, de ez a templom még akkor nem volt, hanem a másik. És ott volt egy nagy terem, nem nagyobb, mint most a miénk, de szebb, vagyis fel volt díszítve. És akkor az istentisztelet után odamentünk, még mi is gyerekek. Mindenki szépen fel volt öltözve, s volt egy nagy hosszú asztal azoknak, akik új meg régi tisztségviselők voltak. És akkor körbe, vagyis U-alakban volt körülötte a többi asztal, ahol mások, meg mi gyerekek is ültünk. Akkor a tiszteletes úr mondott egy szép beszédet, utána

imádkoztunk, énekeltünk. Volt, amikor a himnuszokat is elénekeltük, de azt nem mindig. Utána aztán ettünk, beszélgettünk. Vagyis hát a felnőttek beszélgettek, ettek, és megbeszéltek minden fontos dolgot. Nem tudom miért, de mindig azt éreztem, ez egy nagyon ünnepélyes és fontos dolog. Mert mindenki olyan komoly volt. És tudom, hogy másoknak is tetszettek ezek a szép ünnepek.” (Á. V. 72 éves nő, East-Chicago)

E tipikusnak nevezhető visszaemlékezésből is kitetszik, hogy ezekben az esetekben igen egyszerű szerkezetű eseményekkel állunk szemben. Az esemény ünnep jellege, ünnepi mivolta nem az esemény megvalósulásában, nem az esemény expresszív dimenziójában, hanem magában az alkalomban gyökerezik. Ezek az események, alkalmak ugyanis önmagukban jelentik egyfajta szimbolikus szentesítését, megpecsételését egy, az egész közösség szempontjából nagyon fontos aktusnak, az egyházközség új tisztségviselői megválasztásának. Itt a közösségi élet legbenső, legzártabb, intim szférájáról van szó, amely nem teszi szükségsszerűvé olyan eszközök alkalmazását, amelyek más, nyilvánosabb jellegű események esetében elengedhetetlenek voltak. Egy rövid utalás erejéig itt kell megemlíteni azokat az ünnepélyes egyházi szertartásokat (pl. zászlószentelés, orgonaavatás, jubileumok stb.), amelyek szélesebb nyilvánosság, meghívottak előtt, azok jelenlétében zajlottak. Ezek az alkalmak azonban többé-kevésbé szigorúan és következetesen megmaradtak az egyházi szertartások keretein belül, s ezért jelent tanulmányban nem foglalkozom külön ezekkel az eseményekkel.

Az egyházi élethez kapcsolódó ünnepek *másik* részét azok az események alkotják, amelyek elsősorban különböző „hivatalos” ünnepekhez, illetve az egyházközségben folyó élethez kapcsolódnak. Ezek az események igen eltérő mintákat mutatnak, ezért érdemes külön-külön értelmezni őket. A karácsonyi, szilveszteri, húsvéti, pünkösti stb. együttlétek, ünnepek alapját a katolikus, vagy protestáns liturgiának megfelelő vallási előírások alkotják. Erre épülnek rá a kulturális struktúrák. Ezeknek a kulturális struktúráknak vannak bizonyos, egy hosszabb időszakon keresztül állandó rendszerességgel ismétlődő elemei, mint pl. a karácsonyi vagy szilveszter esti vacsora, egymás karácsonyi megajándékozása, a szilveszteri és húsvéti bál, a karácsonyi és húsvéti színdarabok stb. Magától értetődő, hogy ezek az állandónak nevezett elemek különböző időintervallumokban működtek, amely tény semmiképpen sem nevezhető lényegtelennek, vagy véletlennek. Ugy tűnik, hogy a legkorábbi éveket a karácsonyi és szilveszteri vacsora, együttlét, egymás megajándékozása jellemzi, s a későbbi években, évtizedekben alakult csak ki a karácsonyi, húsvéti színdarabok előadásának, a karácsonyi, húsvéti bálnak a szokása. Magukat az eseményeket, az ünnepeket az egyházközség, illetve annak szervezetei, a nőegylet, és részben az ifjúsági körök szervezték, elsősorban sőt mondhatni kizárólag az egyházközség tagjai számára. Ezeknek az ünnepeknek a zártsága, intim jellege főleg a korai éveket jellemezte, a karácsonyi és húsvéti bálók, illetve színdarabok „meghonosodásával” párhuzamosan oldódott a zártság, váltak egyre inkább nyilvánossá ezek az események. A legkorábbi éveknek ezek az ünnepei – amennyire az egyáltalán rekonstruálható volt – jellegüket tekintve igen közel állnak az előbbi visszaemlékezésben említett egyházközségi vacsorákhoz. Bár itt egy egyedi és véletlenszerű adat arra figyelmeztet, hogy ezeket a korai eseményeket nagy elővigyázatossággal kell értelmezni.

„Egy valamire azért emlékszem, vagy legalábbis hallottam erről. Apámnak volt egy távoli rokona, aki aztán ide is hívta őt. Mert hogy ő, valamilyen Jánosnak hívták, a legelsők közt volt, aki ide keveredett. Szóval apám valami olyasmit mesélt egyszer, hogy karácsonykor mindig volt egy ilyen közös vacsora a híveknek. És ez a John, szóval ez a János, mindig vitt magával valahonnan egy kevés mézet, meg szerzett fokhagymát, ki tudja honnan. Aztán ott mindenkinek adott belőle egy keveset, mert emlékezett a gyerekkorából, hogy az apja is így csinálta. Egyéb-ként apám, amíg élt minden karácsonykor szétvágott egy almát, ahányan voltunk, annyi felé, tudja, hogy ebben az évben is találkozunk.” (F. K. 71 éves nő, Whiting)

Ennek az egyszeri adatnak az alapján talán feltételezhető, hogy az első évek ilyen jellegű ünnepein előfordultak olyan mozzanatok, amelyek közvetlen kapcsolatban álltak az óhazával, az ottani paraszti kultúrával. Abból a tényből, hogy ezeket a mozzanatokot – legalábbis egy bizonyos ideig – mindenki, vagy a döntő többség elfogadta, arra következtethetünk, hogy ezek a cselekmények, rítusok bizonyos közös jelentéssel bírtak. Hasonlóképpen érdemes néhány szót szólni a „karácsonyi és húsvéti színdarabokról”. Ezekben az esetekben ugyanis – megint csak hozzátéve, amennyire ez megállapítható – főleg a korai időszakban elsősorban betlehemes, illetve misztérium játékok előadásáról volt szó. Ezek a játékok (szöveg, forgatókönyv stb.) több különböző forrásból származtak. Egyrészt a lelkészek segítségével kerültek közkézre olyan – az Egyesült Államokban vagy Magyarországon kibocsájtott – nyomtatványok (könyvek, újságok stb.), amelyekben ilyen játékleírások voltak, tehát azokat egyszerűen meg lehetett tanulni. Másrészt olyan emberek, akiknek voltak valamiféle emlékeik ezekről a játékokról, azok lefolyásáról, szintén alakítottak az események menetén. Nyilvánvaló, hogy ezek az események valamilyen közvetlen szálon kapcsolódnak az egykori paraszti kultúrához, a kivándorlást megelőző kulturális tapasztalatokhoz. Noha az is egyértelmű, hogy ezeknek a játékoknak a közösségtől származó írásos forrásokban színdarabként történő megnevezése, illetve ezeknek a játékoknak a színdarabszerű bemutatása (pl. a helyszínen, a templom alatti teremben „nézőtér” és „színpad” kialakítása) önmagában is jelzi ennek a hagyománynak a közösség által történő átértékelését. Bárho-gyan is volt, bármilyen funkciókat töltöttek is be ezek a cselekmények, két tény-t le-szögezhetünk. Egyrészt olyan szokáselemekről, szokásokról van szó, amelyek a közös-ség tagjai számára, mint a kivándorlást megelőző kulturális tapasztalat és gyakorlat ré-szei voltak ismertek. Másrészt mindezek az elemek az egykori, vagy otthoni gyakorlat-hoz képest némileg eltérő módon, „felújítva” kerültek felhasználásra, amely tény ön-magában is jelez valamiféle távolságot a szokás (mint a hagyomány megnyilvánulása) és az azt hordozó közösség között.

Felfüggesztve, de nem lezárva ezt a gondolatmenetet, néhány szót kell szólni a *történeti*, illetve a *nemzeti ünnepek* megünnepléséről. Ezeknek az eseményeknek az elemzése önmagában is megérne egy külön tanulmányt, nemcsak az anyag, az adatok bősége, hanem az összefüggések bonyolultsága, sokrétűsége miatt is, amire jelen eset-ben természetesen nincs ninc. Így meg kell elégedni néhány összefüggés felvázolásával. A Calumet Regionben élő magyarok kivétel nélkül mindenütt és mindenkor – egészen a mai napig – megemlékeztek március 15-ről, az 1848-as magyar szabadságharcról. Ezek a megemlékezések, ünneplések a legkorábbi évektől kezdődően a mai napig egy-

házközségi keretekben, a március 15-hez legközelebb eső vasárnap zajlottak, s mindig a presbiterium, illetve a plébánia világi elöljáróságának szervezésében. A megemlékezés rendszerint két részben történt. A pap, a lelkész az istentiszteleten, a misén elhangzott prédikációjában, beszédében emlékezett meg március 15-ről, annak jelentőségéről, s ennek kapcsán Magyarország függetlenségéről és szabadságáról. Ezek a beszédek nyilvánvalóan nem nélkülözték a mindenkori aktuális politikai utalásokat sem, amely megjegyzésekhez a magyar történelem utóbbi 80–100 évének fordulatai jó alapot szolgáltatottak. Az ünnepi istentiszteletet rendszerint közös ebéd követte – természetesen a minden ilyen alkalommal kötelező „magyar” ételekkel –, ami után az egyházközség tagjai által összeállított és bemutatott műsor következett. A műsort hazafias versek és dalok jelentették. Lényegében nagyon hasonló módon zajlott le az elsősorban katolikusok által megtartott augusztus 20-i ünnep, amely az első magyar királynak, Szent Istvánnak és a magyar államalapításnak, illetve a kereszténység felvételének az ünnepe. Ebből következően ezekben az eseményekben több volt a vallásos tartalom, noha ennek az ünnepnek a retorikájában is döntő szerepe volt a szabadságnak és a függetlenségnek. Mindkét ünnep közös sajátossága a Magyarországra, az óhazára és a magyarságra, mint nemzetre történő erőteljes és intenzív utalás, amely nemcsak verbálisan – a beszédekben, a műsorban –, hanem vizuálisan, vagy a tárgyi világban is kifejezést nyert. Elég itt megemlíteni a mindent beborító magyar nemzeti zászlókat, vagy a piros-fehér-zöld színű stilizált nemzeti viseletet, amely ilyen alkalmakkor – egészen az ötvenes évekig, s különösen a leányok, asszonyok esetében – szinte kötelező jelleggel bírt.

Végül érdemes megemlíteni azokat a kisebb egyházközségi rendezvényeket, ünnepeket, amelynek legjellemzőbb példáját a korai évektől rendszeressé váló *bingózások* jelentik. S itt nem is annyira magára a játékokra (DELIND, 1984), mint inkább az ahhoz kapcsolódó kötetlen és közös együttlétekre, azok tényére és jelentőségére gondolok.

„Én mindig szerettem a bingózást. Meg a többi asszonyok is, tudom. Lehet, hogy nem volt valami okos időöltés, de nekem tetszett, meg jól is éreztem magam. Talán nem is a játék, bár abból meg mindig maradt valami az egyháznak is. Szóval egy kis pénz, tudja, mindig kellett valamire. De az igazi a beszélgetés volt. Meg azért ez egy kis változatosság is volt. Ott aztán mindenről lehetett beszélgetni. Aki meg akart, játszott. Higgye el nekem, néha kifejezetten sokan voltunk. És azelőtt persze, amikor én még fiatalasszony voltam, nahát akkor csupa magyar, csak magyar, más szót ott nem is hallott. Ismertük egymást jól, hiszen egy templomba is jártunk, mégha nem is egymás közelében laktunk. Akárhogy is, egy öregasszonynak minden jó és szép, ami fiatal korában volt, ez azért tényleg jó, családias volt.” (V. T. 69 éves nő, East-Chicago)

Látható tehát, hogy az eseményeknek, ünnepeknek ez a csoportja egyrészt a vallási élet bizonyos előírásai, másrészt pedig az egyházközség, mint a közösségi lét egyik formája elv mentén szerveződött. Akárhonnan is közelítünk azonban ezekhez az eseményekhez, rögtön szemünkbe ötlük ezeknek az ünnepeknek néhány meghatározó, ugyanabba az irányba mutató jellegzetessége. Ezek az ünnepek viszonylag zártak, s bizonyos társadalmi intimitás jellemezte őket, hiszen a résztvevők mindig az egyházközség, az ugyanabba a templomba járó emberek közül kerültek ki. Ennek a ténynek különös jelentősége volt a Calumet Regionben, hiszen az itt élő magyar népesség nem, vagy csak na-

gyon korlátozott mértékben tudott kialakítani „magyar negyedeket”, magyarok által lakott utcákat. Azaz, miután viszonylag szétszórva, illetve más etnikai csoportokkal vegyesen, keveredve éltek, gyakorlatilag a templom jelentette a mindennapi élet egyetlen szilárd, és csak a magyarok által birtokolt pontját. Ezek az események elsődlegesen a résztvevők közötti face-to face típusú interperszonális kommunikáción alapultak, ez a típusú kapcsolat jelentette ezeknek az ünnepeknek a szilárd vázát. Ez volt az a struktúra, amelyre aztán a szűkebb értelemben vett vallási és kulturális tartalmak ráakódtak. Számomra nyilvánvaló, hogy ezek az események, ünnepek – különösen a magyar népesség letelepedését követő első években – egy rendkívül fontos funkciót töltöttek be, jelentős mértékben hozzájárultak a *tényleges* etnikai közösségek kialakításához és megszilárdításához. Az események, ünnepek előbbi vázlatos leírásai is érzékeltették ezt a törekvést. Megfigyelhető, hogy az ünnepek lebonyolítása, tartalma, eszközrendszere rendkívüli módon redukált, egyszerűsített, rejtett utalásoktól és szimbólumoktól mentes. Az a tény, hogy a közösség gondolata az előbb említett ünnepek képében fogalmazódott meg, egy minden egyháztagot érintő konkrét vonatkozással is járt, mégpedig a templom fenntartásának vonatkozásában. Ezek az összejövetelek, az ezeken az ünnepeken való részvétel ugyanis valamilyen formában anyagi áldozatot is kívánt (kézpénz, étel, főzés, felszolgálás, takarítás stb.) mindenkitől. Éppen ezért az adott templomhoz tartozó egyének, családok számára szinte kötelesség volt az ezeken az eseményeken való részvétel. Az az individuum vagy család, amely következetesen távolartotta magát ezektől az ünnepektől, lényegében fokozatosan kizárta magát az egyházközségből, a közösségből, hiszen anyagilag csak jóval kisebb mértékben, vagy esetleg egyáltalán nem járult hozzá a templom fenntartásához, az egyházközség működéséhez. Azaz a *tényleges* etnikai közösségben való részvétel mértéke, a közösséghez való tartozásnak a többi tag által történő elismertsége egyenes arányban állt a templom, az egyházközség javára végzett munkával. Az ünnepeknek ez a szerkezete és tartalma az, ami az egymás számára „idegen” magyar bevándorlók között egyfajta „közös tudást” teremtetett, kijelölte a mindennapi élet bizonyos kereteit. A templommal kapcsolatos teendők, az egyházi élet, az egyházközség keretében lezajlott különböző jellegű és tartalmú ünnepek tehát fokozatosan, de nagy intenzitással alakították ki az emberekben egy valóban létező etnikai közösséghez való tartozás tudatát. Ennek a ténynek különösen akkor van nagy jelentősége, ha tudjuk, a Calumet Regionben élő magyarok számára a mindennapi élet más tartományaiban – lakóhely, települési minták, munkahely, munkaszervezet stb. – csak igen korlátozott mértékben volt adva a *tényleges* etnikai közösségek létrehozásának lehetősége. Az itt élő magyarok számára – vallási hovatartozástól függetlenül – az ilyen típusú közösséghez való tartozás jelentette a mindennapi élet, a társadalmi lét alapját, s egyben a hagyományhoz való viszony kiindulási pontját. Mindez egyben azt is jelenti, hogy ezek a *ténylegesen* létező etnikai közösségek alkották a társadalmi lét és hovatartozás alapegységeit, s a vallási tartalom ebben az összefüggésben háttérbe szorult. Ugyanakkor e közösségek létrejöttében és működésében nem ezek etnikai jellegén volt a hangsúly, legalábbis a korai években. Ezek természetesen homogén magyar közösségek voltak, azonban a tagok számára ez az etikai homogenitás a mindennapi élet, az életvilág magától értetődő, megkérdőjelezhetetlen eleme volt, annak különleges kihangsúlyozására, manifesztációjára sem az egyéni, sem pedig a csoportidentitás szempontjából nem volt szükség. Ez a helyzet azonban néhány

év, a magyar etnikai közösségek belső szerkezetének és társadalmi helyzetének megszilárdulását követően igen jelentős mértékben megváltozott. Ezt a változást, illetve a megváltozott helyzetet érzékeltetendő, újra az empirikus anyaghoz kell fordulni.

Az adatoknak ezt a csoportját az előbbieken a szűkebb értelemben vett *társadalmi élet eseményeinek* neveztem. Ide azokat a különböző elnevezésű bálokat, mulatságokat, „magyar nap”-okat, piknikeket soroltam, amelyek mindegyike beletartozik a szórakozás semleges kategóriájába, s amelyeknek alapvető sajátossága — az ünnepek előbbi csoportjával szemben —, hogy a résztvevők vonatkozásában valamiképpen túlmutatnak egy-egy egyházközség határain. Itt megint csak nagyon sokféle és eltérő jellegű ünneppelel állunk szembe. Az ünnepek egy sajátos, jól körülhatárolható csoportját alkotják az évente periodikus rendszerességgel ismétlődő *bálok* és mulatságok. A bálok jelentősége természetesen nem egyszeri és egyedi mivoltukban rejlik, hanem abban a tényben, hogy egy viszonylag hosszabb időszakon keresztül periodikus rendszerességgel visszatérő alkalmakat teremtettek a közösség számára bizonyos „üzenetek” megfogalmazására. Éppen ezért a bálokat összetett szerkezetű és többretegű jelentéseket közvetítő akciók rendszereként kell definiálni, azaz társadalmi eseménynek kell tekinteni. Ezek az események és főleg ezeknek a rendje fokozatosan alakult ki, de a huszas évek végére már mindenképpen megszilárdult egy struktúra. A huszas évek végétől évente négyszer volt „magyar bál”, így februárban a farsangi bál („álarcos bál, maszkabál”), húsvétkor a húsvéti bál, augusztus második felében, általában augusztus 20-a körül a nyári bál („aratóbál”), és végül október végén a „szüreti bál”. Ez nem azt jelenti, hogy a Calumet Regionben négy magyar bál volt, hanem azt, hogy évente négyszer rendeztek bálokat a magyar egyházközségek, társadalmi vagy kulturális szervezetek. Természetes ugyanis, hogy ezek a bálok szervezésükben, rendezésükben egy-egy „tényleges” közösséghez kötődtek, amely közösségnek — egyházközségnek, vagy más társadalmi szervezetnek — megvolt a maga „vonzáskörzete”, mind társadalmi, mind pedig földrajzi értelemben. Amennyire a visszaemlékezések (és egyéb források) alapján ez rekonstruálható, a harmincas-negyvenes években — az említett időpontokban — általában három-négy különböző helyen, különböző közösség szervezésében volt magyar bál (amely eseményeket a szervezők esetenként összehangolták, azaz nem feltétlenül ugyanazon a napon rendezték). Mindemellett természetesen egyéb, alkalmi jellegű bálokat, mulatságokat is tartottak, amelyek leggyakoribb rendezői-szervezői — persze megint csak az egyházközségek mellett — a különböző betegsegélyező, és egyéb munkásegyletek voltak. Ezeknek azonban nem volt meghatározott évi rendje; legtöbbször akkor rendeztek ilyen bált, ha az adott közösségnek, szervezetnek pénzre, bevételre volt szüksége. Az évi bálok a „vonzáskörzeteinek” a jelentőségét fölösleges lenne túlhangsúlyozni, mivel ezek szervezésében, illetve a résztvevők vonatkozásában mindig elég sok esetlegesség érvényesült, hiszen a bálokon való részvételnek nem voltak kötelező érvényű szabályai. Ugyanakkor az adatközlők szerint voltak „nagyobb”, azaz mindenki által elismertebb, és „kisebb”, azaz kevesebb embert vonzó bálok. A legkedveltebb és a legtöbbek által látogatott esemény a szüreti bál volt. A reformátusok között a húsvéti bál volt az egyik legjelentősebb esemény, míg a katolikusok a húsvétot inkább szűkebb körben töltötték — bár nekik is volt húsvéti báljuk —, de különösen nagy bált tartottak farsangkor. Talán ennél is lényegesebb különbség, hogy a reformátusok — elsősorban a whitingiai — a katolikusoknál már jóval korábban meghívták a báljaikra más — elsősor-

ban a szlovák — etnikai közösségek tagjait, képviselőit, szervezeteit. A katolikusok körében az ilyen jellegű etnikai „felhígulás” egészen a negyvenes évekig ismeretlen, vagy teljesen esetleges volt. A Calumet Regionön belüli távolság számos esetben szintén korlátozta a bálók lehetséges résztvevőinek körét. Az egymástól nagyobb távolságra lévő közösségek tagjai csak a legritkább esetekben látogatták egymás báljait (már ha egyáltalán tudtak azokról). Az többé-kevésbé egyértelműen megállapítható, hogy az egyes családoknak néhány év alatt kialakult egyfajta „báli rendje”, azaz éveken keresztül rendszeresen ugyanazokon a bálokon vettek részt. Ez a megállapítás azonban a fiatalabb, még nőtlen férfiak, legények egy csoportjára nem vonatkozik, mert

„... mi aztán, ahol valami multság volt, ott voltunk. Nem érdekelt minket semmi, csak mentünk. Nyolcan-kilencen voltunk, és nagyon szerettük ezeket a multságokat. Táncoltunk, beszélgettünk, na meg néztük a lányokat. Ez volt a legfontosabb. Ha meg nem volt magyar bál, mentünk máshová is...” (F. I. 70 éves férfi, Whiting)

Az évi bálók sok szempontból sajátos képet mutatnak. Ezek az események, sőt már maguk az alkalmak is igen közvetlen módon utaltak egyfajta „kulturális múltra”, a kívándorlást megelőző kulturális tapasztalatokra. Elég itt a bálók évi rendjét minősítő-értelmező elnevezéseket („maszkabál”, „aratóbál”, „szüreti bál”) megemlíteni. Ez a közösség által használt terminológia egyrészt pontosan megjelölte az egykori paraszti lét néhány specifikus ünnepi pillanatát, s azokat tudatosan áttemelte a (mindenkori) jelenbe, másrészt a mindennapi élet ünnepi szférája rendkívül domináns módon elkülönült, vagy éppen szembekerült a mindennapi élet más tartományaival (pl. a munka egész intézményrendszere, folyamata). A befogadó társadalom uralkodó mintáival, amelyeket — mint a modern ipari társadalmakat általában — az idő *lineáris* szemlélete jellemzett/jellemez (BLOCH, 1977; LÖFGREN, 1981). Noha az idő ciklikus szemlélete közvetlen módon csak az ünnepi szférában figyelhető meg, hatása a mindennapi élet egészére kiterjed: „This link to the seasonal year gave peasant culture a more or less *cyclical* concept of time, but also a tendency toward short-term planning. Likewise the empirical world was more retrospective than prospective. Knowledge of the landscape was based on a long chain of accumulation and transmission which gave old people a key role in socialization” (LÖFGREN, 1981, 251.). Ez az európai modernizáció összefüggésében nyilvánvalóan érvényes megállapítás csak bizonyos fenntartásokkal fogadható el a bevándorlók, jelen esetben a Calumet-i magyarok esetében. Az itt felmerülő problémákat természetesen nem lehet e tanulmány keretein belül tisztázni, csupán egyetlen ide kapcsolódó szempontot vethetek fel a következőkben.

Az évi bálók összetevőit, „építőelemeit” vizsgálva, a kulturális jelenségek két nagy csoportját különíthetjük el. Meg kell különböztetni egymástól az *állandó*, vagy általános érvényű, illetve a *specifikus*, vagy partikuláris érvényű elemeket. Az állandó és specifikus elemeket a nyelv, a zene, a tánc, a viselet és az étel mint kulturális nyelvek, kódok alkották. A különbség e nyelvek, a kódok elemeinek kiválasztásában és megvalósításában rejlett. Ezeknek a kulturális nyelveknek egy sor olyan kifejezési formáját ismerték, amelyek a „magyar bálók” *általános* érvényű elemei voltak (azzá váltak), azaz az adott bál jellegétől függetlenül felhasználták ezeket. A magyar nyelv használata ezeken az eseményeken magától értetődő és természetes volt, egészen az itt tárgyalt korszak végéig. Az utolsó években azonban a magyar nyelv használata egyre in-

kább szimbolikus eszköznek tekinthető. A negyvenes években ugyanis a Calumet-i magyar közösségek majd mindegyikében fokozatosan, de igen erőteljesen hódított tért az angol nyelv, még a közösség belső kapcsolatrendszerén belül is. Ezzel párhuzamosan egyre fokozottabbá, azaz kötelező érvényűvé vált a bálokon való magyar nyelvhasználat. A résztvevők ilyenkor csak magyarul beszéltek egymással, még akkor is, amikor már nemcsak magyar résztvevői voltak a báloknak, hanem meghívták más etnikai közösségek tagjait is. Ezekben az esetekben különösen hangsúlyos volt a magyar nyelv használata, „határkijelölő” szerepe volt, azaz szembeötlő módon elkülönítette egymástól a „magyarokat”, és a közjük meghívott, beeresztett „vendégeket”. Némileg más jellegű funkciókat töltött be a zene, a tánc és a viselet. A bálokon lényegében a legkorábbi időktől kezdve egyaránt volt „magyar” és „amerikai” zene. E téren egészen a huszas évekig komoly határt jelentettek a tényleges lehetőségek, hiszen akkor jöttek létre az első „magyar” zenekarok. Ezt megelőzően a zenét a közösség esetleg zenélni tudó tagjai szolgáltatták, vagy igyekeztek más, nem magyar zenekarokat keresni, s ezeket néhány magyar dal megtanulására rávenni. A „magyar zene” – különösen a már említett magyar zenekarok létrejöttét és állandó repertoárjuk kialakulását követően – egy rendkívül tág kategória volt. Ma már persze igen nehéz rekonstruálni, mit is tekintettek magyar zenének. Kétségtelen azonban, hogy meghatározó jelentősége volt a magyar nótának és a cigányzenének, mint műfajnak (SÁROSI, 1971). Olyan zenei stílusokról van itt szó, amelyek a magyar nemzeti kultúrában csak a 19. század során alakultak ki, és nagyfokú semlegességük miatt kitűnően betöltötték a „magyar zene” funkcióját. Elsősorban azért, mert mindenki – az itt élő magyarok döntő többsége – számára ismert volt, s túlmutatott a paraszti zene lokális vagy regionális sajátosságain. Nagyon hasonló volt a helyzet a „magyar táncsal”, amit többé-kevésbé teljes mértékben a csárdással azonosíthatunk. Itt az előbb említett zenei műfajokhoz hasonlóan egy olyan táncról van szó, amelynek nem a lokális sajátosságai az elsődlegesek, hanem az a tény, hogy mindenki ismeri, hogy része a magyar kultúrának (a közösség tagjai, illetve a szűkebb és tágabb társadalmi kontextus számára egyaránt azonos jelentéssel bírt (SZENTPÁL, 1954; MARTIN, 1984; DÉGH, 1977/78, 121–128.). A magyar zene és a magyar tánc az egyes bálók jellegétől függetlenül minden ilyen eseménynek elengedhetetlen része volt, mégpedig lényegében mindig ugyanabban a formában (azaz a zene és a tánc vonatkozásában nem volt különbség pl. a farsangi vagy a húsvéti bál között). A viselet tekintetében már finomabb distinkciók érvényesültek, noha nem a lokális, regionális különbségeket illetően, hanem az egyes események vonatkozásában. Elsősorban a farsangi és a szüreti bálnak voltak olyan viseletbeli elemei (pl. álarcok, csőszbunda stb.), amelyek egyértelműen utaltak a bálnak a „múltban gyökerező kontextusára”. Emellett azonban létezett egy általános, minden bál esetében fokozott jelentőséggel bíró – s különösen az itt tárgyalt korszak második felében meghatározóvá váló – „magyar viselet”, amely szinte teljes egészében női viselet volt. E stilizált – azaz lokálisan nem köthető – paraszti viselet legfontosabb elemei a nemzetiszínű párta, és a bő, többretegű szoknya voltak (GÁBORJÁN, 1985). A viseletnek tehát volt egy általános érvényű, stilizált modellje, illetve egy a bálók jellegéhez idomuló, vagy azokat kifejező elemkészlete, amely utóbbit azonban nem „magyar viseletnek”, hanem báli jelmeznek tekintettek. Végül röviden utalni kell a „magyar ételekre”, amelyek szintén fontos alkotóelemét jelentették a báloknak. A magyar paraszti környezetből ismert

ételeket természetesen hiába keressük, mivel ezek elkészítésének határt szabtak a rendelkezésre álló nyersanyagok. Ennek ellenére megtalálni a jellegzetes magyar(nak tartott) ételeket (pl. töltött káposzta, paprikás krumpli, kolbász stb.), amelyek elkészítési módja azonban különbözött a Magyarországon megszokottétól. Az ételek vonatkozásában a legtöbb „magyar” sajátosságot még bizonyos speciális édességek vonatkozásában figyelhetjük meg (pl. farsangi fánk, húsvéti kalács); azonban itt sem az étel, hanem az étel elkészítésének ideje, és az étel felhasználása, másodlagos, kulturális funkciója az, ami „sajátosan magyar”.

Az egyes bálók *speciális*, sajátos elemeit keresve, egyrészt meg kell különböztetni az általános érvényű elemek esetleges aktualizációit — amelyek, amint azt az előzőekben láttuk többnyire esetlegesek —, illetve az egyes bálók lezajlásának menetét, rendjét, az egyes bálók belső struktúráját, amely önmagában sajátos, megkülönböztető jegy. Éppen ezért érdemes ebből a szempontból egyetlen eseményt, a szüreti bált közelebbről is megvizsgálni. Kétségtelen ugyanis, hogy a Calumet-i magyar bálók sorában a szüreti bál volt a legfontosabb, nemcsak az itt élő magyarok, hanem a többi etnikai csoport számára is, akik számára a „magyar” bál gyakran egyet jelentett a szüreti bállal. Ugy tűnik, hogy itt nem egy egyedi vagy regionális sajátosságról van szó, a szüreti bál az Egyesült Államokban élő magyar paraszti és bevándorlók jelentős ünnepe, eseménye volt (DÉGH, 1977/78; DORSON, 1982, 40–42.). A Calumet Region talán legnagyobb szüreti bálját, „magyar bálját” a huszas évektől állandó jelleggel az ún. Frankowski Hall-ban rendezték meg, amely az itt élő lengyel népesség tulajdonában volt, s amelyet más etnikai közösségek is bérbe vettek hasonló rendezvények céljaira. A szüreti bála való előkészületek az egyes egyházközségek, plébániák keretein belül kezdődtek meg; minden résztvevő kisebb közösség tisztázta, milyen mértékben kíván részt venni a bál lebonyolításában. A termet szőlőfürtökkel, illetve vékony nemzetiszínű szalagokkal díszítették fel. A már az előkészületek során kiválasztott csőzlányok és csőzlegények „nemzeti viseletbe” öltöztek, azaz a lányok sok szoknyába, hímzett blúzba, legtöbbször piros, kivarrott mellénybe, a fiúk pedig bőszárú fehér gatyába, fehér széles ujjú ingbe és fekete mellénybe. A szüreti bálon mindig „igazi” magyar zenekar játszott. Főleg a harmincas évektől kezdődően a bálók talán legfontosabb mozzanata a csőzleányok és -legények tánca, illetve a „szüreti jelenetek” voltak. Ilyenkor a teremben kialakított színpadon eljárták a már említett csárdást, illetve a táncok közötti időben szüreti dalokat énekeltek, szüreti jeleneteket, szüreti felvonulást mutattak be. A struktúra szempontjából nagyon hasonló volt a helyzet a többi bállal is. Ezeknek az eseményeknek is volt egy-egy olyan központi része, színjátékszerű mozzanata (farsangi álarcosok a teremben, a lányok meglocsolása, az aratókoszorú elkészítése stb.), amely mintegy minősítette magát az eseményt s megjelölte annak múltbeli kulturális kontextusát. Az előbbieken említett kulturális nyelvek vagy kódok aktualizálása, a bál tárgyi világa (aratókoszorú, szőlőfürtök, húsvéti tojás stb.) csak még jobban hangsúlyozta a bál sajátos jellegét. Mindezeknek az általános és sajátos elemeknek volt egy közös — az egyedi eseményen túlmutató — funkciója is. Egyrészt a Calumet Regionban élő többi etnikai közösség, mint szélesebb társadalmi kontextus előtt — a kulturális múltra mutatva — legitimálta a magyar etnikai közösséget, felmutatta a kulturális etnicitás „magyar mintáit”. Másrészt az itt élő magyarok számára is kifejezett, szimbolizált

egy olyan kultúrát, hagyományt, amely a lokális, regionális és esetleges társadalmi rétegbeli különbségeken túlmutatva, mindenekelőtt *magyar* voltában volt közös.

Felfüggesztve most ezt a gondolatsort, szólni kell néhány szót az egyéb ünnepekről is, mindenekelőtt a magyar napról, és a közös piknikről. Itt két különböző eseményről van szó, amelyek azonban számos alkalommal lényegében egymásba olvadtak. A *magyar nap* a harmincas évek második felétől – tehát viszonylag későn – vált az egyik legfontosabb ünnepé, ekkor jött létre. Ennek az eseménynek kimondott célja volt, hogy alkalmat szolgáltasson a Calumet Regionben élő minden magyar számára az egymással való találkozásra, együttlétre. Az esemény rendszerint kora ősszel vagy esetleg májusban került megrendezésre, és majdnem minden alkalommal szabadterén, valamelyik parkban. A magyar napnak viszonylag laza programja volt, amelynek gerincét a „magyar” zene és étel jelentette. Néha, egyes években szerepeltek különböző magyar ének- és táncsoportok is, ezek részvétele azonban igencsak esetleges volt. A magyar nap tehát az előbb említett bálókhoz hasonló jellegű, de azoknál sokkal lazább szerkezetű esemény volt. Ezek *magyar* összejövetel voltak, ahol *magyarok* találkoztak, akik *magyarul* beszéltek, *magyar* ételeket ettek, *magyar* zenét hallgattak, és *magyar* táncokat táncoltak. Ennek a ténynek kettős jelentése volt. Egyrészt az itt élő magyar népességben tudatosította, hogy az individuumokat összekapcsoló sajátosságok, a „közös”, mint entitás a szélesebb társadalmi környezet számára szimbolikus úton kinyilvánítható, közvetíthető. Másrészt a bevándorlók azt is felismerték, hogy az olyan események, mint pl. a magyar nap a kívülállók számára öngukban is az etnikai összetartás és összetartozás jelei, az etnicitás manifesztációi. A *piknikek* sok szempontból a magyar napok előzményei voltak. Ezeket az eseményeket az egyházközségek, plébániák szervezték, amelyre meghívtak tetszésüknek megfelelően más egyházi közösségeket is. Ezeket az eseményeket szintén a szabadban, valahol egy parkban tartották meg. A piknikek teljes egészében kötetlen együttlétek voltak, amelynek kötött programjai szinte egyáltalán nem voltak, hacsak nem vesszük annak a „magyar” ételek nagy mennyiségű fogyasztását. E két esemény, ünnep nagyon sok szálon kapcsolódott egymáshoz, a harmincas-negyvenes években azonban határozottan szét lehetett ezeket választani. A piknikek ugyanis sokkal inkább megmaradtak a magyar közösségek keretein belül, s nemcsak lezajlásukat, hanem hatásukat, „kisugárzási körzetüket” tekintve is. A magyar napok viszont egyre határozottabban a szélesebb társadalmi nyilvánosság előtt zajlottak le, amely nyilvánossá válási folyamatnak mintegy a végpontján ezek az „ünnepek” a Calumet Regionben zajló etnikai fesztiválok magyar eseményeivé váltak.

Végül egészen röviden utalni kell a „magyar színdarabokra”, illetve az egyéb „magyar kulturális eseményekre”. Ezek hátterében az etnikai intézmények fejlődése áll, amelynek során a harmincas évek végére a Calumet-i magyarság körében több ének- és néptáncgyűttes, illetve néhány színjátszó csoport jött létre. Ezek tagjai főleg a fiatalabb nemzedék körébe tartoztak, s az együttesek viszonylag gyakran léptek fel nemcsak a Calumet Region egyes településein, hanem más nagyobb számú magyar népességgel rendelkező városban (elsősorban South Bendben és Chicagóban) is. A bemutatott színdarabokat három nagyobb tematikus csoportba lehet sorolni. Egyrészt léteztek – talán a legkisebb számban – történeti, vagy hazafias darabok (pl. *Rákóczi-induló*), amelyek tárgyukat leggyakrabban a Rákóczi-szabadságharcból és az 1848-as szabadságharcból vették. Másrészt voltak – az előbbieknél jóval nagyobb népszerű-

ségnek örvendő – romantikus szerelmi történetek (pl. *Bíróék lánya*). S végül, a talán legnagyobb népszerűségnek örvendő előadások falusi „életképeket”, a paraszti kultúra egyes mozzanatait, szokásait vitték színpadra erősen stilizált feldolgozásban (pl. *Falusi lakodalom*). Talán mondanom sem kell, hogy ezek a színdarabok igen távol álltak attól, hogy valamiféle ténylegesen létező múlt, kultúra, hagyomány relikumaiként értékeljük őket. Sokkal inkább úgy kell tekinteni ezekre a színdarabokra, mint egyfajta „ellenvilág” megnyilvánulásaira, amelyek lehetőséget nyújtottak egy, a mindennapi élet valóságával szemben álló, egyszerű és átlátható, idealizált értékek által irányított világba való időleges átlépésre. Tehát a kutatás tévedése lenne ezeken a darabokon az „igazi paraszti hagyományt” számon kérni, mikor tartalomtól, pontosabban jelentéstől, függetlenül betöltöttek egy sajátos funkciót, azaz egyfajta hagyományként funkcionáltak. S itt elérkeztünk arra a pontra, ahol fel lehet tenni a kérdést, mi volt a jelentősége, milyen funkciókat töltöttek be a társadalmi élet előbbiekben említett eseményei, ünnepei, hogyan és milyen szempontból alkottak etnikai közösséget a Calumet Regionbe érkezett magyar bevándorlók? Mielőtt azonban megpróbálnék e kérdésre választ adni, utalni kell az itt tárgyalt társadalmi események kontextusának egy fontos elemére. A magyar napok, a piknikek, a közös bálók, általában tehát minden olyan esemény, ünnep, amely több magyar egyházközséget, egyesületet, tehát általában a magyarokat érintette, elképzelhetetlen lett volna a magyar népességen belüli kapcsolatok fokozatos terebélyesedése nélkül. Egyrészt az egyes városokban létrejövő magyar házak, boltok, éttermek, kocsmák, kulturális egyesületek, másrészt a munkahely, ahol a bevándorlók szükségszerűen egymásra voltak utalva, mintegy rejtett csatornákon keresztül megszilárdították a magyarok közötti individuális kapcsolatokat, az etnikai intézmények közötti hálózatot.

Amennyiben megpróbálnánk valamiféle nagyon sematikus összehasonlítás során megállapítani, hogy a bevándorlók kulturális eszközkészletének mely elemei álltak közvetlen kapcsolatban, vagy származtak a hagyományos paraszti kultúrából, pontosabban szólva abból a kulturális közegből, ahonnan a bevándorlók érkeztek, nagyon furcsa eredményhez jutnánk. Mindenekelőtt már az eddig mondottakból is teljesen egyértelműen kitűnt, hogy a bevándorlók által felhasznált kulturális tartalmak csak nagyon közvetett és nagyon stilizált kapcsolatban álltak a paraszti kultúrával. Sarkítottan fogalmazva, az a kép, amit a bevándorlók a hagyományos (azaz saját) paraszti kultúrájukról kialakítottak, egyszerűen hamis, s a kutató ezeket a jelenségeket sokkal inkább fakelore-nak, mintsem folklóre-nak nevezi. Az előbbiekben röviden bemutatott kulturális tartalmak, jelenségek, aktivitások ugyanis nem a paraszti kultúrára, nem a hagyományos kultúrára, hanem egy semleges és idealizált kultúra képére mutattak. Ebben a kulturális gyakorlatban egyszerűen nem volt jelentősége a kérdésnek, a bevándorlók által használt, „felmutatott” kulturális elem, jelenség valóban sajátja volt-e a hagyományos paraszti kultúrának. A lényeg nem a kulturális tartalom, a jelentésen, annak „valódiságán”, hanem a *felmutatás* aktusán, a manifesztáción volt. A szűkebb értelemben vett társadalmi élet eseményei ugyanis olyan alkalmak voltak, amikor – és ez egyformán érvényes minden bevándorló csoportra – az etnikai közösségnek meg kellett fogalmaznia saját múltját, s ezt a múltat – és ezen keresztül elsősorban a jelent – a hagyomány fogalmával kellett legitimálni. Erre a feladatra azonban a ténylegesen – azaz ami ezzel egyet jelent lokális változatokban – létező hagyományos paraszti

kultúra, annak elemei nem voltak alkalmasak, mert csak részben voltak ismertek a bevándorlók számára is, míg a többi etnikai csoport, azaz a szélesebb társadalmi környezet számára szinte teljes egészében ismeretlenek voltak. Tehát csak olyan kulturális jelenségek és aktivitások jöhettek szóba, amelyek a legszélesebb körben – a bevándorlók és a társadalmi környezet számára egyaránt – ismertek voltak. Éppen ezért volt szükség az előzőekben leírt nagyon általános kulturális kódokra. Ennek az egész folyamatnak, illetve helyzetnek a kulcsa azonban abban a szituációban rejlett, amelyben – néhány évvel letelepedésük után – a bevándorlók találták magukat. Amikor ugyanis a magyar népesség minden szempontból integrálódni kezdett, a bevándorlók hirtelen szembesültek a velük egy városban, településen, a Regionön belül élő más etnikai közösségekkel, szembe találták magukat az etnicitás problémájával. Rövid idő alatt tudatosult a felismerés, hogy az itt élő magyar népességet a szélesebb társadalmi környezet elismerje, megkapja a kívánt vagy megfelelő társadalmi státuszt és társadalmi presztízt, a bevándorlóknak etnikai közösségként kell magukat artikulálniuk. A szélesebb társadalmi környezet pedig annyiban vesz tudomást és ismer el egy etnikai közösséget, amennyiben az képes e társadalmi környezet számára is jelentéssel bíró etnikus szimbólumokat felmutatni. E „szimbólumgyártásnak” pedig két útja volt adva. Egyrészt a mindennapi élet, a kulturális múlt bizonyos elemeit (egyes viseletdarabokat, bizonyos ételeket, egy zenei stílust vagy műfajt stb.) olyan összefüggésekben kezdtek el használni, minek következtében ezek a jelenségek szimbolikus tartalmakkal telítődtek, s a továbbiakban a hagyományos paraszti kultúra, illetve a hagyomány megnyilvánulásként tételeződtek. Másrészt pedig fel kellett újítani, illetve rekonstruálni kellett olyan kulturális jelenségeket, amelyeket etnikus hagyományként lehetett értelmezni. Ebben az összefüggésben azonban nem a hagyomány paraszti, hanem sokkal inkább *magyar* voltán volt a hangsúly. Hiszen a paraszti kultúra lényegét tekintve, egy társadalmi helyzet, állapot lenyomata, szociális és nem pedig etnikai entitás. A bevándorlók, illetve a befogadó társadalom, az új társadalmi környezet szempontjából azonban a hagyománynak az etnikai tartalma bírt csak érvényességgel, hiszen azok a társadalmi viszonylatok, amelyek az óhazában a paraszti kultúra „létalapját” jelentették, az új környezetben érvénytelenek voltak (legalábbis abban a formájukban, amelyben e viszonylatokat, társadalmi helyzeteket a bevándorlók saját hazájukban megélték). A kulturális múltnak, a hagyománynak az etnicitás elvei szerint történő manifesztációja viszont a bevándorlók számára volt ismeretlen. A bevándorlók, a magyar népesség – saját indítékaitól függetlenül – egy olyan társadalmi szituációban volt kénytelen kifejezni magát, megnyilvánulni, amely lényegében ismeretlen számára, vagy pontosabban fogalmazva, soha nem alkotta saját életvilágának részét, mindig egyfajta „kivülről bevitt” szempontot jelentett. Éppen ezért e manifesztáció során a bevándorlók sem rendelkeztek más eszközökkel, mint a paraszti kultúráról alkotott kép, a paraszti kultúrának a nemzeti kultúrából vett (és ott már átdolgozott) sztereotípiáinak és sablonjainak szimbolikus felmutatásával.

Úgy tűnik számomra, az eddig mondottak nyomán felrajzolható az a folyamat, amelynek során a Calumet Regionbe érkező magyar bevándorlók megalkották etnikai közösségüket, és kialakították identitásukat. Az etnikai közösségnek kétféle típusát kell megkülönböztetni: a ténylegesen létező, illetve a virtuális etnikai közösséget. *A ténylegesen létező etnikai közösség* az egyházközségek, plébániák formájában léte-

zett, s az individuum számára mindennapi életének közvetlen társadalmi-vallási-etnikai támpontját, viszonyítási keretét jelentette. Éppen ezért az individuum(ok) számára a bevándorlást követő években nem adódott más lehetőség, mint saját, személyes és csoportidentitásának e közösség vonatkozásában és viszonylatában való megfogalmazása. Ez a tény egyben azt is jelentette, hogy ezek a ténylegesen létező etnikai közösségek voltak azok, amelyek a bevándorlók mindennapi életének totalitását normatív módon irányították és szabályozták. Azt követően, hogy a bevándorlók hovatartozásának ezek az alapegységei megszilárdultak, szükségszerűen alakult ki a *virtuális etnikai közösség*. Ezt a folyamatot illusztrálták az előzőekben elemzett kulturális események. A bevándorlást követő első, korai éveket jellemző zárt, nem szimbólumokkal „dolgozó”, hanem az elsősorban face-to-face típusú interperszonális kommunikáción alapuló események legfőbb funkciója egy tényleges, valódi etnikai közösség létrehozása, belső struktúrájának kialakítása és megszilárdítása volt. Amikor ezek a tényleges etnikai közösségek „késznek voltak”, akkor a következő lépés ezeknek a szélesebb társadalmi környezetbe való betagozása és betagozódása volt. A kulturális szerkezet, a kulturális múlt felidézése, avagy a múlt kulturális interpretálása ekkor vált szükségszerűen emblematikussá, ekkor indult meg azoknak a szimbólumoknak a „gyártása” és felhasználása, amelyek a külvilág számára egyértelműen a magyar kultúrára, a magyar etnicitásra utaltak. Ezek az emblematikus elemek, viszonyok, funkciók, maguk a szimbólumok azonban nem a hagyományos paraszti kultúrához, hanem egy erősen „feldolgozott” nemzeti kultúra képéhez kapcsolódtak. Azaz ebben az esetben egy olyan múltnak a szimbolikus eszközökkel történő feldolgozásáról és manifesztációjáról volt szó, amely múlt már magában foglalta egy még korábbi kulturális állapot interpretációját is. Ezt a különbséget, szembenállást úgy is megfogalmazhatjuk, mint az etnikus folklór (*ethnic folklore*) és az etnicitás folklórájának (*folklore of ethnicity*) oppozícióját. Az etnikus folklór fogalmával a tényleges etnikai közösségen belül tudatosan vagy nem tudatosan megőrzött és felhasznált hagyományos viselkedési mintákat, kulturális jelenségeket jelöltem. Az etnicitás folklórja kifejezés pedig azokra a kulturális tartalmakra és viselkedési szabályokra utal, amelyeknek elsődleges funkciója valamely etnikai közösségnek más etnikai közösségektől való szimbolikus elhatárolása volt (STERN, 1977). Ez utóbbi összefüggésben azonban csak olyan „tárgyakat”, kulturális megnyilvánulásokat lehetett etnikai jelentéssel felruházni, amely mindkét fél számára értelmezhető, azaz közös volt. Ezzel a „feldolgozott” kulturális múlttal azonban a bevándorlók nem tudtak lényegesen azonosulni, márcsak azért sem, mert ebből a kulturális múltból „ki-lúgozódott” a társadalmi tartalom és meghatározottság. Az egyedüli lehetőség egyfajta virtuális közösség létrehozása volt, amely közösség léte a „magyarságra”, mint sajátos kulturális entitásra való utalásban gyökerezett. Ez a referenciális viszony tette lehetővé a virtuális nemzeti identitás kialakulását. Az etnikus identitás a tényleges etnikai közösségek szintjén, a valamely adott egyházközséghez való tudatos tartozásban, és annak minden következményében fejeződött ki, ennek a szélesebb társadalmi nyilvánosság előtti megfogalmazására egyszerűen nem voltak adva az eszközök. Ugyanakkor e virtuális közösség, a virtuális nemzeti identitás az itt élő magyarok számára közvetlen módon tartalmazta azt a már korábbi felismerést, hogy a legközvetlenebb kapcsolatot jelentő egyházközségen túl, az individuális akarattól függetlenül mindenki hozzátartozik a városban, a Regionben, sőt az országban élő magyarok közösségéhez. A harmin-

cas—negyvenes évekre tehát végérvényesen megszilárdult a magyar etnikai közösséget jellemző szerkezet. A központi magot az egyházközségek, plébániák formájában létező tényleges etnikai közösségek alkották, amelyek a közösséget teljes mértékben átfogó személyes kapcsolatok hálóján, illetve a mindennapi életet irányító-szabályozó normatív viselkedési mintákon alapultak. Erre a magra épült rá a „magyarság” eszméjében realizálódó, s ezt az eszmét kulturális, nemzeti szimbólumokkal kifejező virtuális etnikai közösség. A tényleges és virtuális etnikai közösség közötti történetileg változó viszony meghatározta és lényegi módon jellemezte a bevándorlók mindennapi életét. E ponton újólag hangsúlyozni kell, hogy a virtuális etnikai közösséghez kapcsolódó identitás teljességgel mentes volt mindenféle társadalmi tartalomtól; e közösségen belül — legalábbis az adott tér- és időbeli keretek vonatkozásában — a társadalmi hovatartozás nem bírt különösebb jelentőséggel. A tényleges etnikai közösséghez kötődő identitásnak viszont igen fontos elemét jelentette a társadalmi hovatartozás, mivel az így értelmezett etnikai identitás a társadalmilag szétosztott szerepek mentén szerveződött, az etnikai identitás a társadalmi identitás egyik típusaként tekinthető (GLAZER-MOYNIHAN, 1975). Ennek a ténynek, amint azt látni fogjuk, a történeti fejlődés következő szakaszában igen lényeges következményei lesznek.

Összefoglalóan megállapíthatjuk: a század harmincas—negyvenes éveire a Calumet Regionben élő magyarság különböző eredetű kulturális elemekből létrehozott egy olyan kulturális szerkezetet, amelyet kifelé, a legközvetlenebb környezetet alkotó városi társadalom irányába, illetve befelé, a már korábban kialakult etnikai közösség felé, mint etnikus hagyományt tudott felmutatni. Az etnikus hagyomány létrejöttével, megkonstruálásával egyidejűleg azonban lezajlott egy másik, igen lényeges, hatását tekintve azonban az előbbivel gyökeresen ellentétes társadalmi folyamat is. Fokozatosan megszűnt ugyanis az az összetartó erő, elsorvadt a hagyománynak az a dimenziója, amely a személyes kapcsolatrendszereket, a személyes identitás szempontjából különösen jelentős társadalmi kapcsolatok hálóját az etnikai közösség határain belül tartotta. Megerősödött és fokozatosan uralkodává vált a hagyomány szimbolikus dimenziója, ami mondhatni automatikusan hozta magával a hagyomány motiválta társadalmi kapcsolatrendszerek visszaszorulását. Ez a folyamat pedig jelentős hatást gyakorolt a társadalmi identitásra, s végső eredményében kettévágta a hagyomány és a társadalmi identitás között húzódo szálakat, összekötő kapcsolatokat. A mindennapi élet folyamatában egy egyre határozottabb formában megfigyelhető kettősség bontakozott ki. Egyrészt léteztek nagy, nyilvános és látványos események, etnikai alapokon szerveződő rendezvények, amelyek a hivatkozott hagyomány leginkább kifejező elemeit szimbolikus eszközökkel, szimbolikus módon bemutatták. Másrészt pedig zajlott a közösség mindennapi élete, amelynek értéke és normái ettől a szimbolikus hagyománytól többé-kevésbé függetlenül, egy szélesebb és már nem elsősorban etnikai alapokon szerveződő társadalmi kontextusban gyökereztek. A személyes és a társadalmi identitás pedig mintegy megmerevedett e két szélső pólus között. Ez a helyzet szükségszerűen vezetett el ahhoz a társadalmi-kulturális állapothoz, amelyet az etnikus hagyományok hanyatlásaként, széteséseként szokott értelmezni a kutatás.

2. Az etnikus hagyománytól a társadalmi identitásig

A negyvenes évek második felétől kezdődően az előbbieken bemutatott helyzet fokozatosan, de intenzív módon változásnak indult. Persze mint minden változás esetében, itt sem lehet éles határokat, cezúrákat húzni. Maga a folyamat nehezen észrevehető, eredményei viszonyt szembeötlőek. A változások azonban nemcsak az itt élő magyarokat, nemcsak az itteni etnikai közösségeket, hanem az egész amerikai társadalmat érintették. Pontosabban fogalmazva: az etnikai közösségeket érintő változások az amerikai társadalom átalakulásának, újraformálódásának a következményei voltak. A folyamat kiindulópontjaként a második világháborút kell megjelölni, vagy még pontosabban az amerikai hadsereget. A háborúra készülő, illetve az abban részt vevő amerikai hadsereg ugyanis igen nagy számban hívta be az Egyesült Államokban élő különböző etnikai közösségek tagjait katonai szolgálatra. Ily módon egész generációkat vont ki az etnikai közösségek hatóköréből, akik számára egyben a társadalmi mobilitás, a társadalmi érvényesülés eddig kevésbé ismert lehetőségeit is felvillantotta. Azaz a hadsereg az etnikai csoportok asszimilálásának, az „amerikanizálásnak” az egyik legjobban működő eszköze volt (GLEASON, 1981; BODNAR, 1975). Nem történt ez másképpen a Calumet-i magyarok esetében sem. Ezekben az években igen sok fiatal magyar férfi került el a Regionból, teljesített katonai szolgálatot. Pontos számokat ma már aligha lehet megállapítani, s a visszaemlékezések e téren igencsak bizonytalanok. Már csak azért is érdemes idézni az Indiana Harbor-i református közösség nőgyűletének egykori jegyzőkönyvéből, ahova 1944. február 23-án a következőket jegyezték be: „We had a special meeting. The purpose of the meeting was to answer the letters. Rev Balla received from our soldiers. We answered all 26 letters.” E bejegyzésből természetesen nemcsak a számadat érdekes, hanem az a tény is, hogy a katonák – vagy azoknak egy valamilyen hányada – ilyen intézményes módon is kapcsolatot tartott az egyházközséggel, a tényleges etnikai közösséggel. A másik oldalon viszont arra a tényre kell figyelmeztetni, hogy ezek közül a katonák közül csak nagyon kevés tért vissza a Calumet Regionbe és még kevesebb telepedett ott le véglegesen. A fiatalok ugyanis amellett, hogy „amerikanizálódtak”, a hadseregben egy sor olyan szakmát, foglalkozást sajátítottak el, amelyre a Calumet Regionben nem nyílt lehetőségük. Ezek a nagyobb szakértelmet, magasabb végzettséget, iskolázottságot igénylő szakmák és foglalkozások a Calumet-i magyarok egy egész generációja számára megnyitotta a társadalmi felemelkedés Calumet-i méreteiben elképzelhetetlennek tűnő lehetőségeit. Ugyanakkor ez a szakképzettség lehetővé tette a földrajzi mobilitást, a máshol kedvezőbb körülmények közötti munkavállalást is.

„Tudja, hogy vége lett a háborúnak, én nem is akartam otthagyni az army-t. Nekem ott jó volt. Jó munkám volt, én mérnök lettem. Akárhol választhattam állást. Jó munkám és jó pénzem volt. Végül aztán Floridába mentem. Én azelőtt soha nem voltam Floridában. De ide jöttem, mert itt adták vagyis kínálták a legjobb munkát és hát a pénz, az csak fontos. A bátyámék ők ott maradtak Hammondban. Meg az anyám is persze. De én egészen 73-ig, amíg az anyám meghalt, nem is voltam Hammondban. Nem érdekelt engem a kosz, mocskok, örültem, hogy nem láttam. Inkább ők jöttek ide. Azóta aztán voltam néhányszor

otthon, már Hammondban, de nem szeretek ott lenni. Csak a bátyám miatt megyek.” (K. J. 64 éves férfi, Forth Laurdale)

Ebből a rövid interjúrészletből jól érzékelhető a Calumet-i magyarok helyzetének sajátos tükrében mintegy szimbólumává vált az alacsony társadalmi helyzetnek, társadalmi státusznak. Az itt élő, századeleji bevándorlók utódainak körében – így természetesen a magyarok között is – egyre nőtt és erősödött a felismerés, ez az alacsony társadalmi pozíció elsősorban az etnikai háttér következménye. Tehát az etnikai hovatartozás, az etnikai háttér összemosódott, egyet jelentett az alacsony társadalmi státusszal – legalábbis az itt élő magyarok fiatalabb generációinak tudatában. Mindazok, akik társadalmi pozíciójuk javulását, társadalmi presztízsük emelkedését a földrajzi helyváltotatással is siettetni és hangsúlyozni kívánták, elköltöztek a Regionból, s identitásukat az itt maradt magyar közösségtől – és legalábbis eleinte a „magyar hagyománytól” – függetlenül, új társadalmi helyzetüknek megfelelően fogalmazták újra. E folyamat, annak hatása a magyar népességre azt a részét sem hagyta érintetlenül, amelyik nem költözött el a Calumet Regionból, megmaradt korábbi lakóhelyén (vagy ha meg is változtatta azt, új lakóhelyét is a Calumet Regionon belül választotta ki). A továbbra is itt élő magyarok számára – mondhatni egészen a legutóbbi évtizedig – az etnikus hagyomány nem annyira a múlthoz való szimbolikus ragaszkodás, az etnikus identitás, mint inkább a múlt által képviselt társadalmi elmaradottság, primitivizmus jele volt. Ebben a gondolkörben aztán teljesen magától értetődő lépés volt a hagyománynak, a hagyomány praxisának az elutasítása. Ennek legfőbb jele, hogy a második világháború befejezését követő 8–10 év alatt, mondhatni viharos gyorsasággal szűntek meg a traditionalizing előbb említett keretei, formái, intézményei. Feloszlottak a színjátszó csoportok, a táncegyüttesek, az énekkarok; jelentős mértékben csökkent a bálók, a mulatságok száma, jelentősége. A ma a Calumet Regionben élő magyar népesség számarányát tekintve jelentős mértékben összezsugorodott, életkori struktúráját tekintve pedig jelentős mértékben „előregedett”, mivel az elvándorlás elsősorban a fiatalabb generációkat, az életpályájuk elején álló individuumokat érintette.

Az etnikus intézményrendszer bizonyos szintjeinek felbomlását, illetve gyökeres átalakulását folyamatában megragadni, ábrázolni, illetve adatolni megoldhatatlan feladat. Sokkal célszerűbbnek látszik a mai helyzet rögzítése, ami aztán lehetőséget teremt az összehasonlításra, további következtetések levonására. A Calumet Regionben élő magyarok ma három olyan „nagy” eseményt működtetnek állandó jelleggel, amelyek párhuzamba állíthatók az előzőekben említett évi bálók, mint szimbolikus eseményekkel. Minden évben megünneplik március 15-ét, illetve a karácsonyt és húsvétot. Nem rendszeresen, de azért több-kevesebb gyakorisággal magyar napot is tartanak, amely alkalom rendszerint összeolvad augusztus 20-ával. Ezek az események jóval szerényebbek, mint a harmincas-negyvenes években voltak; a mai ünnepek nem lépik túl az egyházközség kereteit, határait. Ugyanakkor viszont az eseményeket felépítő kódok, kulturális nyelvek viszonylatában – legalábbis látszólag – jóval kisebb a különbség. A kulturális kódok szempontjából azonban határozott különbséget kell tenni március 15-e és az (esetleges) magyar nap, illetve karácsony és húsvét megünnepélése között. E két utóbbi ünnep ugyanis minden „világi”, nem vallási funkcióját elvesztette; szokványos vallási ünneppé redukálódott (megszűntek a bálók, egymás megajándékozása, a színdarabok bemutatása stb.), azaz a „vallási alapra” épült kulturális struktúra

tossága. A Calumet Region ugyanis, amely a rossz természeti környezet, a nehéz és piszkos fizikai munka következtében egyébként sem volt vonzó a fiatalabb generációk számára, az amerikai társadalom második világháború utáni gyors és intenzív fejlődésé-
ma már nem működik. Azonban több magyar egyházközségben megőrződött az a szo-
kás, hogy karácsony első napján, illetve húsvét vasárnap istentisztelet, mise után, vagy
esetleg délután összejönnek egymással beszélgetni az egy templomba járók. Ez az ese-
mény nem tévesztendő össze, és nem is azonosítható a harmincas-negyvenes évek ha-
sonló összejöveteleivel. E találkozások, együttlétek ma önmagukban ünnepek, létük-
ben az ünnep kifejeződései, a „rituális együttlét” a hétköznapiakból kiszorult.

1984 márciusában alkalmam volt részt venni egy katolikus, illetve református kö-
zösség március 15-i ünnepén, sőt alkalmam volt megfigyelni az előkészületeket is.
A két közösség papjai révén összehangolta az eseményeket, így azok még időben sem
ütköztek egymással. Ennek köszönhetően a két közösség tagjai kölcsönösen részt vet-
tek a másik március 15-i megemlékezésén. Az események lefolyása, szerkezete nagyon
hasonló képet mutatott. Mindkét ünnep helye a templom közösségi terme, épülete volt.
Az ünnep első mozzanataként a közösség egyházi, illetve világi vezetője mondott rövid
magyar nyelvű beszédet, amelynek központi gondolatai Magyarország egykori és jelen-
legi függetlensége, illetve az „az a jó magyar, aki jó amerikai” eszméje körül forogtak.
Ezt rövid „kulturális műsor” követte, amelynek során – mindkét esetben ugyanazok –
az előadók, egy magyarul már nem beszélő, de magyar származású fiatal testvérpár
„magyar” zeneműveket játszott, illetve „magyar” táncokat adott elő. A táncok termé-
szetesen a magyar csárdást utánozták. Öltözetük szinte teljes mértékben megegyezett
a korábbiakban már leírt „magyar” viselettel, nemzetiszínű párta, hímzett blúz, széles
ujjú ing, fekete mellény stb. Hasonlóképpen nem jelentett újdonságot az ilyenkor szo-
kásos két hazafias vers előadása sem. Mindkét közösségben az asszonyok „magyar” éte-
leket (töltött káposzta és „magyar” kolbász) készítettek. A kulturális kódok megvá-
lasztásában tehát nem történtek lényeges változások, a zene, a tánc, a viselet, az étel
továbbra is a magyar etnicitás alapvető szimbólumai maradtak. A mai magyar közös-
ségek szükségszerűen nyúlnak a régi, már korábban is használt szimbólumokhoz,
hiszen egyszerűen nem létezik számukra más lehetőség; „új” szimbólumok létrehozá-
sára, „újfajta” kulturális performansia kialakítására nincs lehetőség. A „rég” kulturális
kódok, a már 50–60 évvel ezelőtt is használatban volt szimbólumok mai alkalmazása
egy nagyon lényeges következménnyel jár. A harmincas-negyvenes években ugyanis a
kulturális kódok és szimbólumok, illetve az általuk jelölt kulturális tartalom mögött
még volt valamiféle összefüggés, a „nemzeti viseletnek”, a csárdásnak, mint jelnek még
volt denotátuma. Mára azonban a kulturális manifesztációk és a „hagyományos” kul-
túra között minden szál elszakadt. A mai magyar közösségben még élő „hagyományos”
kulturális manifesztációknak, mint jeleknek már nincs denotátuma csak deszignátuma.
Teljesen tetszőlegessé és esetlegessé vált, hogy a kulturális aktivitásoknak van-e bármi-
féle valóságos alapja. Ma már nincs jelentése annak a megközelítésnek – természetesen
most a közösség belső szempontjairól van szó –, hogy a csárdás mennyiben felel meg a
csárdás tánc tényleges koreográfiájának. A közösség a csárdást magyar táncnak tartja,
ezt a táncot néhány esetben be is mutatják, de mindez teljesen független magától a
csárdás táncról, annak koreográfiájától. Tehát nem a valódi koreográfia hiteles bemuta-
tása vagy felelevenítése a kritérium, hanem önmagában a bemutatás. Ez a helyzet azon-

ban nem annak a következménye, hogy a közösségben ma már senki sem tudja, miképpen kell vagy kellene táncolni ezt a táncot. Az okokat – amint arra a következőkben még visszatérek – máshol kell keresni.

Az utóbbi években már csak nagyon esetlegesen megrendezésre kerülő „magyar nap” lezajlása, struktúrája nagyon hasonló sajátosságokat mutat. Ezeknek a rendszerint a szabadban zajló eseményeknek a legfontosabb összetevő elemeit, kódjait a „magyar étel” és a „magyar zene” jelenti. Néha, de ez még inkább esetleges, „magyar táncokat” is bemutatnak. A „magyar nap” funkciója azonban jelentős mértékben megváltozott. Ugyanis ezek az események ma már az egyedüli alkalmát jelentik az itt élő, de különböző egyházakhoz tartozó, illetve a Calumet Regionból elkerült magyarok találkozásának.

„Tudom mondták magának, hogy én mindig ott vagyok, amikor van ilyen Hungarian picnic. Hát igen én ott vagyok, de most is már vagy két éve nem is volt. Szóval tavaly nem volt, azt hiszem. Igen én ott vagyok. De nemcsak én. Vagyunk többen is, akik mindig ott vagyunk. Nézze csak meg, hogy hol lakom. Itt magyar csak én vagyok, a feleségem, meg most maga. Itt más nincs. A templomunk is itt van. Itt sincs magyar. A fiam is, a lányom is messze innen lakik. Még a barátokkal, na még azokkal néha azokkal úgy összejövünk. De ha van magyar picnic, akkor én bizony mindig elmegyek. Írok a gyerekeknek is, gyertek haza, eszünk lacipecsenyét, iszunk magyar bort, meg beszélgetünk a többiekkel. Ez az egész, de hát ők persze nem mindig jönnek.”

Ez az interjúrészlet pontosan utal a legfontosabbnak nevezhető mozzanatokra. Ma már a Calumet-i magyarok a Regionön belül is szinte teljes mértékben szétszóródtak, zömmel a különböző suburb jellegű településeken élnek. A lakóhely változtatása igen gyakran egyet jelentett – sokszor kényszerűségből ugyan – a tradicionális egyházi közösségből való kiszakadással is. Az itt élő magyarok – elsősorban az idősebbek – számára ez egyet jelentett az etnikai közösség megszűnésével, az abból való kiszakadással. A népesség ezen csoportja számára az etnikai identitás többé nem csoportidentitásként tételeződik, hanem az egyéni identitás kategóriájába tagolódik bele. A magyar napok legfontosabb vonása viszont éppen az, hogy lehetőséget biztosít az egyén számára a másokkal való találkozásra, a beszélgetésre, az együttlétre, az azonos etnikai kategórián belüli közvetlen kommunikációra. Mindez pedig végső soron az egyéni etnikai identitás – legalább időleges – tágitását, „közösségivé tételét” jelenti. Az előbbi interjúrészletből is kitetszik, hogy különösen a hatvanas években, a 60-as, 70-es évek fordulóján a korábban a Regionból elköltözött egyes magyar családok, illetve családtagok rendszeresen visszajártak a magyar napokra. Dégh Lindának a Calumet Regionból származó, még publikálatlan gyűjtései több kitűnő példával szolgálnak arra vonatkozólag, hogy számos távol élő család elsősorban azért jött el ezekre a magyar napokra, hogy találkozhasson a „többi magyarral”, azaz hogy látható módon besorolhassa önmagát egy etnikai kategóriába. Amíg a „magyar nap” korábban a magyar etnicitás „kifelé”, a szélesebb társadalmi környezet felé felmutatott szimbóluma volt, ma a tényleges etnikai együttlét sokak számára egyedüli lehetősége.

A mai helyzetet általában jellemzi a kulturális performancia szintjének, a szimbolikus akcióknak a jelentős mértékű redukálódása, azaz igen szűk az „élő hagyományok” tartománya (STERN, 1977, 10.). Ugyanakkor ez a tartomány jelentős mértékben át-

rendeződött, egyrészt az elemkészletét, másrészt használatát illetően. Az „élő hagyományok” használata korábban a „magyar bálokhoz”, és egyéb hasonló, szimbolikus tartalmú közösségi eseményekhez kötődött. Mára viszont ezek az események megszűntek, s így (a még mindig) „élő hagyományok” átkerültek a családi élet szférájába, beépültek a családi élet egyes ünnepi eseményeibe. Az általam vizsgált közösségekben 1984-et megelőzően az utolsó magyar esküvő – azaz, ahol mindkét fél magyar származású volt – 1982-ben zajlott le. A lakodalom szerkezetében, lezajlásában számos olyan kód játszott szerepet, amelyek korábban a társadalmi élet eseményeinek generálásában is lényegi funkciókkal bírtak. Az esküvőn mindkét fél „magyar viseletben” volt, ruhájuk nemzeti színű szalagokkal többszörösen díszítve. Külön „magyar zenész” volt, azaz az esküvő, illetve az azt követő vacsora után, annak egyes időszakaiban egy idősebb magyar férfi „magyar dalokat” játszott, illetve magnetofonról számos magyar nóta hangzott el (Magyarországról küldött felvételek nyomán). Természetesen „magyar” volt a vacsora étrendje is. A szokásos töltött káposzta mellett húsleves, pörkölt, paprikás csirkét, rétest is készítettek, mivel a menyasszony korábban megkérdezett néhány idősebb magyar asszonyt, szerintük milyen ételekből álljon a vacsora. A vacsora önmagában is mintegy jelezte a „hagyomány jelenlétét”. Az általánosan szokásos mintától eltérően ugyanis a fiatal pár nem valamely étteremben vagy klubban, hanem a Gary-i magyar református egyház közösségi termében tartotta meg az esküvői vacsorát, amely a közösséghez tartozó idősebb asszonyok irányításával készült el. Ennek a vázlatos leírásnak két – az elemzés szempontjából – lényeges tanulsága van. Egyrészt valamiféle bizonyítékát szolgáltatja az előbbi megállapításnak; azok a kulturális manifesztációk, amelyek korábban a társadalmi élet eseményeinek vonatkozásában töltöttek be szimbolikus funkciókat, most ugyanilyen használati értékkel bírnak a családi ünnepek vonatkozásában. Itt egy nagyon lényeges mozzanatról van szó, hiszen a korábbiakban éppen azt hangsúlyoztam, a szimbolikus akciók a közösségi élet teljes nyilvánossága előtt zajlanak, funkciójuk a közösség azonosságtudatának erősítése azáltal, hogy a közösség etnikai létét, összetartozását „kifelé”, a társadalmi környezet irányába reprezentálja. Korábban a családi életben nem volt szükség ilyen eszközökre, mivel a mindennapi élet folyamatának, szövetének magától értetődő elemei voltak azok az időben korábbról származó kulturális megnyilvánulások is, amelyeket a kutatás hagyományként definiált. Az a változás, amelynek során az etnicitás szimbolikus reprezentációja a sajátosan ilyen funkciókat betöltő események szintjéről áthelyeződött a családi élet keretei közé, nem egyszerre, hirtelen következett be. Ezt a folyamatot modellálva kiindulópontként azt az időszakot kell megjelölni, amikor az etnicitás szimbolikus reprezentációjának legkorábbi formái a közösségi események keretein belül kialakultak. Ebben az időszakban – amely a Calumet-i magyarok esetében a század első két évtizedét foglalja magában – a családi ünnepek (amennyire ez megállapítható) nem tartalmaztak szimbolikus funkciójú elemeket. Időben a mához közeledve azonban a szimbolikus reprezentáció egyre nagyobb jelentőségre tette szert, s ezzel párhuzamosan fokozatosan benyomult a családi ünnepek szférájába is. Az utóbbi évtizedekben pedig éppen az első évtizedekkel ellentétes folyamat játszódott le. A szimbolikus reprezentációk kiszorulva a „nagy” közösségi eseményekből, egyre határozottabban jellemzik a családi ünnepeket. Másrészt a lakodalom kapcsán az is szembeötlő, hogy a családi ünnepeknek ilyen jellegű szimbolikus tartalmakkal való feltöltése mennyire individuális jellegű, azaz szinte

teljes mértékben az egyéni adottságok, választás függvénye, az itt élő magyarok nem minden házasságkötése zajlik a fenti módon. Látható tehát, hogy a ma a Calumet Regionben élő fiatalabb magyar generáció etnikai viselkedése szinte teljes mértékben megfelel annak az általános mintának, amelyet Herbert Gans szimbolikus etnicitásnak nevezett (itt azonban a terminológiának egy másfajta értelméről van szó, mint amit én az előzőekben használtam), s a „harmadik generáció” sajátosságának tartott: „given the degree to which the third generation has acculturated and assimilated, most people look for easy and intermitted ways of expressing their identity, for ways that do not conflict with other ways of life. As a results they refrain from ethnic behavior that requires an ardoous or time-consuming commitment either to culture that must be practiced constantly, or to organizations that demand active membership. People's concern is with identity, rather than with cultural practices or group relationships, they are free to look for ways of expressing that identity which suit them best, thus opening up the possibility of voluntary, or individualistic ethnicity” (GANS, 1979, 8.). Ennek az etnikus viselkedésnek a jobb megértése érdekében érdemes utalni egy viszonylag ritkán hangsúlyozott tényezőre. A hagyománynak a kulturális performancia tartományából kiszoruló elemei ugyanis nem szűnnek meg abszolút értelemben, hanem olyan *survivable*kké válnak, amelyek igen intenzív módon őrződtek meg az emlékezetben (STERN, 1977, 10–11.). Itt természetesen nemcsak arról van szó, hogy az idősebbek emlékeznek arra, milyen volt a magyar közösség élete 30–40 évvel ezelőtt, hanem sokkal inkább arra, ezeknek a *survivable*eknek a halmaza egy olyan „közös emlékezetet” alkot, amely nélkülözhetetlen alapját jelenti az itt élő magyarok körében létező etnikai identitás bármely fajtájának. Az idősebb generáció számára ez az emlékezet egy állandó jellegű, de nem abszolút értékű viszonyítási pontként szolgál (a mindennapi élet egészének vonatkozásában). A fiatalabb generáció számára pedig ez a „közös emlékezet” tartalmazza azt a szimbólumkészletet, amely az „újfajta” etnikai identitás kontextusát jelenti. Látható tehát, hogy ez az emlékezetben megőrzött kulturális hagyomány (*survival*) betagolódott a mindennapi élet egészét meghatározó „közös tudásba” (*common sense*). Ezzel a megállapítással kapcsolatban azonban egy nagyon lényeges korrekciót kell tenni. A „közös tudás” eleve egy rétegzett kategória (SCHÜTZ, 1970, 79–122.), amelynek elemei a „közös”, mint entitáson belül számos specifikus vonással bírnak. Az előbbieken értelmezett *survival* a „közös tudásnak” egy „üres”, azaz jelentés nélküli tartománya, legalábbis a fiatalabb generációk számára. A Calumet-i magyarok fiatalabb generációjánál egyértelműen megfigyelhető és megállapítható, hogy a hagyományos kultúra, kulturális múlt elemei teljes mértékben különböznek mindenféle tényleges jelentést, ugyanakkor továbbra is működnek, mint az etnikus identitás kifejezésének eszköze. Az etnikus kultúra iránti érdeklődés megszűnt, de ezzel a folyamattal párhuzamosan fokozódott az igény az etnikus identitás kifejezésére. Az etnikus identitást viszont – éppen az előbbi idézet értelmében – azokkal a „jelentés nélküli” kulturális megnyilvánulásokkal lehet a legmegfelelőbb módon kifejezni, amelyek nem állnak szemben a mindennapi élet más szféráiban, más tartományaiban tapasztalható „társadalmi jelentésmegnyilvánulásokkal”, az etnikustól eltérő „más életmódokkal”. Mindaz, amit az előzőekben a csárdással, mint „magyar” tánccal, vagy a „magyar” viselettel kapcsolatban mondtam, e megállapítások ékes bizonyosságát jelenti. E ponton azonban viz-

szá kell térni az empirikus anyaghoz, mivel a Calumet-i magyarok mindennapi életének van néhány — ebben az összefüggésben — sajátosnak nevezhető vonása.

A változás nemcsak az itt élő magyarok kulturális életét, hanem az etnikai intézményrendszert is nagyban érintette. Így a magyar egyházközségek életét is a visszahúzódás, a zsugorodás, az egyszerűsödés jellemzi. Ez a tény leginkább az egyházközségek, plébániák belső szerkezetét, funkcióit illetően figyelhető meg, bár e téren elég nagy a változatosság. Azoknak a magyar templomoknak az esetében, ahol a közösség etnikai egysége, egyneműsége felhígult, más etnikai közösségek tagjai is csatlakoztak az egyházhoz (pl. Grace Reformed Church, Gary; Holy Trinity Church, East Chicago), a funkciók egyszerűsödése helyett inkább egyfajta funkcióváltás figyelhető meg. Ahol azonban a magyar egyház „tisztán” magyar maradt, ott a tagok számának fokozatos csökkenésével természetsszerűleg járt együtt az említett beszűkülés (pl. Indiana Harbor-i magyar református közösség). Ez utóbbi esetben az egyházközség különböző intézményei megszűntek „kulturális szervezatként” működni, egyedüli funkciójuk az egyházi közösség vallási életéhez, gyakorlatához kapcsolódik. Ezzel a folyamattal párhuzamosan azonban minden ilyen egyházközségben létrehoztak (és mindenütt az asszonyok) egy olyan szervezetet, amely — természetesen megváltozott formában — különválasztva átvette az egyházközségi intézményeknek azt a funkcióját. Az asszonyok által létrehozott kézimunkakörök tagjai hetente rendszeresen találkoznak egymással, s „magyaros” kézimunkákat, hímzéseket stb. készítenek. Ezek az alkalmak gyökeresen különböznek bármely korábban említett eseménytől, hiszen elsődleges funkciójuk az „intézmény” tagjaiban a *közvetlen összetartozás* tudatának az erősítése, egy olyan érzés kialakítása, amely megfelelő pszichológiai alapját jelenti a személyes és/vagy társadalmi identitásnak. Itt tehát — az előbb mondottakkal ellentétben — az etnikus identitásnak nem egy kívülről, a társadalom irányából érkezett hatás függvényében való megfogalmazásáról, hanem az etnikai identitásnak a közvetlen összetartozás tudatára való redukciójáról van szó; az etnikai identitás ez utóbbi formájának nincs társadalmi jelentése.

Végül említést kell tenni az etnicitás mai megnyilvánulási módjának egy további formájáról is. Az itt élő magyar családok — egyébként egymástól gyakran jelentősen különböző — otthonainak van egy közös sajátossága. Majd minden otthonban találni közvetlen használati értékkel nem bíró tárgyakat, amelyek valamiképpen a kulturális múlt, a kulturális örökségre utalnak. E tárgyak között szép számban találni régi fényképeket (a család ma már nem élő tagjairól, egykori színjászokról, énekkarokról, etnikus fesztiválokról stb.), egykor használatban lévő tárgyakat (pl. az első generáció tagjai által készített hímzéseket, asztalterítők stb.), s legújabbban — különböző csatornákon keresztül — Magyarországról beszerzett „népművészeti darabokat”. Érdemes egy pillantást vetni egy mai, Garyben élő magyar származású család ilyen jellegű tárgykészletére. A Péterfi családnak már a korábbi generációi is gyűjtötték, azaz inkább megőrizték és összeszedték a régi tárgyakat. Ma már aligha megállapítható okból kezdte a néhány évvel ezelőtt meghalt idős családfő a hatvanas évek elején e tárgyak gyűjtését. Maga is terjesztette a hírt, de a templomban ki is hirdette, hogy minden „rég magyar” tárgyat, ruhadarabot megvásárol. Így rövid idő alatt váratlanul nagy mennyiségű anyagra tett szert, amelynek egy részét halála után gyermekei kidobták. Bizonyos tárgyakat azonban megtartottak, s ma lakásdíszként használnak. E család azon kevesek közé tartozik, akik időről időre hazajárnak Magyarországra, s ilyen alkalmakkor újabb népmű-

vészeti tárgyakat vásárolnak. Ma — azaz 1984 tavaszán — a gyűjteményben 26 egyszerű, kevés díszítésű archaikus jellegű korsó, butykos és egyéb cserépedény található, amelyek döntő többségét az utóbbi években Magyarországon vásárolták. Emellett mintegy 50 különböző, vegyes motívumokkal díszített festett tányért is őriznek, amelyek részben Magyarországról, részben azonban a Calumet-i magyarság köréből származnak. E tárgye gyűttes motívumkincse, díszítése — az előbbi csoport egyszerűségével és archaikus voltával szemben — olyan elemekből áll, mint a nagyon színes virágornamentika, falusi ház virágokkal az ablakban, csókot váltó fiatal pár stb. A gyűjteményben 10 darab falvédőt találunk, amelyek a századforduló magyar tömegkultúrájának voltak jellegzetes termékei (KOVÁCS, 1981). Ezek a darabok azonban kivétel nélkül a Calumet Regionben készültek. Amikor a század első évtizedeiben a bevándorló családok valamiféle otthonhoz jutottak, az asszonyoknak legelső dolga volt, hogy az otthoni mintát követve, falvédőt készítsenek a konyhába, esetleg a szoba falára is. E falvédők motívumkincse igen egyszerű, az otthoni falu és a jó család témáját, motívumát variálják. A falvédők körben rendszerint stilizált virágokkal díszítettek. A kép közepén található a tényleges téma megjelenítését (kis házikó, távoli falukép, templomtorony, tűzhelynél sürgölődő asszony, éppen hazatérő férj stb.), amit körülvesz a falvédő talán leglényegesebb eleme, a felirat. Csupán illusztrációként érdemes néhány feliratot megemlíteni:

„Világon a legszebb ország, A mi jó Hazánk, Magyarország”

„Bármerre visz messzi utam, Haza vágyom az én falumba”

„Kicsi falum, A távolból is visszahív”

„Nincs nagyobb boldogság, Mint a szerelmi házasság”

„Istenemet arra kérem, Családomat őrizze meg nékem”

„Isten áldása legyen felettünk”.

A gyűjtemény egyes darabjai — talán néhány falvédőt kivéve — a lakás legszembeötlőbb helyein vannak elhelyezve, a lakásba belépőknek akarva-akaratlanul tudomást kell venniük e tárgye gyűttesről. A gyűjtemény mai tulajdonosa nem is titkolja, hogy e tárgyaknak elsősorban szimbolikus jelentőséget tulajdonít: „Ezek itt kérem, a mi múltunk. Ebbe minden benne van. És ezt meg kell őrizni, hogy mindenki tudja, ez a mi múltunk. Ha hozzám jön valaki, csak nézze meg. Lássá, hogy milyen a magyar, hogy neki is van régi kultúrája.”

Amennyiben az előzőekben — a lakodalom kapcsán — az etnikus manifesztációk egyéni jellegéről volt szó, jelen esetben az individualitást még inkább hangsúlyozni kell. Itt azonban az individualitás nem egyediséget, egyszeri esetet jelent — hiszen számos magyar családban találni ilyen tárgyakat, ha kisebb számban is, hanem az etnicitásnak, az etnikus identitásnak az egyéni élet síkján való kifejezését. Az etnikus identitásnak ezek a megnyilvánulásai csupán akkor érzékelhetők mások számára, ha belépnek az egyén mindennapi életének legintimebb szférájába, az otthonába. Ezek a megnyilvánulások azonban nem másoknak, hanem elsősorban magának, az egyénnek szólnak, végső soron az ő személyes identitásának a kifejeződései. Ha összefoglalóan kívánám jellemezni a Calumet Regionben lévő mai helyzetet, akkor haszonnal lehet alkalmazni azokat a kategóriákat, amelyek az Egyesült Államokban élő románok kutatása nyomán kristályosodott ki (THIGPEN, 1973, 239–257.), de minden bizonnyal általánosabb érvénnyel bírnak. Ennek értelmében meg kell különböztetni:

1. *etnikai „maradványok” (ethnic survivals)* folklór, amely a csoporttudás maradványaként őrződött meg, de nem fejez ki etnikai tartalmakat. Az előbbi leírások nyomán ebbe a kategóriába sorolhatjuk a magyar viseletet, zenét, táncot, ételeket stb., azaz a hagyománynak mindazokat az előbb említett elemeit, amelyek a mai használók számára már jelentés nélküliek.

a) *Különálló „maradványok” (detached survivals)* az óhazához tartozó folklór, amit az Amerikában születettek nem fogadnak el. Ebbe a kategóriába tartoznak a hagyománynak mindazok az elemei és megnyilvánulásai, a hagyománynak az a gyakorlata, amely a második vilgháborút követően fokozatosan megszűnt.

b) *Adaptált „maradványok” (adapted survivals)* a megváltozott formában megőrződött folklór. Erre a kategóriára a Calumet-i magyarok körében nem találunk példákat, ami azonban nem zárja ki, hogy ilyenek egykor léteztek, csupán a mai kutatás számára már megragadhatatlanok.

2. *Megtartás (retensions)* az individuális etnicitás kifejezése érdekében tudatosan megtartott hagyományok. Ide vonatkozó példaként említhető a lakodalom, a házasságkötés egyéni adottságoktól és indítástól függő hagyománykészlete, s bizonyos mértékig a lakásokban található „magyar tárgyak”.

A hagyománynak, illetve a hagyományhoz való viszonynak erre a struktúrájára épülnek rá az etnikus identitás mai formái. Itt határozottan meg kell különböztetni a *társadalmi jelentéssel bíró etnikai identitást* – amit az előzőekben március 15-e megünneplése, illetve a „magyar nap” reprezentált –, amely elválaszthatatlan a hagyomány vázolt szerkezetétől, s általában az „expresszív kultúrától”. Az etnikus identitásnak ez az értelmezése meghatározó módon kapcsolódik a személyes tapasztaláshoz, élményhez és választáshoz, azaz a társadalmi keretekben megnyilvánuló individuális etnicitáshoz. Az etnikus identitásnak ettől az interpretációjától el kell választani a *közvetlen összetartozás tudatát* amit a leírásban a kézimunkakörök példáltak –, amely a mai Calumet-i magyar népességet oly nagymértékben jellemző informális, strukturálatlan közösségekben, személyes kapcsolathálók működésében kristályosodik ki (MARX, 1980). Végül utalni kell az etnikus identitásnak arra a módjára is, amely a személyes identitás kategóriájába integrálja az etnikai azonosságtudatot, azaz az individualitás nem az etnicitás manifestációjának, hanem magának az etnikus identitástudatnak a sajátja. Mindennek hátterében pedig ott zajlott/zajlik egy folyamat, amelynek során a Calumet Regionben élő magyarok számára egyre nagyobb jelentősége lesz a társadalmi hovatartozásnak, a társadalmi identitásnak. E folyamat végpontján az etnikai identitás csak a társadalmilag szétszott szerepek összefüggésében értelmezhető, azaz a mai Calumet-i magyar népesség számára nem elegendő az etnikai meghatározottság, azt kiegészíti, sőt gyakran meghatározza a társadalmi pozíció, helyzet, s az ahhoz kapcsolódó identitás, az a szociológiai tény, hogy az itt élő magyarok döntő többsége alsó-középosztálybeli munkás.

A Calumet Regionben élő magyar népesség történetét három nagy időbeli szakaszra oszthatjuk. Az *első* időszakot a tényleges etnikai közösségek meghatározó szerepe jellemezte. A mindennapi életnek ekkor nem volt más alternatívája, mint a kivándorlást megelőző életmódbeli minták követése. A *következő* periódusban az etnicitás (a közösség önmeghatározása), s annak különböző dimenziói jelentős mértékben, bár nagyon különböző jelleggel és intenzitással határozták meg a mindennapi életet. Végül

az *utolsó* időszakban az etnikus identitás annyiban és oly mértékig vált a mindennapi élet konstituáló elemévé, amennyiben nem sértette a mindennapi élet szerkezetének egyéb mintáit, amennyiben tartalmazta a személyes és társadalmi identitás elemeit is. E periodizáció főbb elemeit tartalmazza a mellékelt ábra (vö. 118. oldal). Egy ilyen táblázat mindig sok veszéllyel jár, hiszen szükségszerűen leegyszerűsíti a sokszor igen bonyolult összefüggéseket, olyan merev határokat kénytelen alkalmazni vagy meghúzni, amelyek a valóságos társadalmi folyamatokban sokkal finomabban és árnyaltabban érvényesültek. Két egymással összefüggő – és az egész előbbi leírásban benne rejlő – tényre azonban felhívja a figyelmet. Egyrészt jelzi, hogy az etnikus hagyományok, mint a társadalmi lét, a mindennapi élet jelenségei, mint a társadalmi identitás szervező elemei soha nem szűnnek meg, mindig jelen vannak, csupán a közösségek mindenkori élethelyzetének megfelelően átalakulnak, megváltoznak. Másrészt az etnikai hagyományokkal azonosított szimbolikus hagyományok csupán meghatározott társadalmi szituációban funkcionálnak, ezek felbomlása tehát nem valaminek az elvesztését, az etnikai múlt, az etnikai hagyományok pusztulását, hanem az adott közösségnek az új társadalmi helyzethez való alkalmazkodását jelzi.

A Calumet Regionben élő magyarok etnikus hagyományainak változásai

	1900–1930	1930–1950	1950-től
a hagyomány működésének társadalmi háttere	a bevándorlók közösséggé szerveződése	a közösségek etnikai artikulálódásának társadalmi szükségszerűsége	az etnikai helyzet társadalmi szereppé válása
a hagyomány működésének kognitív kontextusa	a paraszti múltban gyökerező közös tudás	a paraszti múlt expresszív elemeinek, és azok felhasználhatóságának felismerése	a közös emlékezet és a szociális helyzet, a társadalmi pozíció által meghatározott közös tudás
a hagyomány praxisa	az egyéni és társadalmi kapcsolatrendszer kiépítése; a hagyomány szimbolikus kifejezésére szolgáló eszközök létrehozása	a paraszti kultúra expresszív elemeinek szimbolikus struktúrákba való szervezése	a kultúra expresszív elemeinek individuális használata, illetve az informális, strukturálatlan közösségekben való részvétel

IV. ÖSSZEGZÉS

A kutatás, mint minden empirikus adatokból kiinduló elemzés bizonyos általánosítható és továbbgondolható tanulságokkal jár. Ezek közül csupán egyetlen, a hagyomány, a társadalom és az identitás összefüggései szempontjából érvényes elméletileg általánosítható gondolatot emelik ki. A vizsgálatok során bebizonyosodott, határozott különbséget kell tenni a hagyomány tudományos, illetve a társadalmi-kulturális gyakorlatban használatos fogalma között. Jelen elemzés a hagyománynak csak azzal a fo-

galmával foglalkozott, amely meghatározott társadalmi-kulturális helyzetekben a kultúra hordozóinak szempontjából fogalmazódott meg. Ebben az összefüggésben létezik egyfajta kettősség, mondhatni szembenállás, amely a mindennapi élet és a hagyomány között fennáll. E két fogalmat el kell határolni egymástól, vagy legalábbis a közöttük lévő viszonyt pontosabban kell meghatározni, hiszen azok tartalmukat tekintve egymástól lényegi pontokon különböznek. Egyrészt létezik a *mindennapi élet*, amelynek folyamatában, szerkezetében különböző korú és eredetű jelenségek, kulturális elemek figyelhetők meg bármely társadalmi szerkezet, bármely társadalmi közösség esetében. A mindennapi élet különböző korú és eredetű elemei, azok kölcsönhatása és együttese alakítja ki a mindennapi élet *társadalmilag típusos minőségét*. Mindaddig, amíg ezek az elemek, jelenségek nem „csomosódnak össze”, nem különülnek el szimbolikus módon a mindennapi élet más összetevőitől, nem beszélhetünk hagyományról. Másrészt létezik a *hagyomány* fogalma, amely mindig az emberi kultúra és történelem múltjából kiválogatott anyag, amely a mindenkor jelen társadalmi-kulturális-pszichológiai-ideológiai-politikai szükségleteinek megfelelően konstruálódik meg.

A hagyományt, a múltat csak és kizárólag a jelenben lehet megkonstruálni. Amint az más társadalomtörténeti szituációkban folyó kutatások során is bebizonyosodott: „Tradition is not handed down from the past, as a thing or collection of things; it is symbolically reinvented in an ongoing present” (HANDLER-LINNEKIN, 1984: 200.). A paraszti hagyomány szintén csak ezen a módon értelmezhető, s úgy kell tekinteni, mint a mai társadalom által kiválasztott, a mai társadalmat, annak különböző célkitűzéseit legitimáló jelenségek, események, viszonylatok halmazát. A személyes, etnikus vagy a társadalmi identitás, amely minden esetben egy reflexív viszonyt tükröz, szükségszerűen meg kell, hogy határozza az így értelmezett hagyományhoz való viszonyát. A hagyománynak – az empirikus tapasztalatok szerint – nincsenek közvetlen identitásképző funkciói, azonban mindenféle identitásnak alapvető feltétele, hogy tisztázza és rögzítse egyénnek vagy közösségnek a múlthoz való viszonyát. A hagyomány annyiban játszik szerepet a személyes, etnikus vagy társadalmi identitás formálásában, amennyiben az individuum, a közösség elfogadja vagy elutasítja a hagyománynak a jelen által megszerkesztett képét.

IRODALOM

ABRAHAM, Roger

1981 Folklore. In: THERNSTROM, S. (ed.) *Harvard Encyclopedie of American Ethnic Groups*. Cambridge, Mass, 370–379.

BAUSINGER, Hermann (hg.)

1966 *Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*. Tübingen.

1979 *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Tübingen.

BETRAUX-WIAME, Isabelle

1982 The Life History Approach to the Study of Internal Migration: How Women and Men Came to Paris. Between the Wars. In: THOMPSON, P.–BURCHARDT, N. (eds.) *Our Common History: The Transformation of Europe*. London, 186–200.

- BOCOCK, Robert
 1974 *Ritual in Industrial Society: A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*. London
- BODNAR, John
 1975 Materialism and Morality: Slavic American Immigrants and Education, 1890–1940. *Journal of Ethnic Studies*, 3. 1–20.
- BRINGÉUS, Nils Arvid
 1982 Folklorismus. Einige prinzipielle Gesichtspunkte vor schwedischem Hintergrund. In: HÖRANDER, E.–LUNZER, H. (hg.) *Folklorismus, Vorträge der I. Internationalen Arbeitstagung der Vereins „Volkskultur um den Neusiedlersee“*. Neusiedl./See, 55–72.
- CAILLOIS, Roger
 1972 Le sacré de transgression: théorie de la fête. In: *L'homme et le sacré*. Paris, 123–162.
- DEGH, Linda
 1969 Two Old World Narrators in Urban Setting. In: *Kontakte und Grenzen. Festschrift für Gerhard Heilfurth*. Göttingen, 71–86.
 1972 Two Hungarian-American Stereotypes. *New York Folklore Quarterly*, 28. 3–14.
- 1977/78 Grape-harvest Festival of Strawberry Farmers: Folklore or Fake. *Ethnologia Europaea*, 10. 114–131.
- DELIND, Laura
 1984 Bingo: Some Whys and Wherefores of a Popular Pasttime. *Journal of Popular Culture*, 149–156.
- DOLBY-Stahl, Sandra
 1983 Personal Experience Stories. In: DORSON, R. (ed.) *Handbook of American Folklore*. Bloomington, 268–276.
- DORSON, Richard
 1981 *Land of the Millrats*. Cambridge, Mass.
 1982 Material Components in Celebration. In: TURNER, V. (ed.) *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D. C., 33–57.
- GÁBORJÁN Alice
 1985 *Magyar népviseletek*. Budapest (Hungarian Folk Customs)
- GANS, Herbert
 1979 Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, 2. 1–19.
- GLAZER, Nathan–MOYNIHAN, Daniel (eds.)
 1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass.
- GLEASON, Philip
 1981 American Identity and Americanization. In: THERNSTROM, S. (ed.) *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*. Cambridge, Mass., 31–58.
- GINZBERG, Eli–BERMAN, Hyman
 1963 *The American Worker in the Twentieth Century. A History through Autobiographies*. New York
- GUTMAN, Herbert
 1973 Work, Culture, and Society in Industrializing America, 1815–1919. *The American Historical Review*. 78. 531–588.
- HANDLER, Richard–LINNEKIN, Jocelyn
 1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*, 97. 273–290.
- HANDLIN, Oscar
 1951 *Uprooted. The Epic Story of the Great Migration That Made the American People*. New York
- HAREVEN, Tamara
 1978 The Search for Generational Memory: Tribal Rites in Industrial Society. *Daedalus*, 107–149.

HERNÁDI Miklós

- 1985 *Unneplő társadalom. Unnepi viselkedések a mai Magyarországon*. Budapest (Celebrating Society. Festive Behaviors in Today's Hungary)

HEWITT, J. P.

- 1976 *Self and Society. A Symbolic Interactionist Social Psychology*. Boston

HICKS, George

- 1977 Introduction: Problems in the Study of Ethnicity. In: *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*. North Scituate, 1–20.

KAIVOLA-BREGENHOJ, Annikki

- 1984 Personal Narrative: Drawing the Line Between Ideosyncrasy and Tradition. In: KVIDELAND, R.–SELBERG, T. (eds.) *Papers II. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research*. Bergen, June 12th–17th 1984. Bergen, 1–9.

KARNOOUIH, Claude

- 1983 A folklór felhasználásáról, avagy a „folklorizmus” átváltozásairól. *Ethnographia* 94. 442–447. (On the Use of Folklor or Transformation of Folklorism)

KLYMASZ, Robert

- 1973 From Immigrant to Ethnic Folklore: A Canadian View of Process and Transition. *Journal of the Folklore Institute*, 10. 131–139.

KOVÁCS Ákos (szerk.)

- 1981 *Magyarországi szöveges falvédők a 19. és a 20. században*. Hatvan (Hungarian Splash-Guard with Text from the 19th and 20th Century)

KÖSTLIN, Konrad

- 1982 Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie? In: HÖRANDER, L.–LUNZER, H. (hg.) *Folklorismus. Vorträge der I. Internationalen Arbeitstagung des Vereins „Volkskultur um den Neusiedlersee”*. Neusiedl/See, 129–147.

KRAMER, Dietmar

- 1987 Ein Diskussionsbeitrag zum Fest. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* 4. 49–52.

KUNF, Joachim–SCHMITZ, Walter

- 1980 *Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur*. Hamburg.

LANE, Christel

- 1981 *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. Cambridge

LANE, James

- 1978 *City of the Century: A History of Gary, Indiana*. Bloomington

LÖFGREN, Orvar

- 1981 Manniskan i landskapet – landskapet i manniskan. In: HONKO, L.–LÖFGREN, O. (eds.) *Tradition och miljö. Ett kulturekologiskt perspektiv*. Lund

MARTIN, Gerhard

- 1973 *Fest und Alltag, Bausteine zu einer Theorie des Festes*. Stuttgart–Berlin

MARTIN, György

- 1984 Népi táncagyomány és nemzeti tánc típusok Kelet-Közép-Európában a XVI–XIX. században. *Ethnographia*, 95. 353–361. (Peasant Dance Tradition and National Dance Types in East-Central-Europe, 16–19th Century)

MARX, John

- 1980 The Ideological Construction of Post-Modern Identity Models in Contemporary Cultural Movements. In: ROBERTSON, R.–HOLZNER, B. (eds.) *Identity and Authority. Exploration in the Theory of Society*. Oxford, 145–189.

McCLAFFERTY, Eric

- 1982 Rites of Passage on an American High School Swim Team. In: KOTTAK, C. P. (ed.) *Researching American Culture*. Ann Arbor, 199–209.

MOORE, Powell

- 1959 *The Calumet Region: Indiana's Last Frontier*. Indianapolis

MOSER, Hans

- 1962 Vom Folklorismus in unserer Zeit. *Zeitschrift für Volkskunde*, 58. 177–209.

NÉMETH Lajos

- 1977 A művészettudomány és a népművészet. *Ethnographia*, 88. 81–90. (Theory of Art and Folk Art)

NIEDERMÜLLER Péter

- 1981a *Szokás és társadalom*. (Rites and Society) Ph.D. diss. Lajos Kossuth University, Debrecen
- 1981b Kalendáris szokások a Zempléni-hegyvidék falvaiban. In: SZABADFALVI J. (szerk.) *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. Miskolc, 207–236. (Calendar Rites in the Villages of Zemplén-mountains)
- 1981c A családi élet szokásai és a társadalmi viselkedés szabályai a Zempléni-hegyvidéken. In: SZABADFALVI J. (szerk.) *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. Miskolc, 295–310. (Rites of Family Life and Rules of Social Behavior in the Villages of the Zemplén-mountains)
- 1985 Folklor és folklorizmus a mai magyar sajtóban. *Folklor és Tradíció*, II. 65–79. (Folklore and Folklorism in Hungarian Press)
- 1986 Egyházi élet, vallás és a kulturális hagyomány egy amerikai-magyar közösségben. In: KÜLLÖS I.–DANKÓ I. (szerk.) *Vallási néprajz, II. Protestáns egyházi források, kutatók, hagyományok*. Budapest (Religions Life, Religion and Cultural Tradition in an American-Hungarian Community)
- Feasts, Festivals, and Tradition in Contemporary Hungary. (Some Remarks about the Connection between Folklore, Folklorism, and Modern Folklore). *Studia Fennica*

O'BRIEN, Patrick

- 1982 Death, the Final Passage: A Case Study in American Mortuary Custom. In: KOTTAK, C. P. (ed.) *Researching American Culture*. Ann Arbor, 171–179.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

- 1973 Ukrán szórványok a 18–19. században a mai Magyarország északkeleti részén. *Népi kultúra – népi társadalom*, VII. 327–369. (Ukrainian Settlements in North-Eastern Hungary in the 18th–19th Century)

PARSONS, Talcott

- 1937 *The Structure of Social Action*. New York

POLITICAL RITUALS

- 1983 Political Rituals and Symbolism in Socialist Eastern Europe. *Anthropological Quarterly*, 56. No. 2. (special issue)

PUSKÁS Júlia

- 1982 *Kivándorló magyarok az Egyesült Államokban*. Budapest (Emigrant Hungarians in the United States, 1880–1940).

ROBINS, Lynne

- 1982 High School Peer Group Classification Systems. In: KOTTAK, C. P. (ed.) *Researching American Culture*. Ann Arbor, 130–138.

SÁROSI Bálint

- 1971 *Cigányzene*. Budapest (Gypsy-music)

SCHUTZ, Alfred

- 1970 *On Phenomenology and Social Relation*. Chicago

SIPOS Zsuzsa

- 1978 Commuters. Research on the Life Style of Blue-Collar Workers Living in Rural Areas. In: ANDRÁSSY M. (ed.) *Studies in the Sociology of Culture*. Budapest, 135–145.

STERN, Stephen

- 1977 Ethnic Folklore and the Folklore of Ethnicity. *Western Folklore*, 36. 7–32.

SZABADFALVI József (szerk.)

- 1981 *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. Miskolc (Ethnographic Studies from the Zemplén-Region)

SZENTPÁL Olga

- 1954 *A csárdás. A magyar nemzeti társastánc a XIX. század első felében*. Budapest (The csárdás. The Hungarian National Dance in the First Half of the 19th Century)

THIGPEN, Kenneth

- 1973 *Folklore and the Ethnicity Factor in the Lives of Romanian-Americans*. PH.D. diss.
Indiana University

THOMPSON, Bryan

- 1983 Social Ties and Ethnic Settlement Patterns. In: McCREADY, W. (ed.) *Culture, Ethnicity, and Ideology. Current Issues in Research*. New York, 341–360.

TRUSTY, Lance

- 1980 *The Calumet Region: An Historical Resource Guide*. Hammond

TURNER, Victor

- 1977 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca

VOIGT Vilmos

- 1980 Folklore and Folklorism Today. In: NEWALL, V. (ed.) *Folklore Studies in the Twentieth Century*. London, 319–423.
1983 Az érzelmek és a fájdalom eltávolítása (Menyasszonysiratok). In: NOVÁK L.—UJVÁRY Z. (szerk.) *Lakodalom*. Debrecen, 397–407. (The Removal of Emotions and Sorrow. Bride's Send-off)
1985 A továbbélés kérdése a jugoszláv és a magyar folklórban. *Folklor és Tradíció*, I. 281–290. (The Question of Survival in Jugoslavian and Hungarian Folklore)

WEBER, Max

- 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. New York
1967 *Gazdaság és társadalom*. Budapest (Economy and Society)

WORKMAN, Mark

- 1975 Structural and Symbolic Aspects of a Contemporary Ritual Event. *Keystone Folklore*, 20. 19–31.

**ETHNIC SYMBOLISM: TRADITION AND ETHNICITY
IN A HUNGARIAN AND AN AMERICAN-HUNGARIAN
COMMUNITY**

MIHÁLY HOPPÁL

I. INTRODUCTION

1. Research Problems

It is a well known fact that in the 20th century, under the influence of the rapid industrial development and urbanization, there has been an incredible acceleration in the disintegration of ethnic communities throughout the world. Tradition, which earlier had given a conceptual basis and organizing frame for the behaviour of these communities and the life of ethnic groups, is gradually undergoing transformation. This change is particularly extensive where individuals or whole groups of people are obliged to leave their original place of residence. Although emigration may have economic, social, personal, ideological or political causes, the essential cultural fact is that in this new situation and context people continue to feel the need to preserve their cultural traditions. In the entirely different cultural environment many of the emigrants cling to the old forms, values, symbols and beliefs created by tradition. In the majority of cases, this insistence on the preservation of tradition is not a conscious process although, naturally, consciously organized forms of traditionalizing are also known.

It is interesting that although these facts are well known in anthropological research, greater emphasis seems to have been placed on the study of the changes and far less on following how tradition has survived and been preserved. However, these are two complementary cultural phenomena. It is never possible to speak of the full eradication of traditions, even in the case of such a radical political transformation as that which took place in Hungary after the Second World War, or after such a far-reaching technological revolution as that which has transformed the everyday life of Americans.

Recently, growing scholarly attention has been turned to the phenomena of traditionalizing. The study of the same phenomenon in the context of different cultures can throw light on the internal driving forces and laws of the different cultures. This is why we chose two areas far removed from each other in space and culturally for our fieldwork. One site is a small village in Hungary and the other a small industrial town in the United States.

Despite the enormous distance between the two cultures, the two case studies coincide in that they examine a phenomenon of an identical type, that is, a social event associated with a festive occasion. For this analysis I have chosen social gatherings which can be assumed to have special meaning for the community. Our goal is to understand these socially communicated meanings.

We regard as social events all gatherings in which smaller or larger groups of the community studied participate voluntarily. The gathering may be of a spontaneous nature, but it may also be organized; the important factor is participation. It is our hypothesis that in the course of traditionalizing the ethnic symbols are used to communicate the common allegiance of the community. More generally speaking, the reproduction of the symbols of ethnic identity becomes possible and effective in the context of social events.

I shall examine social events from the angle of the cultural codes (Hoppal 1979) used by the community for the reproduction of tradition and the symbols that give

the event its Hungarian character. The key words in these case studies will be: tradition, traditionalizing and identity, but from the perspective of continuity rather than of change.

2. Fieldwork Sites Selected

Let us begin by considering the two sites of the fieldwork, the conditions and reasons for their selection.

The Hungarian village, Pusztafalu, lies in the north-east of the country beside the border with Czechoslovakia. The road ends here and this fact indicates that the geographical isolation has led to the preservation of cultural traditions in the community. I did my very first ethnographic fieldwork in this small village back in 1968. Since then I have been continuously following the changes in this village. In the seventies I spent a number of longer and shorter periods in the village where I know practically everybody since it has barely more than five hundred inhabitants. Practically all the villagers know me too because I have made a number of ethnographic documentary films here on the life of the villagers, most of whom work in the local agricultural co-operative.

In 1978–1979 I regularly spent longer periods in the village in conjunction with the preparation and filming of a six-part documentary film. Together with the crew, I shot around 16000 metres of film, recorded around 20 hours of interviews and took several hundred photographs for the films which were finally approx. 50–60 minutes long each and were shown on Hungarian Television.¹ Originally, this village was chosen for the film because three outstanding ethnographers (Gönyey 1939, Szendrey 1939) had done fieldwork here in 1939. They too took hundreds of photographs and this offered an excellent opportunity ethnographically presenting the changes with the help of the old photography (the buildings, tools, implements, costumes, folk customs, e.g. burial). Having followed the changes in the peasant way of life in this village for more than a decade, I was primarily interested in the course of my research in what elements of traditional peasant culture had survived the far-reaching changes of recent decades. I found that certain elements of folk beliefs (Hoppál 1981) and certain elements of some festive customs have survived right up to the present as tradition-bearing structures.

In the present study we have selected a very special event for the purpose of analysis. Pusztafalu has long been famous for its folk dance group. For this reason, when a folk dance instruction camp was regularly held (in the late seventies) in the nearby high school town of Sáropatak, the participants, who were mostly Americans, were taken to Pusztafalu as an excursion. There the young people met with the villagers with whom they danced and from whom they learnt the original steps, forms and rhythms. This meeting – which we also filmed on one occasion – was a festive event for both the young Hungarians from abroad, most of whom were members of the second and third generation of emigrants, and for the local dancers and inhabitants. In our hypothesis, the festive occasion gives a greater possibility for use of the symbols of ethnic (or simply local) identity. We wish to examine the mechanism of the use of these symbols.

The American small town where I spent five months with shorter or longer interruptions in the first half of 1984, was South Bend in the north of Indiana, right by the Michigan border. According to the 1970 census, close to a quarter of its 100000 inhabitants belong to one of the ethnic minorities, including a little more than 5000 Hungarians.²

The Hungarian native speakers and their ancestors arrived in this quiet Mid-West industrial town in three successive waves. The first Hungarian settlers arrived in 1882 from Hungary's western border region, the counties of Győr and Sopron. After the turn of the century great masses of people left the Austro-Hungarian Empire and 50 years after the arrival of the first Hungarians there were already 10000 Hungarian residents in South Bend (Golden Jubilee Album 1932 : 15). This was the third largest Hungarian community in the United States, after the colonies in New York and Cleveland.

While the first wave of Hungarians to reach South Bend was made up of landless poor, the second consisted of members of the upper middle class who had fled after the Second World War. In contrast with the first group, who as humble workers soon adjusted to the life style of the industrial working class, the second wave of so-called DPs (displaced persons – cf. Kontra-Nehler 1981 : 108) had considerable difficulty in finding their place under the new conditions. This group was small (numbering less than one hundred), but had very strong cohesion and consisted mainly of intellectuals.

The last wave of South Bend Hungarians, around 320 persons, arrived in the autumn of 1956. The „freedom fighters” – as the Americans called the 1956 refugees (Scherer 1975 : 20) – were met by a committee of local DPs (Relief Committee)³ and a fund-raising drive to assist them was organized under the leadership of Frank Wukovits, organizing secretary of the William Penn Fraternal Association (formerly Verhovay). Clothing, food and a small amount of money were distributed to them immediately after their arrival and they were helped to find housing and work. The group of 1956 arrivals consisted of young people in the prime of life who soon found their place in the society of the host country. Many of them graduated from university and most of them became successful businessmen; in contrast with the previous group, the 1956 arrivals took a largely apolitical view of the world.

It is worth noting that the majority of those in the last wave arrived from the same area as the first immigrants, that is, from Győr-Sopron and Vas counties. In fact, they even came from the same villages, which is understandable since in 1956 they were only allowed to leave Camp Kilmer if they had a declaration of assistance from relatives. This is the explanation why the characteristic western Hungarian dialect (known as the *őri* = upper *őr* dialect) is still found in the everyday speech of South Bend Hungarians, although naturally many changes can also be found (Kontra 1984).

In the course of my work I found the members of the 1956 group most open and I also established good contact with the descendants of the earliest immigrants, while the group of DPs were the most reserved. In the course of the fieldwork I lived for longer periods with a number of Hungarian families and was thus able to observe their life from inside. In conducted personal depth interviews with fifty people and recorded the history of their lives (approx. 100 hours). I took around 1500 photographs and made systematic copies of material in the family albums of five families.

In South Bend I also had the opportunity to observe the participants in a number of festive events (including a gathering of the Friendly Society of Hungarian Combatants, a funeral and a birthday party). On the whole the informants were open and I obtained much valuable information from the interviews, but 5 months is a very short period for collecting material in depth and the one per cent sample is not sufficient either. This is why, for the purpose of analysis, we selected a special social event: the celebration of the 75th anniversary of the foundation of the local branch of the William Penn Association (previously Verhovay Aid Society). This event was interesting not only because this mutual aid society was originally founded by Hungarians, but also because today it is essentially the only functioning „Hungarian” cultural association in the once flourishing Hungarian communal life of this small town. At the end of April 1984 a big gathering was held to mark the anniversary, where around 300 people, including first, second and third generation Hungarians, came together to celebrate. I shall analyse the whole course of the celebration, the dress, the dishes (and other cultural „codes”), that separately and together were intended to ensure the ethnic character of this social event. This choice of theme also offers a good possibility, on the basis of publications from the thirties and the fifties, of making comparisons regarding the general structure of such events, the structure of social rituals and the use of symbols.

3. Life History and Life World: Methodological Remarks on the Hermeneutics of Fieldwork

The basic method used in the fieldwork was „participant observation” (Spadley 1980). I took a large number of photographs to record the objective world in which the informers live and which at the same time provides the cultural context of the textual interviews. I regarded visual documentation as important in the course of the fieldwork because the signs of ethnic identity — if there are any — must appear in the form of visible symbols too, especially during social events. This hypothesis was confirmed by the experiences gained in the course of the research work.

In addition to my actual presence in the situation („being there” — Dasein), I chose the collection of life histories as a methodological auxiliary and supplement. In the course of conducting an interview, a dialogue develops between the anthropologist and the subject. And this dialogue throws light on what happened in the life of a Hungarian worker living in a small town in northern Indiana and to a poor peasant in the Zemplén region thirty, forty or fifty years ago. Individual life histories represent fragments of history and in many cases link communities living continents apart. I am deeply convinced that it is one of the tasks of ethnographic research to look with a critical but sympathetic eye at human life histories forming patterns and to analyse them to find what is common in them, to identify the decisive features that characterized the behaviour of groups of people in a given historical period. Part of the data for the present study have been drawn from available local publications (newspapers, jubilee albums) and the greater part from oral life histories.

The concept of *life history* as a method of field work appeared in American ethnographic literature in 1965 (Langness 1965, Dégh 1975, Langness—Frank 1981,

Rubin 1981). This method can be applied in a number of ways: a person can be asked to write down or relate his life, it can be explored in a guided interview, or recounted in a completely unstructured way in the narrative form chosen by the subject. The anthropologist then rewrites this material in some form, reducing it, editing the details into a different order (sometimes simply writing a novel out of the material available). Such arbitrary use of life histories, its imprecise recording and subsequent editing is unacceptable for the folklorist (cf. Hoppál et al. eds. 1974).

It is worth making further distinctions from the methodological viewpoint between two types of life history; one is a simple narration, restricted as far as possible to the facts, without making value judgements, while the other is a tale-like biographical account imbued with subjective elements. The first is a chronicle-like reflection of events in the nature of history, while the latter is in the nature of a myth and is rather poetical (Myerhoff 1982).

Recollection is interpretative in nature in most cases. This means that the individual not only rearranges events unconsciously, but also transforms them by mentioning certain things, bringing them back to memory. Beliefs and symbols held in common by the community appear in even the simplest description. Everything that happened becomes symbolical and the individual assumes that it must have some meaning, if in no other way, then at least in historical perspective. In other words, it can be said that the ethno-hermeneutic programme for the understanding of tradition is the understanding of the different signs and symbols used by the community.

However, if there exists an alternative or hermeneutic anthropology that interprets discourse heard in the field then, in contrast with philosophical hermeneutics, it must be examined in the light of the full complexity of the text and in the whole cultural context (Tedlock 1982 : 160). It would appear useful at this point to draw on the concept of the *life-world* as a valuable theoretical concept. To understand the life history of the individual it is indispensable to understand the *life-world* around him in its full complexity (Schütz 1966).

The individual's life history unfolds before us in the course of the dialogue, while we can become acquainted with the life-world from the narration itself and from the life history. Certain unquestioned laws provide the progressive force of security in the life history of the common man and it is precisely these laws that serve as a basis for the common order of values of the life-worlds, for the establishment of traditions and the creation of the force that moulds communities.

The life history can be conceived as a series of actions within the life-world, for this is the field of man's social actions. Thus the social events can only be really understood within the context of the life-world, while at the same time, viewed from the other side, a detailed description of such festive events contributes to the reconstruction of the life-world.

II. HUNGARIANS AND AMERICANS

1. Pusztafalu

Pusztafalu is located in the north-east of Hungary, in the picturesque Zemplén-mountains, in close proximity to the Czechoslovakian border. The village has a population of five hundred and 110 dwelling houses. This area surrounded by mountains and the villages located here are known in Hungarian ethnographic literature as Hegyköz (in English: „among the mountains”). A number of the Hegyköz villages figure in old records dating back to the 13th century (cf. Petercsák 1978 : 6); it can therefore be said that the population, or at least a part of it, originates from the Middle Ages in this area. The historic awareness of the people of Pusztafalu has also preserved a vague and contradictory memory of the distant past:

„According to the legend, the people of Pusztafalu, the people living here, as far as we know came from Károlyfalva. It is said that at that time there was a Mongol invasion in the country, and it is a true fact that at that time our forefathers from Károlyfalva sought refuge here in Pusztafalu... (extracts from the recollections of two elder men, recorded on film)...” „... our forefathers hid here from the Mongol Invasion because there was nothing forests here then, so they thought that they could live here in peace and the Mongols would not come this far...”

According to other recollections and the inhabitants of the surrounding villages, the people of Pusztafalu are of Mongol origin. The whole district formed part of the estate of the neighbouring Füzér Castle and the population of the area was practically wiped out during the armed struggles of the freedom fight led by Rákóczi and then in the plague of 1711. This is probably the origin of the village's present name: Pusztafalu (in English: „bare, deserted village”) — its original meaning was probably the „abandoned village”. Slovaks from the north and Transcarpathian Ukrainians (Ruthenians) were settled in such depopulated villages from the end of the 17th century (this is reflected in the frequent Slav family names found in the village: Bacsó, Hutkai, Horváczki — cf. Petercsák 1978 : 7–8.).

The village lies in a deep basin surrounded by forest-clad hills so that there was only very limited land suitable for agriculture available. Since even the little land available was of poor quality, the people of Pusztafalu — like the inhabitants of the surrounding villages — worked as foresters in the vast forests belonging to the estate of the Károlyi counts. In the summers they went down to the Bodrogköz region (e.g. to Karcsa) and to the Great Plain to work in the harvest. This was a system of share harvesting⁴ under which they were entitled to a one-ninth share of the harvest in the last century, but only to a one-twelfth share in the first decades of this century (Petercsák 1978 : 9).

Following the First World War most of the land belonging to the village was granted to Czechoslovakia and after the Second World War the social life of this small village community was radically transformed in a number of stages. The land reform after 1945 brought a particularly big change since the poor foresters who had previously owned only a few „hold” (1 „hold” = 0.57 hectares) of land became peasants with five to the „hold” (part of the land distributed was forest). This „happy” state of affairs

did not last for long because, despite the poor quality soil and the poor endowments, they had to form the agricultural cooperative. A lyric sociographic writing published in 1984 paints a graphic picture of the new situation:

„The family ties that had previously formed the basis of mutual aid, now became privileges. The disruption in the equilibrium caused by the distribution of forest land was further aggravated by the fact that the more prosperous families with more land were more severely affected by the imposition of compulsory production quotas...

Pusztafalu was made into a cooperative village in 1960. This could only be made tolerable if everyone joined. Of the two farmers who did not join, the village regarded one as crazy and the other as even crazier... (one sold his land and the other lost everything he owned to drink. — M. H.) ... Even the most embittered found something to keep them going. If nothing else, they followed their land and their horses. At least they would know what was happening to them. At least they would be there to keep a watchful eye on them..." (Mátyus 1984:30).

Up to the merger in 1977 when the cooperatives of several neighbouring villages were merged, the cooperative in Pusztafalu was one of the collective farms that functioned effectively and paid well, thus ensuring a decent living. As a result, despite the dark memories of the post-war poverty and the forced collectivization, in the course of the past three decades the village inhabitants experienced what could be called a steady rise in their standard of living. This was perhaps the reason why the population of the village has declined to a lesser extent in the past decades than elsewhere throughout the country; in recent years the decline has even halted and the young people now willingly remain in the village. One of the factors contributing to this has been the dynamic development of the ceramics factory in the nearby village of Hollóháza there many of the young people found work. Another cause frequently mentioned by the villagers was that the village way of life had once again become attractive by the late seventies and early eighties. Migrating from the village to the town and finding housing there had become much more difficult than building an attractive and comfortable house in the village. It is no longer a problem to buy household appliances to make life easier, while radio and, even more, television, bring regular entertainment right into people's homes.

But what brought the decisive change was that work in industry with regular monthly wages made it possible, especially for young people to acquire certain „durable” consumer goods, as well as prestige articles and luxury consumer goods (such as a new house, motorbikes, household appliances, television sets, cars) (cf. Kriston Vizi 1981: 346). Quite simply, the village, like so many other small villages in Hungary, set about achieving prosperity as far as its possibilities allowed.

Because of its geographical location Pusztafalu was relatively isolated from the outside world in the thirties so that many of the old traditions and memories of the earlier way of life as serfs survived. Nevertheless, the changes can be traced very clearly since, in 1939, three outstanding ethnographers gave a thorough description of peasant architecture, hemp work and folk costumes in the village (Gönyey 1939), peasant farming, with special emphasis on land cultivation, and folk customs, including those associated with weddings, burials and christenings (Szendrey 1939). It was not by

chance that the ethnographers of that time chose precisely this very poor village since it was their purpose to record many archaic features of the old way of life. They took more than two hundred photographs of the type of house with an open fireplace typical of the Hegyköz area in the Zemplén Mountains, as well as of the folk costumes some items of which still preserved the old dress of the serfs (Gönyey 1939: 124–125).

The description of the folk customs showed that customs associated with gatherings that strengthen the community spirit (christenings, weddings and burials), as social events mobilizing the entire population of the village, were still very strong. For example, in those times the „betrothal” was still held before a wedding in Pusztafalu (Szendrey 1939: 159); on this occasion a betrothal boquest was made—one aspect of this custom can be seen in the photograph taken in 1939—and all the relatives and friends of the bride-to-be were invited for this special occasion.

The many different occasions that the people of Pusztafalu found to dance is of special note. An excellent study was recently made of these community events (Kriston Vizi 1981: 343–345) and we shall only sum up its findings here on the basis of the recollections of the older generation. Dances on Sunday afternoon or evening were held regularly in the village practically up to the mid-fifties. These entertainments with music were held outdoors from spring to autumn, when they were known as „weekend” or „small” balls. These gatherings were organized spontaneously and served mainly to satisfy the desire of a smaller community for entertainment.

The situation was different on special days and more important festivals when the balls were organized in advance and the whole village was invited. „Festive balls were held on the third day of Easter and Whitsun, on the day after Christmas and at the turn of the year. The „enlistment” ball organized by the younger people was often also held on the same broad scale. The ball could be held in the inn or another hired house and later in one of the schoolrooms. Hiring the premises and the musicians were important aspects of the balls. When there was not a permanent band of musicians to be found in Pusztafalu, musicians were called in from Kolbása (now Czechoslovakia), Füzér or Abaújvár... In the old days the preparations were made under the direction of two „ball hosts”. It was their duty to provide for the food and drink and to ensure that order was kept on the premises.” (Kriston Vizi 1981: 344.). Young people from the neighbouring villages often came over for the balls, so that young men from Füzér, Kajata and Nyiri frequently visited Pusztafalu.

We have dealt in somewhat greater detail with the history of the village and its social life because the following chapters will also deal with dancing, its role in the life of the village and the action of folk dancing as a force organizing the community. For community singing and communal gatherings have preserved their vitality in Pusztafalu right up to the present. As a sociological survey found: „In Pusztafalu television has only partly been able to provide a substitute for the old group situations” (Erdélyi 1980: 11). In the course of our collecting work we were able to observe that everyone knew the words of the folk songs and it was precisely this common knowledge of the words that shaped the strong ties of the people of Pusztafalu to their village.⁵ The local identity is based on the common knowledge of the „text worlds”, in other words, it is based on the identity of the individual „life worlds”.

The frequent group singing and that was especially popular together shaped and strengthened the self-awareness of the people of Pusztafalu. In the final analysis, the awareness of an origin different from that of the surrounding villages and the polished dancing skills were mutually reinforcing factors. This explains why their environment, and they themselves, see the dance as one of the expressions of their identity. It is not by chance that the people of Pusztafalu were to be found among the dance groups of the Pearly Bouquet movement launched in the 1930s, nor is it by chance that today, in a „post-folklore” age the dance group still operates. Let us now consider the historic path covered from the Pearly Bouquet up to the present.

2. The Pearly Bouquet Movement

One of the causes of traditionalizing is almost certainly to be found in the relative isolation of Pusztafalu, but it also arises from the local historical awareness with which they distinguish themselves from the people of the surrounding villages, just as the latter tease them by calling them „Mongols”, that is, foreigners! This apartness contributed to the development of a stronger than average local identity. The village was also famous for its special dances and the attention of specialists was already attracted to the knowledge of certain dances in the years before the Second World War, during the time of the Pearly Bouquet movement. This movement was one of the characteristic manifestations of the folklorism of the thirties and forties. Dance groups from villages performed on the occasion of the different celebrations and festivals, dancing in local folk costumes. They presented largely what they themselves regarded as authentic folklore, since the groups and soloists could only perform what they knew and danced at their own entertainments. This is what the people of Pusztafalu said about this:

„The old men who danced in the first dance group are all dead now, I am the only one who is still alive... Béla Paulini came out here to Pusztafalu and visited our priest, Reverend Pali Kiss to ask him to organize a group here because he had heard about the old folk customs here. And Béla Paulini was very satisfied with what we did, so we had to go to Pest”.

„*Question:* What was the Pusztafalu dance group famous for?

„In those days the oldest dance was found here... one that is not danced either in Füzér or Kajata or in any of the villages round about!

„That's a real csárdás! The old verbunk dance was still in it! You must have heard about it, it was always the first dance. There was a shouider dance, they came in with that and then they formed a circle and started the verbunk.”

Among the old photographs in the families in the village we succeeded in finding one of the first dance group in Pusztafalu, taken as they were performing the verbunk – as one of the old participants recalled: „... they are kneeling, when the oath was part of the verbunk!”

At this point it is perhaps worth taking a brief look at the history of the Pearly Bouquet movement, since it is very probable that this movement played a big role in launching the conscious traditionalizing among the people of Pusztafalu. This was the first organized and officially supported movement in Hungary that set as its goal the

cultivation and preservation of the different folk art traditions and intended to do so by practising them. To quote the words of Béla Paulini, founder of the movement, writing about the significance and history of the Pearly Bouquet:

„It was in 1931, during the festival week of St. Stephen, the first king of Hungary, that Budapest first welcomed the group of peasants, in their original peasant costumes, who sang their ancient songs, danced their ancient dances and exhibited their ancient customs, and these primitive but manifold manifestations of the folk psyche turned out to be an event of the most arresting beauty. In the first Pearly Bouquet only ten villages were represented and the different groups delighted Budapest only for two days; today for almost a fortnight round 20th of August, the costumes, songs, dances and customs of sixty villages literally enchant thousands of spectators... In the third year after the appearance of the first Pearly Bouquet a cultural society was formed (Országos Magyar Bokréta Szövetség) the statutes of which state its aim to be a uniform preservation and cultivation throughout the country of every branch of Hungarian peasant art — original folk songs, dances, costumes, customs, artistic peasant industries, etc. ... Their members number many thousands and are imbued with a spirit of genuine brotherhood. Only the leaders belong to the educated classes, the „active” members are all peasants, so that the Hungarian Bouquet movement actually gets the peasants themselves to cultivate peasant art.” (Paulini 1937: 3–4.)

The words of Béla Paulini, founder-organizer, reflect rather the enthusiasm of an artist at the sight of folk tradition viewed as spectacle, especially in the virtuoso dances and colourful folk costumes. As the organizer of the Pearly Bouquet gatherings, he viewed everything from the angle of producing the best effect on the stage and saw the performances by the country dance groups through the eyes of an artist, in the opinion of István Győrfy, the great ethnographer of the age, who already warned at that time of the dangers inherent in the whole undertaking, in the Pearly Bouquet movement:

„In the interest of science, the Pearly Bouquet movement should be placed under supervision and checks should be made by specialists in the country locations to ensure that traditions are not created artificially or falsified. Specialists should be sent for this purpose to all of the villages that have participated so far in the Bouquet to determine the authenticity of the tradition presented and anything that is individual creation or change should be eliminated. This is all the more important since time bestows authenticity on created traditions and in a generation's time the young generation will look upon the created traditions as a heritage from their forefathers to be honoured, and the future generation of ethnographers will collect these created traditions as an ancient heritage and the created tradition will eventually become the basis of scientific theories.” (Győrfy 1939: 79–80.)

Hungarian ethnography had already observed the aspirations for the renewal of folk traditions and had reported on them. For example, in September 1925 a „folk costume and folk custom competition” was organized.

Later, ethnographers were called on to „authenticate” the productions of the Pearly Bouquet movement and they were required to write a report on what they had seen. I shall now quote from such a collection made on the spot, particularly since this

brief extract reflects the entire essence of the movement and the attitude of our profession to it, helping to understand the traditionalizing role of the Pearly Bouquet movement in 1939.

„The performances of this year's Pearly Bouquet, like those of the previous year, filled us all with the greatest spiritual delight. We lived in a constant festive mood from 14th to 25th August... the Pearly Bouquet is the foremost venue for the cultivation of Hungarian traditions... we must show great care to ensure that the performances staged in the Pearly Bouquet fully reflect loyalty to traditions. Unfortunately, despite all our efforts, we have not succeeded in fully achieving this in a number of groups. However, the greater the success the more carefully we must preserve authenticity. Hungarian songs are no longer heard in the villages, the Hungarian dances are no longer danced and foreign emotions have brought in foreign styles... It was encouraging to see that compared to last year's performances, there has been a considerable improvement in the standard of this year's Bouquet performances... It was precisely their loyalty to traditions that made some groups so attractive and the biggest success was won by the groups that performed in the most natural way, without any art retouching. Special mention should be made in this respect of the group from Tiszapolgár, the candle dance by the Szabadi group, the groups from Vitnyéd, Galgahévíz, and Cigánd, with whom the group from Pusztafalu danced...” (Gönyey's handwritten notes to be found in the Ethnological Archive of the Ethnographical Museum, Budapest. EA 5385. p. 2–3.).

The July 1937 issue of *Bokrétások Lapja* (Journal of the Bouquet Movement) contained the programme first announcing that the Pusztafalu dance group was also to take part in the August gathering of the Pearly Bouquet movement. The text introducing the group noted that the village was one of „the most interesting ethnographic islands” in the country, where „boot slapping plays a big role in the men's dance” (*Bokrétások Lapja* IV: 7–8: 2). The few lines on the individual dance groups gave only very superficial information on the performances. The group from Pusztafalu also participated in the programme on 17–18. August 1939, performing the flower dance and the „csapásolás”. On 11th November of the same year they appeared in the Bouquet performance organized in Kassa (now Kosice, Czechoslovakia). The former participants in the village still remember these trips and a few amusing episodes.

The monthly paper of the Pearly Bouquet movement appeared under the title of *A Hagymány Szava* (The Voice of Tradition) from 1940 and in 1941 and 1942 the group from Pusztafalu was among the participants in the customary August gathering (cf. *A Hagymány Szava* II: 8: 5; III: 7 : 7). They did not travel to Pest in 1943 because, according to the recollections of villagers, that was the year that the son of Miklós Horthy, Governor of Hungary at that time, died in a plane crash and for this reason the Pearly Bouquet gathering was not held.

The regular participation in the Pearly Bouquet movement, that is, the constant practising of the local dances, meant that a small but enthusiastic team preserved the folk dance practice of the thirties into the post-war years. The tradition was not forgotten, so that when researchers recorded the dances on film in the forties, they still

found very rich material in the village. Károly Falvay, folk dance researcher, who carried out the research together with István Molnár, with the financial support of what was then the Institute for Folk Education, recalls the collecting trip and the filming (on 11 December 1947) as follows:

„We took an Edison phonograph. At the time of our visit they were surfacing the road linking Pusztafalu to Füzérkajata, and if I remember well, we had to cover the distance along the frozen road on foot... Everyone in the village still wore folk costume. The people were very kind and grateful for our interest of which they were the „objects” ... we were interested only in their knowledge of dances which they willingly performed for us. This is where we first collected the so-called „shoulder dance”... I can still see in my mind's eye the way the girls stood in a row and then wound around dancing and singing. Molnár recorded everything on film and I took notes and asked questions. Then we filmed the verbunk with spurs and the dances for couples.” (Károly Falvay – personal communication, 1986.)

In the 1950s the communist party turned towards the folk dance with new interest in the spirit of the new ideology proclaimed. On state celebrations „folk ensembles” performed song and dance to the glory of the new political ideals. In the course of fieldwork the ethnographic dance researchers not only recorded the folk dances they found, but also adapted them so that the folk ensembles could perform them on the stage. A dual-spirited publication of this kind also resulted from the collection in Pusztafalu already mentioned: the precise description of the original dance tradition is followed by dances for the stage that „are regarded as a starting point in developing the new socialist dance culture”. It is worth quoting the ideology of the time, in particular for the sake of comparison with the declarations of the Pearly Bouquet:

„Folk art style could be learnt from these village and peasant groups and folk groups. We were able to learn again how folk songs should be sung, how folk dances should be performed in the manner required by the dance or song. It was emphasized at the congress that it is the task of the working class to take culture to the villages! This is naturally still true and it is the most important thing today. But it is not a one-way process, for we can and must learn from the peasantry too in the field of culture too, indeed not least of all in the field of culture too, indeed not least of all in the field of culture. The folk song and folk dance is the gift and contribution of the peasantry to our new socialist culture now being born. It is one of the foundations of this culture.” (The words of József Révai, the party officer in charge of cultural policy, spoken in 1951, quoted in the introduction to the volume by Ágnes Losonczi. Cf. Molnár 1953: 3).

After the „cultural competitions” of the fifties, television brought new impetus to the folk dance movement in Hungary in the late sixties. This was the new wave of folklorism when the local groups, the so-called Peacock Circles were reorganized throughout the country. Hungarian Television announced national competitions for folk songs and folk dances in three or four successive years, in which groups from different villages or ethnographic regions matched their abilities. It is interesting to observe that the best quality performances were generally given by groups from villages where

the Pearly Bouquet had been active before the war, that is, where there was a tradition of performance. In other words, the actual performance already formed part of the tradition.

Under the influence of the „mass media folklorism”, the by then elderly dancers of the old groups began with great enthusiasm (and in the hope of an appearance on television) to teach the young people the old songs, dances and folk customs. This happened in Pusztafalu too where the group had always been famous for its good dancers.

The so-called dance house movement that grew stronger from the mid-seventies contacted the elderly dancers who were still alive and asked them to teach the young dancers. This movement that has been revived and reborn several times forms the historic background to the event introduced in the following chapter.

3. Description of a Festive Event

As already mentioned, Pusztafalu was in one of the poorest parts of the country and of Zemplén County, a region from which over a hundred thousand people (mainly poor peasants) swelled the masses migrating to America at the beginning of the century (Fejős 1980: 299). The location on the border only served to conserve the earlier poverty and there was still no electricity in the village in the fifties. This too undoubtedly contributed to the survival of the traditional peasant culture and in particular, of the oral and ritual traditions. The survival of dance traditions was very greatly helped by the fact that researchers focused practically continuous interest on the dance group formed by the villagers and in which the young people were always involved. As a result, the chain of transfer and cultivation of tradition was not broken, but is still operating.

The dance group from Pusztafalu regularly participated in different folk dance festivals in Hungary and abroad and the County Council and the local cooperative helped to finance the trips. The group's successes — it won prizes on a number of occasions and the dances were also recorded on film — again and again strengthened the villagers' awareness and raised their self-esteem.⁷ In harmony with the political slogans the local leaders regarded the support of local traditions as a task of prime importance.

This support was manifested in the decision, made under the influence of invitations to festivals, to have a uniform costume made for the group in the pattern of the local folk costume.

„We received this new costume in the seventies, that is, we gave a good performance in Pest and then after it we received a prize of 100000 Forints. Or rather, we performed in Kalocsa and won the first prize there and we got the first prize in the form of the costume; at that time it was only enough for trousers, waistcoat and hat. Then two years ago we got 6–7 pairs of boots through the cultural centre in Ujhely, so now we have everything we need.” (Ernő Zeher, present leader of the dance group. Author's own collection.)

„We used to have our own costumes, but they were real ones! If someone didn't have enough, we sewed for them, copying the pattern from the others... Since

the old ones wore out but one or two of them were left, they were taken to Budapest and used as a pattern. We have the costume here, the spurs, everything... The boots were made for us later, because there was not enough money for them at first" (József Bacsó, the best dancer).

The pseudo-peasant folk costume ordered and „designed” in the seventies is a typical example of folklorism since it only imitates the old costume. There was no need for this in the particular case of Pusztafalu. The genuine folk costumes were never identical, since they all put together and decorated their clothing according to their individual material means and artistic „talent” and it was only with the appearance of the „folk” ensembles that the dance costumes were uniformized.

„We have objections to it too, because it is not exactly the type of costume that we used earlier, but if that's what we've got, then that's what we wear! The costume is different, different in many ways, for example the waistcoat is not right, it doesn't belong to this costume at all! The hat too, quite an ugly hat it is, they made it for us but it's not right, it has an artificial rose on it and it's not a real hat... They're not so keen on this dance now either, I can't get the young people to join in, because they dance the „dülöngőzős” (tilting), that they dance with only a big drum, they don't want to dance the Hungarian csárdás any more.” (E. Z. Author's own collection.)

The pseudo-folk costume of the Pusztafalu dances is approaching that of a general „Hungarian” costumed ensemble — similar to what can be observed in the costume of the dance groups of the Hungarian American. That is, the men wore gathered, wide-legged trousers and a braided waistcoat,⁸ very wide shirtsleeves and black boots and the women layers of skirts with an apron, a bodice and a shawl tied across the shoulders.

In the course of the preparations for the ethnographic documentary film made in the summer of 1979, the leader of the local dance group recounted how a well-known folk dancer (a former member of the State Folk Ensemble), Csaba Pálfi, became very fond of the dancers in Pusztafalu. He visited the village and asked them whether he could bring foreigners visiting Hungary who had come to learn Hungarian folk dancing as courses he was directing.

„We were prepared for it then, because dr. Csaba Pálfi had been out earlier and he asked us if the weather was rainy to find a barn where would be room for the foreigners and the group, but in a village like this, you can't stop people from coming and keep it only for invited guests. So we all chipped in some money and they helped us too and we bought meat and took out the cauldron and the women made a good Hungarian *pörkölt* (stew) or a kind of goulash. We took wine and a table, a trestle table and served the foreigners, and of course ourselves too, goulash and *pörkölt*. It was a very good lunch, because the people were happy, it was good entertainment and they had a good afternoon... We were very pleased when the Americans were here, it was perhaps the third time they came. They didn't come every year. And it was also a good thing that it was an *event* for the village! The village people went out and enjoyed themselves in the open air.” (Erő Zseher — personal communication)

That is, the meeting with the children of Hungarians living abroad was an *event* for the villagers, where they could teach their own dances to the young Hungarians living abroad as they represented the majority of the guests. Since they knew in advance that the foreign guests would be coming in that year too to watch the people of Pusztafalu dance, we timed the filming so that we could be present at this event out of the ordinary. We wanted to be participating witnesses of the meeting between the dancers of Pusztafalu and the participants in the international folk dancing course.

This event took place on 11th July 1979, in the early afternoon. The 35–40 young people taking part in the dance course in Sárospatak arrived in the village by bus around three o'clock in the afternoon. They were the children of emigrant Hungarians, aged 18–25 years. The group was led by Károly Falvai, a Hungarian dance anthropologist who had collected and filmed the dances of Pusztafalu in the forties. Since the weather was fine, the whole company went out to the football ground outside the village which was actually only a flat grassy space, part of the grazing ground. The local male dancers put on their costumes out there at the edge of the forest, while most of the women arrived by car and had already put on their costumes at home. It should be noted that the foreigners also produced a few pieces of Hungarian costume from their cases — boots, scarves, shirts or embroidered blouses and skirts, that they put on for the dancing. They presumably bought these pieces of clothing here in Hungary and no doubt intended them as an outward expression of their ethnic allegiance.

When I asked the villagers what they danced when the Americans were here, they replied: „The Pearly Bouquet!... That's what they used to call that dance... csárdás, and Pearly Bouquet... that's what the old people used to call it!; (Zoltán Hutkai. Author's own collection). The music was provided by a four-member Gypsy band hired from one of the neighbouring villages; they are fully familiar with the local traditions. This is how the group leader recalled the order of the dances:

„We began with the shoulder dance, that is our opening dance, then we sing a two-part song and we do a dance known from wedding feasts:

Pusztafalu is in a hollow,
The Forbidden is above it,
Where they serve good pálinka,
To mislead the young men.

You can go to the meadow now,
I no longer await you at the well,
As I waited for you before,
And my heart was glad to see you.”

(Ernő Zener. Author's own collection)

„Then we came winding and turning, then came the verbunk, although there was no recruiting then, but it used to be the custom! They used to dance it at wedding feasts when the mood was high... That happened when the mood was really high and they recited a good, amusing recruiting verse... After the verbunk we began the spur dance, that had two parts, a slow beat and a fast beat; then came the slapping dance with an unfortunate song that is used for it now:

False dogs bark...
 Perhaps they will bite too.
 Don't fear my dear, I won't leave you,
 I will hide you under my cloak.

I don't know, but it doesn't go with that dance. In the past they used to dance it to:

Oh, how dusty is the rosemary leaf...

Then came another type of slapping dance and the free csárdás and we leave with another shoulder dance." (Erő Zehér. Author's own collection)

The events of the meeting lasted for around two and a half hours, beginning with the dressing and the preparations for the dancing, then the presentation of the men's and women's dances, with shorter and longer interruptions that gave the guests and the locals a chance to get to know each other. The young and older dancers, the guests and the villagers mingled, exchanged partners and the foreigners dances with the villagers. The young foreigners living abroad saw the tradition, that is the dances, in the form of a real performance. They made acquaintances, exchanged names and addresses with their dance partners of the occasion, some of them took photographs and others movie film, while still others made tape-recordings of the Gypsies' playing. It was obviously very important for many of the participants – naturally mainly the foreigners – to record the occasion.

At the same time, the participation of the non-dancing villagers was not entirely passive either. The natural behaviour pattern was rather to observe the event with lively interest, stand around the dancers and express opinions on the individual dancers. Around eighty people from the village came out to see the event. Many of them brought wine in very big bottles and offered it to the foreigners. In the course of the conversations, a number of the local people remarked how proud they were that guests had come from so far to such a small village to see their dances and the local traditions. Let us quote one of these opinions:

„The situation is that they sent us a telegram in advance saying when the Americans would come, and not to make a stage but just to dance on the grass, and we did. Afterwards, we asked the American girls to dance... we asked everyone and we danced together on the field.¹⁰ They were the same old dances, and this time too the foreigners promised to take us to Gödöllő to show the old dances, the genuine old dances, and they even added that they should be good peasant dances." (József Bacsó)

„What did the villagers say about what this meant to them, what did they say about it afterwards? (Question asked by the collector, M. H.)

„The said it was a real experience for the villagers and an honour for the village that foreigners come here to our village and like our dancing... and they did like it."

„What do you think, why is it that Pusztafalu is different? – (Collector's question)

„I would say it is the old tradition, custom, and the people of Pusztafalu have good Hungarian-Mongol blood so they like to enjoy themselves, they like to

dance, they like to work. More correctly, they like to work first and then to enjoy themselves and dance!" (József Bacsó — Collection of M. H.)

For the foreigners, however, this event meant a meeting with the folk, the bearer of tradition. They had learnt the dance steps at the course, but there in the Hegyköz region, they were able to make the personal acquaintance of the best dancers. Our documentary film recorded this meeting full of sincere human emotions.

4. „Folklore Event” as Communication of Identity

As we filmed we did not interfere in the course of events in any way. The film crew and the anthropologist-ethnographer made every effort to observe the events from outside. Our purpose was to record an unusual social event where folklore is used in a very special way in communication between the persons (and to a certain degree, between the cultures). What we saw was not the reconstruction of an old folk custom, but a typically contemporary, prearranged situation very characteristic of our time.

At the beginning of the century and even at the end of the thirties, folklore in Pusztafalu was a fact of everyday life, a natural form of existence of the life world. Today, it is precisely the contrary: folklore is a phenomenon accompanying such „festive” events. It also means that this new type of folklore phenomenon is just as much an ethnographic fact for the ethnographic researcher, as the so-called classic or authentic folklore was in the past for the generations of researchers who preceded us.

It is obvious that at this gathering, a few elements of „folklore”, or more precisely, of culture regarded as „folk” culture (the dancing and the costumes, among others), were used in a new role in an entirely rational way. They were used as a mediator, as a mediating vehicle through which both groups were able to express and strengthen their awareness of ethnic identity. Precisely because of its exceptional nature, such an out of the ordinary event emotionally strengthens the sense of belonging to the community. And at the level of manifest behaviour it could be said to demand the presentation of visible symbols. In our case, this was the wearing of folk costume, even if newly made or recently purchased, because this means the acceptance of the group norms. Finally, this gives the feeling of participation and it is precisely the kindling of this sense which is one of the functions of such events.

Another very interesting and important feature of symbol-creating social action is that it wants to stop time. In my opinion this phenomenon is clearly indicated by the efforts of the guests from abroad to record everything with the aid of photographs, movie film or tape-recorders. It would appear to be a widespread belief in today's technological world, that by capturing the fleeting moment (cf. Fejős—Hoppál—Niedermüller 1982) it is possible to stop time because in general certain scenes and moments can be recalled again. For the local people every festive event is also a means of stopping time, for by wearing the costumes of the old world, remembering their forebears, they symbolically transport themselves into their time. The culturally important texts, which include the festive food, more drink than usual, the festive dress, the welcoming of guests, the performance of old songs and dances, are means of symbolically stopping time. It is also a well known fact that on festive occasions everything must be

done more slowly and ceremoniously and this too creates the feeling that time has been slowed down. The fact that there is no work to be performed gives the community the opportunity to again perform festive actions in the course of which the creation of symbols acts as a mechanism preserving identity.

The production of ethnic symbols and the reproduction of the sense of identity (see Hoppál 1981) are two inseparable phenomena, two sides of the same cultural fact.

The case of the Pusztafalu dance gathering is an excellent example of this, when the local people and the guests achieved the same process simultaneously, for the ethnic symbols (the dancing, the costumes, the gestures of welcome and farewell, the offering of drinks) all became symbols of identity in the same way for the participants. The Hungarians who had arrived from afar formulated their sense of Hungarian identity in the „texts” of the local culture, while the local residents proudly accepted the role of hosts as the preservers of traditions. Thus, although it was essentially the folk dancing that united them, the two groups created a homogenized symbol of identity¹¹ because this cultural mechanism best serves the formal reproduction of tradition. Here the concept of „social usage” (Singer 1979: 207) plays a role as an important methodological category. For a given community always communicates its ethnic symbols in the course of social usage, and does so, as our example shows, in the form of acts of ethnic folklore which are at the same time „declarations of ethnic loyalty” (Dégh 1980: 282).

III. AMERICAN-HUNGARIANS

1. South Bend (Northern Indiana)

The American site of the field work was South Bend, a small town in Indiana. As already mentioned in the introduction, this typical small Mid-West industrial town has had Hungarian residents for a century now. The first group of Hungarians, 27 in number, arrived from Sopron County in the west of Hungary¹² (Hajdu 1932: 20). The census held at the turn of the century showed that there were already 743 Hungarians in the town, and after the Germans and Poles, the Hungarians formed the third largest ethnic group of non-Anglo-Saxon origin (Detzler 1959: 41).

It is interesting to mention here that some of the immigrants registered as Hungarians actually originated from ethnic minorities within the Austro-Hungarian Monarchy as their family names indicated. The most common „Hungarian” family names of ethnic groups settled in Győr-Sopron County are the Southern Slavs (families named Horváth), Austrians (families named Németh) and Slovaks (families named Tóth).

It is a well known fact the immigrant groups at first attempted to live near each other. This was the case in South Bend too where whole streets came to be settled by Hungarians. The Hungarian districts had Hungarian butchers, bakers, barbers, inns and restaurants and there was even a Hungarian bank (Tóth State Bank – Established in 1921).

The „old Hungarians” first lived in Washington, Jefferson, Thomas and Cherry Streets and in the vicinity of Western Avenue and later moved to the area of Indiana and Prairie Avenue, Kemble, Chapin, Catalpa and Kendall Streets. The area bordered by the latter streets was even known as „Little Budapest” (Scherer 1975: 9) or, as the Hungarians called it among themselves „Kis (Small) South Bend”.

Around the turn of the century the different churches were one of the most important organizers of the life of the immigrant groups. In the case of the South Bend Hungarians, the Catholics formed the National Hungarian Catholic Parish in 1900. A year later they already operated a school which is claimed to have been the first Hungarian church school in the USA.¹³

The first Hungarian church was built in Thomas Street in 1910. Then, as the Hungarians gradually gravitated towards the south of the town, that is, when the houses in the streets around Indiana Avenue came to be owned by Hungarian working families, the need to build a second Hungarian parish church also arose. Our Lady of Hungary parish was founded in 1916 and its church was built in 1935 at the corner of Calvert and Chapin Streets, with a fine big school building and vicarage next to it. The Reformed Church Hungarians in the town also built their attractive but not over-large church, with a parsonage and a separate community hall, Cherry Hall, in which they held weddings, dances and other social functions.

We have mentioned these facts from the century-long history of Hungarians in South Bend because, right up to recent years, the social and cultural life of the immigrant community was organized around the Hungarian churches. In addition, the names of these two churches will preserve the memory of the Hungarians for a long time to come, even when there will scarcely be any residents of Hungarian origin left

in the neighbouring streets. This was the situation in 1984 regarding the church named after Saint Stephen, the first king of Hungary (1000–1038), which has now become the parish church of the Mexicans moving into the area. The largest group of Hungarian worshippers is now concentrated around Our Lady of Hungary parish church and mass in Hungarian is now said only here on Sunday mornings.¹⁴

The social situation and life style of the South Bend Hungarians was determined to a certain extent by the work they did. The first waves of Hungarians, lasting up to the thirties, consisted very largely of poor village people who found jobs in the small American town as factory workers. According to the local oral tradition and a few legends preserved in the „journalist folklore”, the Hungarian immigrants – „boys in the big boots” – found jobs relatively easily since they gained the reputation of working hard and well, and because the foremen were able to recognize them easily by their boots when hiring workers.

Most of the men among the first immigrants in the first decades of the century worked in the Oliver plough factory and in the Studebaker carriage, later car factory. This work was extremely heavy and done under conditions detrimental to the health. The best paid work in the plough factory was that done by the grinders who smoothed the iron parts of the ploughs. A constant stream of cold water flowed onto the iron heated by the grinding and because of the high speed of the grindstones, the workers were drenched by the dirty water. The water mixed with fine stone and iron powder ate its way into the workers' bodies and lungs and they soon fell ill. Those employed there were unable to stand this work for more than half a year and even then they contracted life-long illness (presumably silicosis). A poem was even written about the hard fate of the South Bend grinders (see Berko 1910: 247).

The insurance companies would not provide sickness or life insurance policies for immigrants working in such hard and dangerous jobs. The Hungarians were therefore obliged to organize their own sickness aid and burial associations. The following chapter gives a brief survey of the history of these associations which played an important role in the community life since they provided the framework for social life and organized the community's most important festive events.

2. Community Life of the Hungarian Immigrants

In the first decades the patterns of community life of the American Hungarians were shaped firstly by the religious and secondly by the sickness aid and funeral associations. By the first decade of the century there were 1500 of these associations throughout North America. The South Bend Hungarians formed their first independent sickness aid association in 1889, choosing the name of *Saint Joseph* for it. The membership gradually rose but in the second year „the fractionalism characteristic of the American Hungarians broke out among the members” (Golden Jubilee album... 1932: 50) and another two sickness aid associations were soon formed under the names of *Saint Peter* and *Holy Trinity*.

Although they competed with each other for new members, these associations held a joint picnic in 1896 at which 600 dollars were collected for the construction of

the first Hungarian church, later named Saint Stephen's Church. The years and decades around the turn of the century brought an amazing flowering in the life of the South Bend Hungarians associations and societies were formed one after the other. In 1897, for example, the South Bend Catholics and Reformed Church members formed separate associations. The former founded the *Virgin Mary Sickness Aid and Funeral Benefits* and in 1901 the *South Bend King Saint Stephen Roman Catholic Sickness Aid and Church Association*. The Reformed Church Hungarians set up the *South Bend First Evangelical Reformed Church Men's Sickness Aid Society*. As was the custom in those days, the women were grouped in separate societies and these too were set up for both Catholic and Reformed Church Hungarians (Golden Jubilee Album... 1932).

The *Hungarian Workers' Sickness Aid Society* was formed in 1919 and later merged with the Youth Circle. The workers with communist leanings also had a meeting place in the town, the *Workers' Home*:

„Munkás Otthon, or Workers Home which was the social and organizational headquarters for the radical (some said Communist) Hungarian laborers who left Hungary in 1919 when its leftist government collapsed. This group first met in the Washington Hotel on Scott and South Streets and later had its own building, called Hoffer's Hall in the 1200 block of Colfax Avenue.” (Scherer 1975: 12)

The other important scene of social life was the *Magyar Ház*¹⁵ on Chapin Street, also known as „Hungarian Street”, which was built in 1910 from public donations. The building was used for social gatherings up to 1930 and was the centre of community life of the Hungarian ethnic group in South Bend. Balls were held in the main hall of the Magyar Ház, and the *Amateur Dramatic Circle*, another Hungarian organization, also gave its performances here.

„Theatre has played an important role in the lives of the Hungarians. This began with pageantry and plays performed in connection with church festivals in the old country and developed into a regional enjoyment of plays and operettas. The South Bend Hungarians were enthusiastic enough about Hungarian theatre to want to continue it in the New World. The Hungarian societies, organizations, and churches often put on, or allowed to be produced on their premises, plays, operettas, and musical revue in the Hungarian language. Magyar Ház was the setting for many plays produced by the Hungarian community. The Hungarian young people were the volunteer actors and the productions were performed on Sunday afternoons. Sometimes each play would be performed three times: at Magyar Ház, at St. Stephens and at Our Lady of Hungary. Most were musical melodramas or comedies, with much singing and several soldier characters called Hussars. These productions were lavishly costumed. The scripts were ordered from Hungary. In addition to local Hungarian theatrical companies, traveling Hungarian performers would play at the Magyar Ház – Gypsy orchestras, famous vocalists such as Shari Fedak (Sári Fedák) and Ernest King (Ernő Király) and theatrical troupes. The singers would often perform each number in a dramatic setting, similar to today's night club act. This type of dramatic presentation was immensely popular with South Bend Hungarians.” (Scherer 1975: 25)

The theatre hall of the Magyar Ház was one of the biggest in the town and, as the extract from the study prepared for the Ethnic Heritage Studies Program shows,

such amateur performances were a real social event for the young workers. In the course of the twenties, the different amateur groups merged to form the *South Bend Sickness Aid and Youth Circle* which at the end of 1928 had a membership of close to a thousand" (*City Life* 1928: IX: 51: 19).

The merging of the different societies also meant that the different functions of community life — that is, sickness insurance, sickness aid, burials, cultural, amateur dramatic performances and entertainment, dancing and sports — were concentrated in a single or, more precisely in a few venues. The community life of the young Hungarians was even more concentrated and linked to a single association when in 1934 the Youth Circle merged with the South Bend branch of the *Verhovay Aid Society*. In the course of the mergers — and this can be followed in the change of names — the associations that were originally founded on religious bases gradually lost their religious character and secular functions came to the fore: entertainment and to a certain extent the function of strengthening ethnic identity, precisely through entertainment, by performing plays in Hungarian.

It was the different societies that organized the regular community gatherings too among the South Bend Hungarians. The following chapter presents a few examples of these.

3. Social Rituals

All communities develop social rituals for which the members of the different social groups gather from time to time. As regards their function, these seasonal community reunions held in an urban setting are essentially the same as the folk customs observed in a rural environment in the old peasant societies.

These gatherings function as important social events in the life of the community. As regards their distinctive features, they can be: private or public in nature, they may serve cultural or purely entertainment purposes. These events may be held on an ad hoc bases or they may be repeated at regular intervals, they may be organized annually or only associated with more outstanding anniversaries. An important feature of these social events was whether they could be used to strengthen ethnic identity, whether they featured ethnic symbols and, if so, which of them came to the fore (e.g. costume, dancing, food, etc.). In the following we shall consider a few characteristic social events from the life of the South Bend Hungarians so that in the following chapter we will be able to consider the Verhovay evening in its narrower cultural context.

Let us consider first the private gatherings, the most important of which is the birthday gathering, while the name-day gatherings held in Hungary have lost their importance in America.¹⁶ The most important feature of these evenings was to eat good „Hungarian” food and to revive the tastes of the old country (on the meaning of „Hungarian food” in the context of American life, see Schuchat 1971). An occasion for gatherings of a private nature, combined with work — especially among the more recent arrivals, the 1956 Hungarians — was the winter pig killing, where friends helped each other to process the large quantity of meat and to make the typical Hungarian sausages. It was interesting to see how many photos I found in the photo albums of

Hungarian families recording cheerful pig killings (Hoppál, 1986), indicating the relative importance of this social event.

The old Hungarians, the members of the elder generation, recalled the *pork suppers* traditionally held each year and attracting large numbers (e.g. the supper held in the Reformed Church – cf. *City Life* 1928: No. 45: 3). D. Scherer have the following good description of this too in his study of the South Bend Hungarians:

„The pork suppers, which were held in November, were one of the major Hungarian social events. About a week before the event, two large pigs were slaughtered. The Hungarian women work for a week preparing for the dinner by rendering lard and making blood, garlic and rice sausage. The menu, served family style, consisted of pork chops, sausages and stuffed cabbage. The crowd could number two hundred people and a Gypsy orchestra played music to add to the festivities. Pork suppers are still held at the William Penn Fraternal Association.” (Scherer 1975: 28).

One of the South Bend Hungarians' summer entertainments, held outdoors, generally on a Sunday afternoon was the „Hungarian picnic”. The members of the elder generation in particular warmly remembered these occasions of community togetherness. To quote from one of these recollections:

„The Bakony forest as they called it was really just an old lake; the Hungarians held there entertainment their every summer, with dancing and an orchestra...”

The Hungarians not only adopted the Anglo-saxon „folk custom” of the picnic, which is otherwise entirely unknown among the Hungarian social rites,¹⁷ but they even gave the place a real Hungarian name (the Bakony forest figured in Hungarian folklore as the haunt of outlaws!).

One of the editors of the South Bend Hungarian broadcasts recalled that on 4th July 1939 he organized a „Hungarian day” with the aid of his radio to cover the costs of the broadcast, and as far as he can remember it was the most succesful „Hungarian picnic” since around five thousand people came together in the Shady National Gove at the border of Indiana and Michigan, on the Michigan side because sales of alcohol were not pihibited there.

On the occassion of the outdoor picnics, goulash and Hungarian pastries (e.g. *kifli* and *kalács*) were sold, the young people danced to Gypsy music and it was an excellent opportunity for the organizers to collect money. These gatherings were held up to the early or mid-sixties and it is only in the last decade that they have stopped:

„When we came here there was still another kind of little village out here for a few years that they called „Bakony forest”. That was where the May festivities or, as they say in English, picnic, was held. A May festivity out in the forest... but we went out every year with the children. There was a big stand out there, the musicians were there and they (the young people) danced there...” (F. T. – personal communication)

The most important occasions where the Hungarians could come together to socialize were the balls that gave the young people an opportunity to dance. Among the balls held on many different occasions (e.g. the spirng violet ball, masked balls, New Year's Wve ball), the autumn vintage ball was of particular note. It is not surprising that those belonging to other ethnic groups looked on these balls as a typical Hungarian

folk custom. In the autumn of 1952, for example, there were three vintage balls in South Bend and one description even called them a festival.

„The Harvest Dance or the Grape Harvest Festival is one of the most picturesque traditions which the Hungarians brought with them to South Bend. Usually each church or social organization would have its own dance in October. For a month in advance of the celebration one of the more experienced dancers would teach a group of young adults the intricate steps of the Hungarian dances. Elaborate costumes were made by hand for the event. The wide sleeves of the man's shirt were decorated to match those of his female partner's skirts in band of ribbons in the Hungarian colors – red, white, and green. The girls would wear very full white skirts trimmed in ribbons and red bodices. The boys would wear loose-sleeved shirts, wide-brimmed hats, and either loose white culottes (*gatyá*) or dark britches tucked into high black boots (*csizma*). On the evening of the Harvest Festival, the hall would be decorated with bunches of grapes, apples, and pears strung on wires. There would be an elaborate centerpiece made up of fruit and wine, which would be raffled off at the end of the evening. The costumed young people would perform their fancy dances for the watching adults. The watchers would try to steal the bunches of grapes from the ceiling, and if they were caught by the dancers in the act of theft, they were fined. (Games of this increased the church or society's treasury.) The dancing couple which caught the most thieves won a prize. When the performances were over everyone danced slow and fast *csárdás* to the music of a Gypsy orchestra.” (Scherer 1975 : 27–28.)

The American sociological researcher naturally could not know that the vintage festival, which he regarded as a typical Hungarian tradition, was an entirely new custom among the Hungarians, just like the non-folk costume¹⁸ worn by the dancers. Linda Dégh made a similar observation among the Árpádhon Hungarians and concluded: „The costume, commonly known as *magyar ruha* (Hungarian dress), a characteristic ingredient of emigrant festivities, is non-folk art. It is an important symbol of patriotism...” (Dégh 1977–78: 122.).

Among the special days of national history, the South Bend Hungarians celebrated 15th March, the day commemorating the revolution of 1848. This was observed by the first immigrants and their descendants in the Munkás Otthon, as well as later in the Kossuth Hall and in the new building of the Verhovay Aid Society in the forties and fifties. Eventually, in recent years this event simply disappeared from the community rites.

In 1984 the 1956 refugees commemorated their dead companions in a gathering held in the cemetery on the occasion of Memorial Day and attended by around twenty people (family members and around this number were present). They just combined an official American event with their own, intimate commemoration of their companions with whom they fought in the Second World War. There were also political tones to the commemoration, but it was at the same time also a friendly gathering held within a family framework. In the course of the interviews they said that this had earlier been a full-day gathering, with a barbecue in the garden of the home of one of the Hungarians.

A number of the historic anniversaries were celebrated by the South Bend Hun-

garians. Thus, for example, in 1932 they celebrated the fiftieth anniversary of their settlement, in 1950 the 50th anniversary of the consecration of the Saint Stephen's Church and in 1959 the anniversary of the foundation of the local Verhovay branch. 1982 was the centenary of the arrival of the first Hungarian settlers. These were social events of outstanding importance in the community life of the Hungarians. On all these occasions they not only issued jubilee publications,¹⁹ but also held large celebrations, naturally including a supper and dance. These were the most highly ritualized social events of the community and the following sections give a description and concrete analysis of one such event.

4. A Social Event in the William Penn Association

In the course of my field work, on 28th April 1984 I participated in a social event that was of special significance for the South Bend Hungarians. This was the 75th anniversary of the foundation of the local branch of the William Penn Association — earlier the Verhovay Aid Society. The history of the foundation of the Verhovay goes back to the earliest stage of the American Hungarian about movement. According to the legend, „thirteen simple miners” (Lengyel 1948: 160) founded the first Hungarian sickness aid society in 1886 in Hazleton, Pennsylvania, and this later opened up branch societies throughout the USA.

The South Bend group (Branch No. 132) was formed quite early, in 1909 and soon became one of the town's most highly reputed sickness aid societies. It was particularly strengthened when it merged with the Youth Circle in 1934, as a result of which the Verhovay inherited a fine building in the western part of Indiana Avenue, known among the Hungarians only as Kossuth Hall. This was the venue for the Hungarian celebrations and entertainments in the thirties.

Since the merger approximately doubled the membership, the old building proved to be too small and the leadership decided on the construction of a larger Verhovay centre. The new building was completed in 1938 and has since been the venue for the most important Hungarian social gatherings and festive events.

In 1955 the national Verhovay organization merged with another Hungarian sickness aid society, the *Rákóczi Aid Association* and after this merger it adopted the name of William Penn Association. The Verhovay that was originally under exclusively Hungarian leadership, was joined by a number of smaller Hungarian and then a few German and other sickness aid societies so that it is now one of the most renowned workers' insurance companies with assets of close to a hundred million and a membership of hundreds of thousands. In South Bend, in the diamond jubilee year, this insurance society had three thousand registered members, most of them workers. At all events the increased national prestige and the constantly growing confidence that accompanies the local expansion of membership have had the result that this is now practically the only society in South Bend whose festive occasions are still capable of mobilizing and bringing together the local Hungarians.

The participants in the jubilee banquet included the members of the oldest generation who had arrived with the first immigrants, their children and grandchildren.

There were only a few representatives of the second group of South Bend Hungarians who arrived after 1945²⁰, while the 1956 group was present in large numbers. Because of their identical social background and in many cases family ties (for they often originated from the same village), the members of these two groups – the earliest and the most recent wave of immigration – understood each other better. The DPs who represented the former ruling middle class were unable to find a common wavelength with these two groups. Despite this, a few of their representatives took an active part in the work of the organizing committee for the jubilee banquet, such as Msgr. E. Peterson-Péterfy, who aptly defined one of the goals of the Verhovay society in the small summary of the association's local history, namely, to support the cultivation of Hungarian culture among workers living far from their homeland, and help them to know their ethnic roots. To quote from the leaflet published for the jubilee banquet:

„Like other ethnic, the Hungarians of the second and third generation are also eager to seek their roots. They are going back in the past, even back to the old country from where their ancestors came, to find out who they were and what they accomplished. We can say with certainty that they will discover many values that otherwise might have been forgotten. History will reveal that they can be proud of their accomplishments of their fathers in all these years, and the rich cultural heritage of the ancestral country will enrich their lives. The purpose of the William Penn Association is as stated in its by-laws (Sect. 3.d.): To retain, promote and foster in the United States of America Hungarian culture and heritage as established by the Founding Fathers of the Association.” (Peterson 1984: 33)

On all such occasions – as they explained in the course of the interviews – an organizing committee is formed. On this occasion they met on 23rd April 1984²¹ to discuss the details of the evening and set the preparations in motion. An important part of this work was that the *Diamond Jubilee Committee* split up into a number of working groups. The groups entrusted with specific tasks were as follows: reception-hospitality, program, publicity-souvenir program, tickets, decoration, cuisine, chairpersons of serving, and refreshments. These committees were responsible for the smooth organization of the entire evening, from the sale of tickets to the serving of refreshments. It should be noted that it was almost exclusively the old Hungarians (and their children, and even grandchildren) who took part in the work of cooking and serving.

Among the working committees, a particularly important role was played by the one in charge of compiling and printing the souvenir program. It can be said to be traditional among the American Hungarians to issue albums in honour of the more important anniversaries presenting the history of the event to be celebrated. Decades later, such publications – jubilee albums – become important historic documents and it can be said that (together with the local newspapers), they are one of the characteristic, but somewhat neglected, sources on the history of the American Hungarians. Thus, for example, the list of members of the organizing committee and the composition of the subcommittees precisely indicates, on the one hand, who are the active members of the community, and on the other hand, where they stand in the social hierarchy. In other words, since the work done in the interest of the community and

for the organization of the event is trichtly unpaid and voluntary, these long lists are excellent sources for determining the personal composition of the small groups that ensure the functioning of the social structure of the community.

If we compare the anniversary publications issued by the South Bend Hungarians, we find that their structure — with the different materials, parts, communications and advertisements — are more or less constant. They begin, for example, with letters of greetings (e.g. from the mayor and other notabilities), while the program and the menu found in the centre of the publication. If we compare the pgoram for the Diamond Jubilee and the 1982 Centennial Banquet (see Table 1), we can see how ritualized and formal is the structure of the festive event.

An interesting feature is that recently a brief expression of thanks has appeared in these publications which, in essence and unconsciously, expresses the function of these publications. And it does so on several levels at once: the pre-printed program and menu serves as preliminary information, on the evening of the celebration, it serves as a gift on the spot and later it serves as a souvenir. These publications, as documents prepared for the future, contain the names of the „unsung heroes” of fraternal self-sacrifice. Let us quote the words of the chairman of the organizing committee:

„THANKS TO ALL...”

„This Diamond Jubilee book has been compiled to keep alive the memories of years gone by. As you find many names printed here „remember the unsung heroes” of the past. Their spirit of unselfish love and dedication to fraternalism should never be forgotten and gratefully remembered.

In the same small and modest way we want also to say „thank you” to all of you, the members of the various committees, who worked so hard, our Patrons and contributors who helped us in many ways.

Thanks to all of you who responded to our invitation and came to celebrate with us and share our joy.

We hope that this souvenir will be not only a relic from the past, but an inspiring document for the future.” (Diamond Jubilee 1984: 20)

This small text contains the message of the whole festive event: the linking of past and present, that is, the celebration of the community by being and eating together, as well as the orientation towards the future of the American attitude to life (Dundes 1980: 69–85.)

Apart from the preparation of the publication, the decoration of the hall and the preparation of the food involved the most work in the course of the preparations. While an enormous quantity of sausage was prepared in the kitchen, a few women and men arranged and laid the tables. They knew from the number of tickets sold that they could expect 150–300 persons so they arranged the large hall accordingly (see Table 2). There was a separate table in front of the stage for the guests of honour (speakers’ table), with a large space in front of it for dancing and tables beside the wall on both sides (set for ten and twenty persons).

A copy of the small *Diamond Jubilee* booklet went with each setting and care was taken to place the serviettes in successive order of red, white and green. A ribbon in Hungarian colours was also hung from the side of the table covered with a white colours. Ribbons in the three colours were hung along the walls and on arrival everyone

Program
Star Spangled Banner
Mrs. Helen Wituski

Invocation
Rev. Msgr. John S. Sabo, P. A.

The Dinner Hour

Welcome
Frank J. Wukovits, Sr.
Resident Branch 132

Toastmaster
Frank J. Wukovits, Jr.

Greetings
Honorable Roger O. Parent
Mayor of South Bend, Indiana

Hungarian Folk Songs
Mrs. Irene Lovah

Remarks
Peter J. Nemeth
St. Joseph County Probate Court Judge

Hungarian Folk Songs
Mrs. Irene Lovak

Principal Address
John Sabo
National President William Penn
Association

Introduction of Guests at the Speakers
Table and Visiting Representatives
by Msgr. Elmer G. Peterson

Benediction
Rev. Thomas J. Lemos C.S.C.

Isten Áldd Meg A Magyar

PROGRAM

STAR SPANGLED BANNER
 Mrs. Mary Schaar

INVOCATION
 Most Reverend Bishop Joseph R.
 Crowley D. D.

THE DINNER HOUR

WELCOME BY CHAIRMAN
 Frank J. Wukovits, Jr.

GREETINGS
 HONORABLE ROGER PARENT
 MAYOR OF SOUTH BEND, INDIANA

HUNGARIAN FOLK SONGS
 Andrew Vince

ADDRESS
 ELMER CHARLES
 National President, William Penn
 Association

HUNGARIAN FOLK SONGS
 Andrew Vince

ADDRESS
 ELMER VARGO
 Vice-President And Secretary Of
 Hungarian Reformed Federation

Introduction Of Guests At The Speakers
 Table And Visiting Representatives
 By Msgr. Elmer G. Peterson

BENEDICTION
 REVEREND KALMAN CSIA

ISTEN ÁLLD MEG A MAGYART

Table 1.

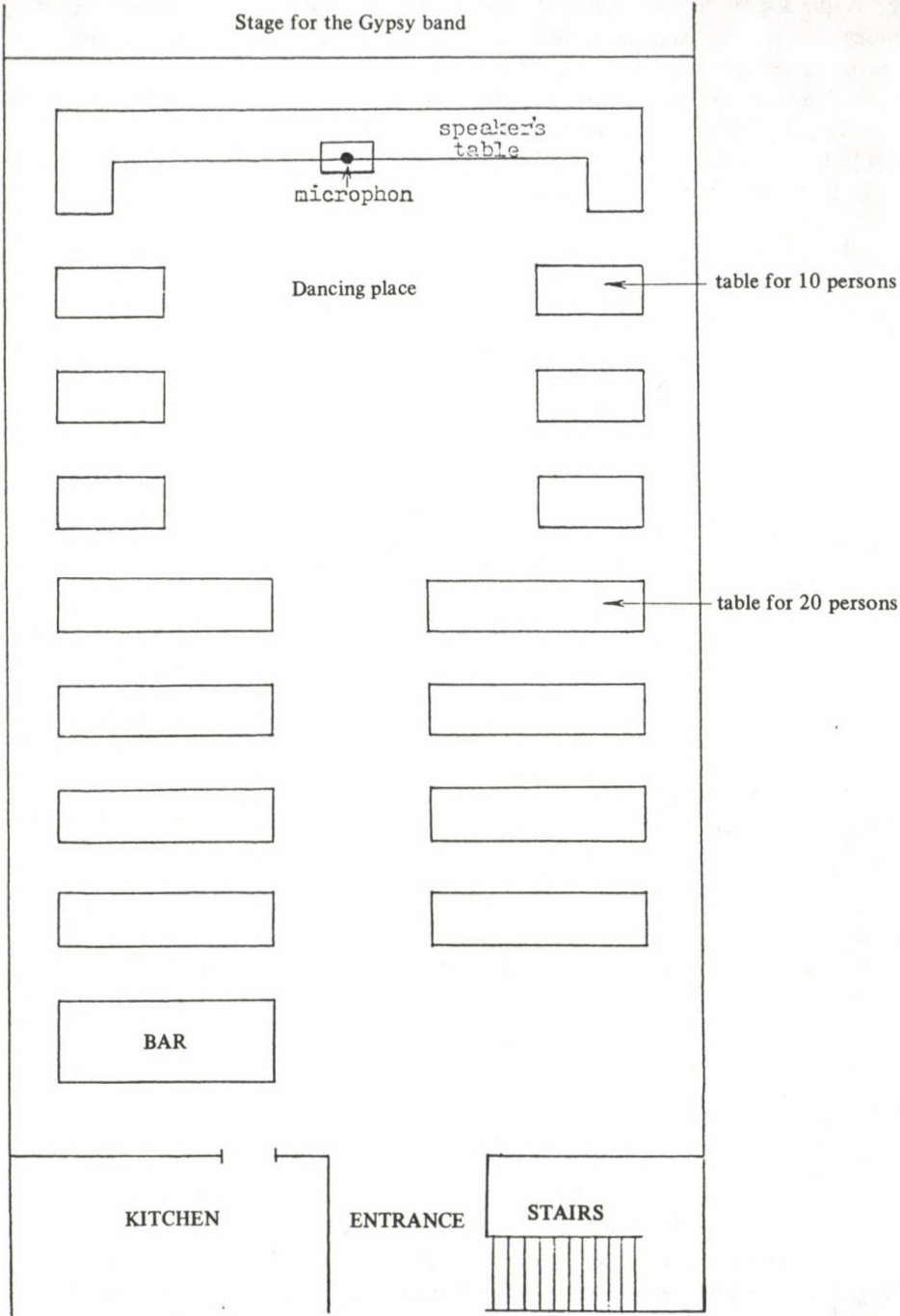


Table 2.

received a rosette in the national colours, a narrow ribbon pinned together in an X, to indicate that the person belonged to the community. In this way the national colours became an identifying symbol, the symbol of the festive event.

The festive programme began with the singing of the American anthem, then the Reverend John Sabo said a short greeting in English and grace. Then the meal began and lasted for approximately one hour. The official commemorative speeches did not begin until a few minutes after eight. It is interesting to note that the meal was served before the celebration. With one exception, the speakers all spoke in English, and in recent years the publications have also all been in English. The first speech was made by Frank Wukovits, who gave the welcoming address in English and then switched to Hungarian. Below we quote both texts in full:

„Welcome to all of you who came to celebrate with us the 75th Anniversary. It is like a Birthday Party – William Penn Branch 132 is 75 years old, but I would say rather it is 75 years young. Witness to it is this large gathering.

It is true that 75 years is a long time, many Hungarian Societies, Clubs, Organizations started but they all vanished. William Penn Branch 132 is still here because it served and worked for the benefit of the Hungarians. I have been here for 44 years I myself and can best testify to the fact that never was anyone refused who came for help, be it shelter, clothing, medical, political assistance with securing citizenship or employment. With great joy we welcome our friends, national officers and members of the Board of Directors of the William Penn Association. Thank God for such good friends. It is so good to see you all here. The strength and vitality of our Association is clear as we meet them and welcome them to our great birthday party. It's great comfort to know that we have friends, brothers and sisters who support us. Let us remember all those who are not here, but made this 75th anniversary possible. Many names come to my mind and many names have been printed in our Souvenir Book. Special pages are printed in memory of our members, officers of the branch, who went ahead of us into Eternity. It's a moving gesture on the part of their sons or daughters who wanted their names to be recorded and their outstanding accomplishments remembered. We pay tribute to them as we remember the past.

I also want to express my sincere thanks and appreciation to all who worked and contributed to the success of this great anniversary celebration. There are too many names to be mentioned, however, you will find them in the Souvenir Book. Thanks to all and each one.

With your kind permission I would like to say a few words in Hungarian.

Kedves Magyar Testvéreim! – Vendégeinket először angol nyelven üdvözöltem, de most magyarul is szeretnék néhány szót szólani. Nem azért teszem ezt, mintha nem értették volna meg az angol beszédet, és nem akarom ismételni, amit mondtam. Teszem ezt azért, mert a magyar szó olyan sok tagunknak, vendégünknek az anyanyelve. Az édesanya beszéde pedig szívből jön és szívhez szól. A magyar nyelv legyen számunkra mindig a szeretet nyelve. Ez a hetvenöt éves jubileumi ünnepség legyen a szeretet, a testvérség szeretet ünnepe. A William Penn 132-ik fiókját a magyarság-szeretet hozta létre és tartotta fenn ezen a hosszú idő alatt. Ezzel a szeretettel köszöntöm mindnyájukat. Érezzék jól magukat, hiszen otthon vannak, a magyarság otthonában. A mai estén ennek örültünk és arra kérjük a jó Istent, hogy ez a szeretet tartson meg minket még hosszú éveken át.

As I mentioned that this is like a Birthday Party, and our Branch 132 is 75 years young. We look forward to the coming decades!”

At first sight at a Hungarian surprising that the official speech at a Hungarian social event is made in English and only partly in Hungarian, but in the context of American life this is natural and at the same time indicates the tendency for the use of the Hungarian language to sooner or later become secondary for the immigrants.

But language is only one of the cultural codes or languages used on such occasions, for it is precisely the variety of codes that is the most characteristic feature of such social events. In addition to the pluricodality (Hoppál 1979), such events are characterized by simultaneity in the use of the different codes. Besides the already mentioned spatial arrangement, that is, the code of proximity and the two language codes (English and Hungarian), the special language of food (code culinaire) was also used in the course of the evening. In addition, there were the codes of music, dance and singing as cultural languages, in which the „Hungarian” nature of the gathering can be expressed in an adequate manner. These different types of cultural codes are discussed separately in the following sections and the purpose of their analytical description is to enable us to recognize and identify the symbols that the community (or only some of its members) interpret as symbols of their ethnic identity. In this way I wish to learn something about the mechanism of the use or the creation of the symbol, particularly since we do not have detailed descriptions of „customs” of this type.

The further speeches and greetings of the official programme followed in rapid succession in barely half an hour. They were also all made in English and were pronounced by the mayor of the town, by the member of the local Hungarian community bearing the highest public office, Peter J. Nemeth, probate court judge, and John Sabo, national president of the William Penn Association. Between the speeches, „Hungarian” folk songs were sung by a woman who had recently come out to America and who also led the singing at mass in Hungarian on Sundays in the Church of Our Lady of Hungary. The program ended with a prayer (led by the parish priest of Saint Stephen's Church) and the singing of the Hungarian hymn. It can be observed that the singing together of a hymn and a prayer at the beginning and end of the celebrations are a recurring structural element of such events. It is also characteristic that the meal lasts longer than the festive program. The latter can be interpreted as a commemorative act. It was a parallel motif in the important role of the local Hungarians in the life of the small town (Detzler 1959), and they noted with pride that for a century the Hungarians and their descendants have been contributing with their diligent work to the development of the town.

Let us consider first of all the dishes since it could be seen from observations at the event and the summing up of the opinions of the participants that this was the most important part of the gathering. The menu listed the following foods:

Hungarians breaded chicken

Tarhonya..... Gravy

Home-made sausage and hurka

Apple rings, peas and carrots

Lettuce salad

Bread and butter

Hungarian pastry

Coffee

The „Hungarian breaded chicken” differed only in name from the Kentucky Fried Chicken found throughout the United States, but the tarhonya flavoured with gravy that was served as a garnishing represented a special, non-American flavour. The hurka and sausage had actually been prepared on the spot on the previous days and

baked in the kitchen in the building. The steamed apple rings, peas and carrots served with the meat were typically American garnishings, not to mention the bread and butter, reflecting the influence of German ethnic meals. It is interesting that the stuffed cabbage frequently mentioned by informers recalling similar suppers did not figure on the menu this time, although it is true that this dish, together with the Hungarian goulash soup, was the most successful part of the *Ethnic Festival* held on the American national day (4th July) on the previous weekend. However, the more strongly spiced stews (chicken *paprikás* and veal *pörkölt*) have now retreated to the private sphere of ethnic cuisine and hospitality (cf. Schuchat 1971).

We found that ethnic dishes are one of the few things that hold the communities together for a very long time. It is not by chance that even decades later they still remember the flavours of the accustomed foods and the way they are prepared; this is the case even for people who have almost entirely broken away from the narrower ethnic community. Family gatherings in particular or the invitation of close friends provided an opportunity among the immigrants for the preparation of traditional (ethnic) dishes. The regularly held Hungarian evenings, the dances, the harvest ball and especially the pork suppers clearly show that the menu of Hungarian dishes was one of the main attractions of such social events. There may have been two reasons for this: on the one hand, the shared consumption of traditional foods or dishes believed to be Hungarian have every member of the group the feeling of taking part in the traditions (and in this way helped to strengthen the bonds of community feeling), and on the other hand, for outsiders (persons having a different ethnic background) they were symbols of identification. The sausage flavoured with red pepper, the spicy *hurka* and other dishes, especially stew and goulash became stereotypes representing the Hungarians. What is important in this cultural process is that the Hungarian immigrants themselves accepted these stereotypes and even brought the dishes closer to the American norms, that is, they prepared the stew with less red pepper, the paprika chicken became breaded chicken, and so on. In other words, in the course of simplification the thing becomes an ethnic symbol. M. Schuchat reached the same conclusion from a comparison of the eating customs of Hungarians in Hungary and America:

„Food practices join and intertwine to become one of the most accessible and still one of the most evocative symbols of tradition. Food practices demonstrate, also, the changing forms of ethnicity from the limitations of localism to a deliberate choice of patterns of remembering and sharing. Practitioners of ethnic cookery have developed substitutes or significant modifications, which are acceptable because the use of the food so presented is symbolic. Therefore one does not have to be authentic to be ethnic.” (Schuchat 1971: 147)

Objects in a culture also act as a signifying system (Barthes 1968: 29), and one of the very important and above all frequent forms of traditionalizing is achieved precisely with the aid of objects. In the course of the fieldwork I collected very rich material on the interior (material) world of the immigrants' homes because I was curious to know what objects they use to decorate their homes, and which of these has or could have a content that could be a symbol of ethnic awareness.

Objects in fact are capable of expressing the message of ethnic identity, and the most striking of these is costume. It is well known in the ethnosemiotic literature that

„folk costume” in its details and as a whole is a collection of symbols rich in meaning. Traditional folk costume in particular was a series of symbols organized in a manner similar to language (Bogatyrev 1971). It thus becomes understandable that right from the beginning the first Hungarian settlers were identified by outsiders precisely by their typical boots, that is, the costume carried the code of the symbols of belonging to the group. Later Hungarian dance groups performed at the harvest balls, from the thirties right up to the end of the sixties, wearing a very characteristic, colourful pseudo-folk costume.

This costume or, more precisely, its female variant, became accepted evening dress at the Hungarian balls. We saw photos in a number of American Hungarian papers where the ladies were resplendent in this red, white and green „folk costume” dress. The tricolour ribbon runs all around the hem of the skirt and down the wide sleeves of the men’s shirts. The presumed original of this costume image can be found in the Pearly Bouquete movement and in the films made in the forties that the American-Hungarians could also see (e.g. Márton Keleti: *Borcsa in Amercia*), and in which precisely such costumes figured. The role of films as image-making media is well known among American Hungarians as „magyar ruha” (Hungarian dress) and it became a characteristic material adjunct of the immigrant festivals and other festive social events, and although it has little in common with genuine folk art, it nevertheless became a symbol of patriotism, as the external acceptance of Hungarian identity (Dégh 1979:3).

At the Verhovay evening that we saw, such a dress was worn only by a single middle-aged woman, the wife of a 1956 Hungarian, and what had originally been a short skirt was now transformed Hungarian folk songs wore a dress covered with embroidered motifs of a folk art nature which she said she had done herself. Thus, such very manifest acceptance of ethnic identity has by now been forced almost entirely into the background. The young people who in the past were the proud members of the Harvest Dance Group are no longer able to identify with the traditions of the preceding generations.

One of the very important features of the Hungarian gatherings was the *music*. And in keeping with the social and cultural background of the earlier immigrants, this was Gypsy music. South Bend reports from the first half of the century mention that there were a numbers of Hungarian Gypsy orchestras in the town. The most famous in the twenties was the orchestra of József Bangó and later his sons, Bill and Joe, provided the music when they were invited for family and larger social gatherings. Naturally, the local musicians did not serve exclusively the Hungarians, but also had to learn the music of other ethnic groups. Two of my informers spoke about this:

„There used to be a Vargyas orchestra here; they could play Hungarian and Polish songs. They played at our wedding too.”

The Gypsy orchestras generally consisted of a solo violin, a string bass, a bass and, perhaps the most important in the eyes of the American Hungarians, a *cimbalom* (cymbellum). The latter gave the rhythm and at the same time the player also had a chance to display virtuosity.

For the William Penn anniversary evening too, as was the custom, an orchestra was hired from Chicago, Béla Ziggy’s orchestra, which had already played in the Verhovay centre a number of times. At the beginning the evening was still very quiet, and

they only had to accompany the „folk song” singer, Mrs. Lovák and play so-called „*hallgató music*” during the meal. Later, however, when the dancing began (from 8.30 p.m.) it turned out that the orchestra could not really play Hungarian music. What they play is not Gypsy music²² at all: instead of a zither-player, they brought a blind pianist who played salon music, jazz and dance music, hits of the fifties and sixties rather than Hungarian songs. The singing bass player did not sing a single song in Hungarian. So it is not surprising that the guests were deeply disappointed and a number of them told me, as a stranger, how ashamed they were that there was nothing Hungarian about the music.

The violinist tried to save the situation and sometimes played a duet with the string bass, but despite the amplification, the noise in the hall drowned out their playing. This was the end of the South Bend Gypsy music. As the organizer of the evening declared:

Question: What was the situation with the orchestra?

F. W.: „That Gypsy cheated me. I have known him for more than 50 years, when he was still a young man. I even remember there was a hotel in the town known as the Oliver, we first met there. He was always honest with me. This was the first time he has cheated me. He didn't bring the orchestra he was hired to bring! He won't come any more, that's for sure. In the first place there should have been a *cimbalom* player — and there was no *cimbalom*. But the bass player, for example, who shouted there, didn't even know Hungarian.”

So it is understandable that as soon as the orchestra stopped playing, the members of accompany at one of the tables immediately began to sing Hungarian songs. They sang, with interruptions, between the playing, for almost an hour and a half for their own pleasure. The people at that table, with the exception of one couple (who were the American-born children of earlier immigrants) were all 1956 Hungarians. The songs were mainly Hungarian popular songs (including many of the songs of Ernő Király that had been issued on records in the USA), extracts from operettas, and a few couplets, but there were no real folk songs, and a very few new-style songs (on the subject of the knowledge of folk songs among American Hungarians, see Ware 1916, and Erdély 1964, 1968, 1978).

It was interesting to note that when recalling songs, it was the rhythm that they remembered first, then the text and last of all the tune. The mime and gestures accompanying the song were perfect, although this could not always be said of the intonation and the singing.

There were no other groups singing in the hall, but people came over from other tables to the table where the 1956 group sat. It should be noted that it is a regular Sunday pastime and Sunday rite of the South Bend Hungarians to listen together to the Hungarian-language radio broadcasts lasting an hour in the morning and an hour in the afternoon. Most of the programme consists of Hungarian popular songs (and a few folk songs), which perhaps explains why they themselves sang in place of the bad music, because they were still able to sing together.

There was very little festive mood and not many people danced, generally only 10–30 couples out of more than two hundred and fifty people present. Around half past ten there was a *csárdás* lasting around ten minutes, that began with a slow tempo

and then continued with a steadily faster beat. Some danced in couples – I identified a few married couples – but there was also a group of 30–40-year-old women who danced a round *csárdás*. A little further away there was also a group of very young girls who had earlier helped with the serving, who danced together or jumped to the beat of the music.

„It is clear then, why there are no indigenous peasant dances in the dance repertoire of the immigrant community, and only fragments and romanticized dance tradition could survive. Those middle and upper classes, who were in large ignorant about the traditions of the lower classes, only fostered their own ideology of what „Hungary” and „Hungarian” is all about. A few spicy dishes, the tricolored costume, the eternal Gypsy music and the simplified or „middle-classish” *csárdás*, were substantial symbols for expressing their Hungarianism. This, in turn, supplied the immigrant community with a unified and homogeneous value standard through which „we” and „they”, and Magyar and American could have been separated and maintained as such. This idea proved to be vital, for it has served almost five generations of Hungarian immigrant.” (Kürti 1981: 11).

The most important characteristic of the *csárdás* for the dancers was that they stamped their feet vigorously. The dancing of the *csárdás* and the whole evening ended around quarter to eleven.

It was interesting to note that in the course of the interviews, a number of people mentioned and showed old photographs of the time when they themselves were members of the Harvest Dance Groups in the forties and fifties and they sincerely believed that folk singing and dancing meant for them their ties to Hungarian culture, that is, to the heritage of their grandparents. These young South Bend people were all, without exception, second and third generation Hungarians who had been born in America. They did not fully appreciate that, for example, they were adopting a romanticized dance tradition, a simplified *csárdás* and a „middle class” system of values, to which the sweet and sad melancholy of the Gypsy music and the costume decorated with the national colours of red, white and green, were well suited.

All these together (with the spicy, red pepper and peppery dishes), as a homogeneous group of symbols, served to distinguish the American Hungarians from other ethnic groups. At the Verhovay evening neither the dances, nor the Gypsy music, nor the costumes, nor the language were really Hungarian any longer and the memory of an earlier, fuller cultural „language use” could be found only in traces. It could be said that the food and the singing remained at the level of wider community use.

IV. CONTRASTIVE CONCLUSIONS

It is interesting to note that in the fifties, when the slogan of internationalism was in fashion in the socialist countries of Eastern Europe and the Soviet Union (that is, a supranational ideology aimed at blending them all together prevailed), at the same time a similar attitude was also predominant as regards the future of the ethnic minorities in the United States. But the great „melting pot” did not really work and this

became clear by the second half of the sixties when the self-awareness of the different ethnic groups grew stronger. It became obvious that these groups had preserved not only their language and separate religious identity for decades after their arrival in their new country, but also their customs, festive occasions and, above all, their eating habits. The cultural difference and resistance to assimilation was particularly striking among those born in Oriental cultures (Chinese, Japanese) and their descendants.

The problem of the awakening of ethnic awareness is not a phenomenon restricted to America, but is also found elsewhere in the world. There can be no doubt that „ethnitude” is such a strong driving force that some observers now speak of an „ethnic imperative” that is, that everyone must belong to an ethnic community. However, it is interesting — and this is the new insight in this research — that the expression of ethnic identity has shifted to the symbolic sphere of the culture. The choice of symbols, the selection of certain aspects of traditions is always the result of a conscious selection.

Let us consider more closely the concept of symbolic ethnicity (Gans 1979). While earlier researchers described ethnic awareness as being a behaviour from specifically characteristic of the „working class”, in the past decade — with increasing emphasis from the seventies — it could be observed rather among the „intelligentsia”. It is at all events interesting that, although it was in part the peaceful white equivalent of the militant (black and Indian) movements, the awakening of ethnic self-awareness took place much rather in the field of culture, at the level of literacy, festive occasions, festivals and social gatherings, than in the field of struggle against economic and social oppression. This phenomenon can be attributed to a number of causes. One, obviously of an economic nature, is that the ethnic nature of the labour movements in the pre-war decades has disappeared in recent decades. With the disintegration of what had earlier been districts with almost wholly ethnic populations, that is, with the upward mobility of white ethnic groups in the social hierarchy, the pressing economic problems have disappeared and with the increase in mixed marriages, the shift to the suburb, the previous natural bonds (such as proximity of residence, a common church, frequent use of the language) of ethnic ties have grown looser. These processes of change characterized the Hungarian community of South Bend, Indiana. It is a natural human reaction that the individual, deprived of the everyday security of community existence, shifted the sense of belonging to the community from the everyday sphere to the festive sphere, precisely because he felt its loss so keenly. This strategy could be found among the American Hungarians, just as among the peasants of Pusztafalu in Hungary.

This requires well selected symbols, ethnic symbols that make the emotions, as it were, visible. The ethnic identity manifested by the symbols is not a social stigma, but the source of a new kind of pride. This offers minorities the possibility of preserving their ethnic traditions within multi-ethnic states. In this way the symbols and the objects, memories and collections endowed with symbolism adjust to the possibilities given by (or imposed on) the industrial society. At this level the cultivation of ethnic feelings does not even require real community life, it is sufficient to come together only occasionally, for festive occasions (Strickon 1984: 36). Moreover, it is sufficient to preserve only a few elements of the culture of the former homeland for the old

traditions to gain meaning as symbols in the new, foreign cultural environment, reproducing their meaning as it were.

And here the emphasis is placed on the concept of reproduction which provides as perspective for the continuity of traditionalizing, whereas earlier, by overemphasizing the predominance of the new elements, inevitable assimilation was predicted, as European ethnology predicted the disappearance of the peasantry.

Thus, the reproduction of ethnic self-awareness does not occur at the social level or in the economic field either, but in the form of intellectually experienced symbolical behaviour patterns, as Alan Jabbour noted, through „creative evolution of traditional symbolic forms” (Jabbour 1981: 4). This is particularly characteristic of members of the second and even more of the third generation, and a great part of the Hungarians in America today belong in this group. It is highly probable that this emotionally experienced ethnic allegiance will continue to exist for a long while in this symbolic form. It is sufficient to have a few institutions and a few creative participants for the self-awareness of the ethnic minorities to be revived from time to time. In my opinion, ethnicity is one of the dialectic forms of the internal self-movement of culture, a phenomenon that, in the final analysis, is festive behaviour. Both the peasants of Pusztafalu and the South Bend workers experienced the social gatherings analysed here as festive occasions and events requiring special behaviour. From this angle, tradition can be interpreted as the community's collective memory with the aid of which the individual understands the past, in the present and plans the future.

After outlining the characteristic features of Hungarian and American traditionalizing, I see very little methodological grounds for comparison; it would appear more fruitful to contrast the differences. One thing is certain, and it is quite considerable as a starting point: the mechanism for the preservation of the awareness of ethnic identity still function in both communities in both everyday life and on festive occasions.

Others have also emphasized the methodological difficulties in comparing societies that are culturally remote from each other:

„The comparison of two peoples, two societies or even of two small settlements is a complex operation and requires great methodological caution. Things can only be compared with scientific effectiveness if they can be „measured” by the same standard at some level. It is not necessary therefore that the phenomena to be compared should be precisely the same, but that we must be able to judge them by the same standard. The standard itself, in social sciences, is generally not quantitative but qualitative.” (Sozan 1985: 9)

One of the methods of comparing qualities is characterization by distinguishing features, that is, the contrastive comparison of qualities. We shall attempt this now by regarding the main functions of the social rites and the distinctive features of the events. Their presence or absence is striking in conjunction with each event. It can be seen from the table that the Verhovay evening has the most positive features, making it a veritable condensation of functions that are important for ethnicity and serve to make it function (Table 3).

Function	Event	birth-day party	pork supper	Hungarian picnic	Harvest dance	New Year's Eve ball	March 15th	Memorial Day	Verhovay anniversary	Pusztafalu
private		+	-	-	-	-	-	-	-	-
public		-	+	+	+	+	+	+	+	+
religious		-	-	-	-	-	+	-	-	-
political		-	-	-	-	-	+	+	+	-
historical		-	-	+	-	-	+	+	+	-
annual		+	+	+	+	+	+	+	+	-
cultural		-	+	+	+	-	-	-	+	+
entertainment		+	+	+	+	+	-	-	+	+
ethnic food		+	+	+	+	-	-	-	+	+
music		-	-	+	+	+	-	-	+	+
singing		+	+	+	+	-	+	-	+	+
Hungarian dancing		-	-	+	+	-	-	-	+	+
ethnic costume		-	-	+	+	-	+	-	+	+

In the five bottom lines of the Table we have shown that five cultural codes take part most frequently in the symbolical communication of ethnicity on the occasion of the different social events. We found that food, music and singing, dancing and costumes are the cultural „languages” best suited to expressing ethnic apartness (uniqueness), or more precisely, in the Hungarian village they are used to expressing local identity and in the USA to express ethnic identity.

There is not such a big difference as regards the means for both communities make use primarily of dishes, (folk) costume, music and dancing as the principal form of expression of traditionalizing. Naturally, since the cultural environment is different the place and role of the individual „cultural languages” differs for the two groups. It is not so much the conscious preservation of culture and traditions as the use of certain elements from time to time.

If we examine the two fieldwork sites more closely we find that in Pusztafalu folk costume is now used only for performances, while in South Bend the pseudofolk costume has become festive evening dress. While dishes still have local characteristics in some regions of Hungary today, their importance cannot be compared to the role they play in the life of Hungarians in the small American town. For Hungarian dishes play an important distinguishing role among the immigrants (despite the fact that their flavours have lost a great deal of their original strength!). In both places music and singing are important factors in strengthening the cohesion of the community. The same can be said of the dance although it must be noted that in both places it is only produced from the cultural repertoire on festive occasions and it is to be anticipated on festive occasions and it is to be anticipated that in the near future the younger generations will completely forget the old „Hungarian” dances.

It can be asked at this point whether the group of phenomena presented here belong in the category of traditionalizing or, precisely the contrary, of the transforma-

tion of tradition. If, for example, we consider the American Hungarian „folk costume”, the „magyar ruha”, it is immediately apparent that it reached the Harvest Dance Groups from the stage of popular folk plays, and from there was adopted as evening dress. Considering its widespread occurrence, it is almost incredible how popular it has been from the very start right up to the present.

Or if we consider the food: the flavours are becoming homogenized, losing their strength and growing closer to American taste. But it would appear that the essence of the thing is not the taste of the food but the performance of the rite of social togetherness, the ritual performance (Goffman 1959: 32). It is not the quality of the food that counts, but its identity and distribution. It is the fact of eating together that carries the important meaning; the communion has symbolical meaning. Description similar to the above on social events of this kind show what general structure and what combinations of codes go to make up a well-formed evening. Our table shows the general structure of a social ritual among American Hungarians.

It can also be seen that the community successfully uses such social gatherings for the manipulation of individual and ethnic identity and, quite simply, for its maintenance. In addition to those already mentioned, dancing and singing together, conversation and the telling of jokes are stress-reducing folk practices well known to folklore researchers, that promote the emotional equilibrium of the individual (El-Shamy 1979: 13).

The individual's response to the stress caused by the fact of belonging to an ethnic minority, is a strategy of assimilation that uses every means in an attempt to create a positive minority identity. He achieves this, among other things, by taking part in the different activities – in club life, festivals, parades, dances, picnics and in making donations (Strickon 1984: 36, and 54). The ideal would be to succeed in creating a universe crowded full of unique ethnic symbols; paraphrasing the title of the Berger-Luckman work, this process could perhaps be called the *symbolic construction of ethnic reality* (Berger-Luckman 1967). It is an important aspect of social rites that they are repeated at regular intervals and it is this repetition that makes it possible for the community to reproduce the ethnic symbols that are important for it. And here it is the repetition that is important rather than the nature of the event: participation in the supper is more important than the quality of the food (I heard this excuse many times during the supper), the social dancing is the important thing in the dance, it is not the song or the text that is important in the singing but the fact of singing together and in the money-raising it is the gesture of giving and the contribution, the nostalgic feeling of strengthening the ethnic bonds that are important. All these factors together explain the participation in such activity. In reality, it is the being-there (Dasein) that is important and not the Hungarianizing, the presence is important, not the nature of the presence, the dancing and not dancing in the correct way for it is only in this way that we can understand how individual codes of the American Hungarians break away from the festive events and become impoverished. The situation is the same in the small peasant village in the Zemplén Mountains. This is particularly true for those which sharply distinguish people (for example, costume, the order of seating and, in this connection, the social situation and use of language). In contrast, the food code, singing and dancing have lost nothing – or very little – of their strength,

because these offer readily and equally „distributable” texts for the individual, that is, everyone can take equal enjoyment in the course of the festive ritual at the festive event. The symbolic equality is to a certain extent achieved with the *being-there* and it is the act of being in the community that gives meaning to the holding of such social events.

NOTES

I am greatly indebted to IREX and ACLS have made this study possible and creating an atmosphere conducive to reflection and study. I am also indebted to Inta Gale Carpenter and Ricardas Vidutis for their help during field research. My greatest debts are to my friends and informants in South Bend, Ind. for their comments and conversations that clarified and encouraged.

1. „Pusztafalu – 1979”. Directed by István SZAKÁLY. Magyar Televízió. (Black and white, 16 mm). Scientific consultant: M. HOPPÁL (ethnography).
2. 1970 Census of Population. Vol. L. Part 16: 610. Precisely 5,348 persons declared themselves to be of Hungarian mother tongue.
3. Members of the Relief Committee: prof. Steven Kertész, J. W. Nyikos, Msgr. John S. Sabo, Msgr. Elemer Peterson, István Kalabányi, Júlia Lukács, Ede Bruckner, József Auer, Lajos Királdi and Frank Wukovits. A photograph of the aid parcels collected can be seen in a jubilee album – an 50th Anniversary of the William Penn Fraternal Association, Branch 132–V. South Bend, 1969 (pages not numbered!).
4. Kriston Vizi 1981: 339: „Many generations ago the need for grain for bread had already led to the creation of a regularly recurring working team in the economic life of Pusztafalu, a mountain village, the *kepe harvesting*. The generally short-stalked varieties of wheat always ripened late here and were grown on only a small area. Under the leadership of the *kepés farmer* (the first mower), a group of 60–100 mowers set out each summer to Abaújház, the district of Sárospatak and Szerencs, Szobhomok or Alsó- and Felsőregmec and later to the Hernád valley. The work was generally completed in three weeks; it lasted from dawn till late in the evening every day except Sunday. On the last day of the week and on the forced days of rest the women cocked and they all rested, ate and drank.”
5. In the characteristic romantic (and anti-capitalist) language of the fifties this was formulated in a popular publication on folk dancing (including the dances of Pusztafalu); it is interesting to note that it also mentions the emigration to America: „Many songs praise this countryside and we know from songs just how much the people living here loved their village and how strongly they were attached to it. They clung stubbornly to it even when they fled before the yoke of capitalism, emigrating far across the ocean to America. Many people of the Hegyköz region still have relatives there who have not been able to return, but those who could return have come back. Some of them went out to America twice, living there too as servants, which it appears was exactly the same for them as their lot at home, with the only difference that they were able to earn more there.” (Molnár 1953: 6)
6. On the basis of the recollections of Sándor Gönyey (probably written in 1957), the following detail is an interesting item on the „Hungarian” costume of the South Bend Hungarians, since most of the Hungarians living in the small American town came from the region around Sopron: „Among the rural displays of folk costumes, the competition held in Sopron in September 1925 was perfect: it included the wedding costume and dances (with a women’s verbunk) of Kapuvár, folk costumes of Csorna and Szany, folk costumes of Szany with men’s songs and dances, the latter taken from the carnival customs. Germans from Balf and Ágfalva also paraded in their

- Hungarian-style costume decorated with braid." (Gönyey's hand written notes in Ethnological Archive of the Ethnographical Museum, Budapest. EA 5385. p. 2–3.
7. An ethnographic documentary film had already been made on the village under the title of *Lámpagyújtás* (Lighting the lamp – 1961). Directed by Ákos Moldoványi (13 min. – 35 mm black and white).
 8. Cf. Gönyey 1939: 138. Fig. 28 „Old *derekas lajbi*” (waistcoat) with four rows of buttons and braid decoration.
 9. For a scientific description and study of the dances, see: Molnár 1953. He was told that according to some people, they learnt the *spur dance* from András F. Harda (74 years old in 1952), a peasant farmer who claimed that this dance was performed when they hid in caves from the Mongols. The dance was generally performed at weddings. The specialist made the following remarks on the manner of the dance: „A down-stepping, strongly articulated and slightly discontinuous movement is generally characteristic of the manner in which it is performed. The dance reflects masculine strength, measured impetus, determination and courage. The dance consist of three motifs: clicking the heels, a clapping motif in preparation for the slapping, and the slapping. A loud, rapid rhythm characterizes the heel-clicking... this is followed by clapping in which the claps are strong and hard. The slapping is a virtuoso motif with a dynamic rhythm. The thighs and bootlegs are slapped alternately. The spur dance is followed by the Csárdás.” (Molnár 1953: 13)
 10. It is worth quoting the opinion of an outsider, the dance anthropologist Károly Falvay, who made his notes available at our request: „They are waiting for us outside the village, on the football field on the open space below the Tilalmas. A few scraggy bushes fringe the bare, open space, where a few elder, wiry little peasants are „dressing” beside the discarded beer bottles. They are changing from „civilian” to „folk” dress, that is, to wide, fringed trousers. There are only a few locals here, the rest are coming on the Co-op’s truck which arrives with quite some delay. It brings the villagers dressed in „costume” which arouses a strange mistrust in me. Our foreign Hungarians are snapping sway with their cameras as they finally come into contact with the experience of „dancers of Pusztafalu” and dancers. The truck also brings a barrel of wine and bottles of beer, the Co-op’s gift for our „compatriots”, of Hungarian origin. However, this is only produced later, as the „programme” comes first. I can see once again the dances that I knew long ago, but what a difference compared to what I saw a few decades ago. Although, in essence, they are not doing anything different now. But for me, something has changed irrevocably: the people’s behaviour. The former pride and self-esteem that was found in even the simplest and poorest of them has now been degraded to a kind of amateur spectacle.” (Károly Falvay 1986 – Quoted from a nauscript.)
 11. Dégh 1980: 259 „... for the masses the homogenized identity symbols are far more attractive”.
 12. We collected the Hungarian family names from the telephone book issued for South Bend and district for 1982. The twenty names figuring most frequently on the list are as follows: Horváth (176), Németh (109), Molnár (65), Nagy (65), Varga (33), Farkas (31), Kovách/Kovács (35), Barta (23), Kish/Kiss (24), Pintér (20), Szücs (18), Kocsis (15), Szalay (15), Bálint (14), Török (12), Nida (14), Deák (12), Balogh (11), Herczeg (10).
 13. See the album for The Golden Jubilee of St. Stephen’s Parish in South Bend (1900–1950). South Bend: City Life Publ. 1950.
 14. An average of 40–50 Hungarians attended these early morning masses where the sermon was preached in Hungarian and English.
 15. A photograph of the Hungarian House, 3161 S. Chapin Street, marked out for demolition, can be seen on page 5 of the 3rd October 1982 issue of the South Bend Tribune. The building was demolished in 1958. A photograph has survived of the theatre’s curtain full of planted advertisements, on which a picture of old Chapin Street could be seen (idem. p. 4).
 16. On the first day of the fieldwork I took part in a birthday party organized by the *DPs* where the participants came from the immediate friendly circle of the person concerned. I received a great deal of help in the course of my subsequent work from these people, for which I take this opportunity to express my thanks. They told me that name-days are no longer celebrated in the

United States, although in 1982 the local Hungarian-language paper, *Városi Élet* reported such an event, announcing that „a highly successful name-day party was held at István Fábán's at West End” (*Városi Élet* / *City Life* No. 48: 2).

17. Hungarian hospitality customs prescribe the literal hosting of guests on the occasion of social gatherings and the „bring your own” pattern is unknown. On the subject of the picnic of Hungarian in the Calumet Region, see Dégh 1968–1969.
18. The first appearance in Hungary of this „folk costume that never was” can be dated to the mid-twenties when the first folk dance performances and revivals of folk customs were organized, where one of the Hungarian ethnographers made special mention in his report of the Hungarian-style costume decorated with braid work by the Germans of Kapuvár and district (Ébner Sándor Gönyey). Later the Pearly Bouquet Movement further strengthened this trend. It is interesting however, that in the fifties, at the time of the „melting pot” theory, the Hungarians in America regarded this dancing costume as a suitable vehicle for the symbolic expression of their Hungarian identity.
19. Golden Jubilee Album 1932, The Golden Jubilee of St. Stephen's Parish 1950, 50th Anniversary of the William Penn Fraternal Association – Branch 132–V, 1959, Hungarian-American Centennial Celebration 1982, Centennial Jubilee 1982, Diamond Jubilee 1984.
20. Mention must also be made of the fact that the DP group held a separate gathering, a private party on exactly the same day, which may not have been intentional, but a number of interviewees also drew my attention to the fact that this group kept apart to a marked extent from both the old Hungarians and the 1956 group.
21. See *South Bend Tribune* (Monday, 23 April 1984), carrying a photograph on page 16 of the organizing committee with the following members: Leslie Baumgartner, Goldie Pal, Frank J. Wukovits Sr., Virginia Harper, Msgr. Elemer Peterson. I myself lived with Goldie Pal during this Father Peterson-Péterfy about the preparations, so I was thus able to observe at first hand how much time the preparations for the evening consumed. I would like to thank them in particular for their kind assistance, as well as Frank Wukovits, local president of the William Penn Association and Virginia Harper for their talks with me and the valuable information.
22. Scherer 1975: 3: „The Gypsy musicians played orgamental versatile interpretations of the original Hungarian folksongs. The music was played by ear, was very emotional and full of embellishments. The basic Gypsy orchestra consisted of a violin, a string bass, and a cymbellum, although it could be enlarged with more violins, flutes or reed instrumentes, and a cello. The cymbellum, often considered one of the forerunners of the piano, was a stringed instrument about forty inches across which stood on legs and was struck with hammers covered with string, much in the manner of today's xylophone. Gypsy orchestras played the music for the Hungarian dances and picnics put on by the South Bend Hungarians. The Gypsy violinists would move among the audience, playing numbers at request. Satisfied listeners would tip the musicians by sticking dollar bills into the openings in the violin. Members of the orchestra would also sing the songs. In the early 20th Century, Joe Bango's Orchestra played the best Hungarian Gypsy music. The children of the elder Mr. Bango are still performing musicians, living elsewhere. The Bango sons, Bill and Joe, are supposed to play with a Chicago band and sometimes return to this community. Current-day musicians of Hungarian descent have „Americanized” their musical styles or amalgamated it with that of other ethnic groups, such as the Poles. Local musicians playing in a somewhat Hungarian style are Julius Vargo and Steve Bokor. The typical piece played by Hungarian musicians starts out slowly in a melancholy manner with „hearing music” called „hallgató”.

REFERENCES

- ANNIVERSARY...
 1959 *50th Anniversary of the William Penn Fraternal Association – Branch 132–V. November 13. 1959.* South Bend
- BARCZY Magdolna
 1980 *Tévéhatás társas mezőben I.* (Családi együttlét és televíziózás.) Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont. (Belső kiadvány – *Tanulmányok* XII: 3.)
- BARTHES, R.
 1968 *Elementes of Semiology.* New York: Hill and Wang
- BERÉNYI Andrásné
 1976 *Nagy Rozália a nevem.* Budapest: Gondolat
- BERGER, P. L. – LUCKMAN, Th.
 1967 *The Social Construction of Reality.* Harmondsworth: Penguin Books
- BERKO, D. G.
 1910 *Az Amerikai Magyar Népszava Jubileumi Díszalbuma* (1988–1909) (h. n.)
- BOCSKAY, G.
 1972 *Chicago és környéke magyarságának címtára South Bendtől Milwaukee-ig.* Chicago: Bocskay's Peace Publ. Co.
- BOGATYREV, P.
 1971 *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia.* The Hague–Paris: Mouton
- CENTENNIAL JUBILEE...
 1982 *Centennial Jubilee commemorating the 100th Anniversary of the Hungarian People's Settlement and the 50th Anniversary of the Hungarian Radio Hour South Bend, Indiana.* (South Bend)
- CSÓKE Judit
 1977 Pusztafalu településszerkezetétől gazdasági szerkezetéig és az ennek megfelelő értékrendig. Budapest: Művelődéskutató Intézet
- DÉGH Linda
 1909–1969 Survival and Revival of European Folk Cultures in America. *Ethnologia Europea* II–III: 97–107.
 1977–78 Grape-Harvest Festival of Strawberry Farmers: Folklore or Fake? *Ethnologia Europea* X: 2: 114–131.
 1979 Folklore of the Békevár Community. In: BLUMSTOCK, R. (ed.) *BÉKEVÁR: Working Papers on a Canadian Prairie Community* 13–64. Ottawa: National Museum of Man
 1980 The Ethnicity of Hungarian Americana. In: *Congressus Quintus Internationalis Fenno-Ugristarum.* Pars IV: 255–290. Turku: SKS
- DETZLER, J. J.
 1959 *The Awakening of a Small Town—South Bend (1900–1901).* South Bend: The Northern Indiana Historical Society
- DIAMOND JUBILEE...
 1984 *Diamond Jubilee commemorating the 75th Anniversary of William PENN Association Branch 132 (1909–1984).* (South Bend)
- DORSON, R. M. (ed.)
 1983 *The Handbook of American Folklore.* Bloomington: Indiana University Press.
- DUNDES, A.
 1988 *Interpreting Folklore.* Bloomington: Indiana University Press
 1983 Defining Identity through Folklore. In: JAKOBSON-WIDDING, A. (ed.) *Identity: Personal and Socio-Cultural* 235–361. Uppsala: Acta Universitatis Uppsalaensis.

- EL-SHAMY, N.
1972 Mental Health in Traditional Culture: A Study of Preventive and Therapeutic Folk Practices in Egypt. *Catalyst* (Fall): 13–18.
- EMLÉKKÖNYV...
1932 *A South Bend-i magyarok 50 éves letelepedésének emlékkönyve (1882–1932)* South Bend: Városi Élet kiad.
- EMLÉKÜL HAGYOM...
1974 (Parashti életírások – Szerkesztette: HOPPÁL Mihály–KÜLLÖS Imola–MANGA János) Budapest: Gondolat
- ERDELY Stephen
1964 Folksinging of the American Hungarians in Cleveland *Ethnomusicology* VIII: 1: 14–27.
1968 Research on Traditional Music of Nationality Groups in Cleveland and Vicinity. *Ethnomusicology* XII: 2: 245–250.
1978 Traditional and Individual Traits in the Songs of three Hungarian-Americans. In: *Selected Reports in Ethnomusicology* III: 1: 99–148. Los Angeles: Univ. of California Press
- ERDELYI Ildikó
1980 *Tévéhatás társas mezőben. II.* (Televíziózás és személyközi kommunikáció.) Budapest: Tömegkommunikációs Kutatóközpont. (Belső kiadvány – *Tanulmányok* XIII: 5.)
- FEJŐS Zoltán
1980 Kivándorlás Amerikába a Zemplén középső vidékéről. *A Herman Ottó Múzeum Évkönyve* XIX: 293–325.
- FEJŐS Z.–HOPPÁL M.–NIEDERMÜLLER P.
1982 Folklor ünnep és társadalmi csereviszonyok. (Kísérlet a VII. Duná-menti Folklor Fesztivál kritikai értelmezésére.) In: VEREBÉLYI Kincső (szerk.: *A folklórizmus fogalma és jelenségei* 195–217. Kecskemét–Budapest: Népművelési Intézet
- FÉL Edit
1983 A maga kultúráját vizsgáló kutató: tapasztalatok és módszerek. *Ethnographia* XCIV: 3: 477–478.
- FOSTER, G. M.–KEMPER, R. V. (eds.)
1974 *Anthropologist in Cities*. Boston: Little, Brown and Comp.
- GADAMER, H. G.
1984 *Igazság és módszer – Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Budapest: Gondolat
- GANS, H. J.
1979 Symbolic Ethnicity: the Future of Ethnic Groups and Cultures in Amerika. *Ethnic and Racial Studies* 2: 1: 1–19.
- GOFFMAN, E.
1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, Ny: Doubleday
- GOLD, G. L. (ed.)
1984 *Minorities and Nother Country Imagery*. Memorial University of Newfoundland: Institute of Social and Economic Research
- GOLDEN JUBILEE ALBUM...
1932 *Golden Jubilee Album of the Magyar People in South Bend, Indiana (1882–1932)*. South Bend: City Life Publ.
- GÖNYEY Sándor
1939 Az Abaúj megyei Pusztafalu népi építkezése, kendermunkája és népviselete. *Néprajzi Értesítő* XXXI: 119–140.
- GUSTAVSSON, A.
1983 The City as a Field for Ethnological Research. *NIF Newsletter* 11: 4: 9–12.

- GYÖRFFY Géza
1932 Magyarok Nagyasszony hitközség. In: *EMLEKKÖNYV...* 31–39. South Bend: Városi Élet Kiad.
- GYÖRFFY István
1939 *Néphagyomány és nemzeti művelődés*. Budapest
- HAJDU Vendel
1932 Az első félszázad alatt. In: *A South Bend-i magyarok 50 éves letelepedésének emlékkönyve* (1882–1932), 17–22, 46–67. South Bend: Városi Élet Kiad.
- HOFFMAN Géza
1911 *Csonka munkásosztály – Az amerikai magyarság*. Budapest: A Magyar Közgazdasági Társaság kiadása.
- HOPPÁL Mihály
1979 Codes and/or Cultures
In: JÓZSA, P. (ed.) *Studies in Cultural Semiotics* 5–32. Budapest: Institute for Culture.
- 1981 Ethnic Symbolism as Folklore Communication – An Ethnosemiotic Approach. Paper presented at the first American-Hungarian Folklore Symposium on Contemporary Uses of Folklore in Ethnic Frames. Budapest (MS)
- 1984 Hungarians in South Bend, Indiana. *Journal of Folklore Research* 21: 2–3: 245–246.
- 1986A Etnikus tudat és kisebbség (Néprajzi kutatások az amerikai magyarság körében). In: EPERJESSY Ernő–KRUPA András (szer.) *A III. békéscsabai Néprajzi Nemzetiségkutató Konferencia előadásai* 2: 446–461. Budapest–Békéscsaba
- 1986B Hagyományörzés és azonosságtudat – Magyar munkáselet Amerikában. *Műhely* No. 4: 31–40. (Győr)
- 1987A Folklor és identitás (Pusztafalu példája). *Borsodi Szemle* XXXII: 2: 36–47. (Miskolc)
- 1987B Magyar munkásünnep Amerikában – Etnikus jelképek a társadalmi kommunikációban. *Jel-Kép* VIII: 3: 108–117.
- 1988 „Futásomat megfutottam...”, – Vallási élet egy amerikai magyar közösségben. (Religious Life in an American-Hungarian Community – MS)
- 1989 Family Photography of American-Hungarians. (Under publication)
- HUNGARIAN-AMERICAN
1982 *Hungarian-American Centennial Celebration of the Hungarian People's Settlement in South Bend, Indiana*.
- JABBOUR, A.
1981 Ethnicity in American Style: Manipulating Symbols of Interlocking Identities. – Paper presented at the first American-Hungarian Folklore Symposium. Budapest (MS)
- KALABÁNYI István
1932 A South Bend-i ev. ref. egyház története. In: *EMLEKKÖNYV...* 40–44. South Bend: Városi Élet Kiad.
- KONTRA, M.–NEHLER, G. L.
1981 Ethnic Designations Used by Hungarian-Americans in South Bend, Indiana. *Ural-Altaische Jahrbücher* 53: 105–111.
- KONTA Miklós
1984–1985 Egy amerikai magyarok körében használt kérdőívről. *Magyar Nyelvjárások* XXVI–XXVII: 57–67.
- KOTTAK, C. Ph. (ed.)
1982 *Researching American Culture*. Ann Arbor: The University of Michigan.

KRISTON VIZI József

- 1981 Játék és szórakozás Pusztafaluban. In: *Néprajzi tanulmányok a Zempléni hegyvidékről* 335–347. Miskolc: Herman Ottó Múzeum.

KÜRTI László

- 1981 Immigrant Community – Immigrant Dance: Dance Traditions of Hungarian Immigrants in North-America. Paper presented at the Annual CORD Conference Univ. of California, Los Angeles (MS)

LANGNESS, L.

- 1965 *The Life History in Anthropological Science*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

LANGNESS, L. L.–FRANK, G.

- 1981 *Lives – An Anthropological Approach to Biography*. Novato, Cal.: Chandler-Sharp.

LENGYEL Emil

- 1948 *Americans from Hungary*. Philadelphia–New York: Lippincott Comp.

MÁTYUS Alice

- 1984 *Magaura parasztok*. Budapest

MAGYAR Kálmán–MAGYAR Judit

- 1981 Hungarian Folk Dances in Hungary and in America. In: KOLAR, W. W.–VÁRDY, Á. H. (eds.): *Folk Art of Hungary* 173–201. Pittsburgh: DUTIFA

MESSERSCHMIDT, D. A. (ed.)

- 1981 *Anthropologists at Home in North-America*. Cambridge: CUP.

MOLNÁR István

- 1953 *Pusztafalutól Karcsáig – Abaúj megyei táncok és dalok*. Budapest

NYERHOFF, B.–RUBY, J.

- 1982 Introduction. in: RUBY, J. (ed.) *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology* 1–35. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

NYERHOFF, B.

- 1982 Life History among the Elderly Performance, Visibility, and Remembering. In: RUBY, J. (ed.) *A Crack in the Mirror* 99–117. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

NAGY Dezső (összáll.)

- 1979 Az amerikai magyarok folklórja II. (Anekdóták – szólások.) In: FOLKLÓR Archívum 11. (szerk. Hoppál M.). Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport

PAULINI BÉLA

- 1937 *Gyöngyösbokréta*. Budapest

PETERSON, E. G. Magr.

- 1984 The History of Branch 132 – 75 Years of Service in *Diamond Jubilee...* 9–33. South Bend.

PETERCSÁK Tivadar

- 1978 *Hegyköz*. Miskolc

PETRASS, A.

- 1975 Hungarian Community of South Bend – History of the Hungarian Community Since 1882. (MS)

PIVÁNYI Jenő

- 1944 *Magyarok Észak-Amerikában*. Budapest: Officina

PUSKÁS Júlia

- 1970 Magyar szervezetek Amerikában. (Az 1880-as évektől napjainkig.) – *Történelmi Szemle* 13: 528–568.

- 1982 *Kivándorló magyarok az Egyesült Államokban (1880–1940)*. Budapest: Akadémiai

ROUCH, J.

- 1978 On the Vicissitudes of the Self: The Possessed Dancer, the Magician, the Sercerer, the Filmmaker and the Ethnographer. *Studies in the Anthropology of Visual Communication* 5: 1: 7–8

- SCHERER, D.
1975 *The Hungarian-Americans of South Bend*. Ethnic Heritage Studies Program – Indiana University at South Bend.
- SCHUCHAT, M. G.
1971 *Hungarian Food: The Interrelations Between Cosmopolitanism and Ethnicity*. Ph. D. Dissertation. The Catholic University of America, Anthropology Studies No. 18.
- SCHUTZ, A.
1966 Some Structures of the Life-World. In: *Collected Papers III*: 116–132. The Hague: Nijhoff
- SCHUTZ, A. – LUCKMAN, Th.
1984 Az életvilág struktúrái. In: *A fenomenológia a társadalomtudományokban* 269–320. Budapest: Gondolat
- SCHWARTZ, G. – MERTON, G.
1968 Social Identity and Expressive Symbols – The Meaning of an Initiation Ritual. *American Anthropologist* 70: 1117–1131.
- SCHWIMMER, E. G.
1979 Feasting and Tourism: A Comparison. *Semiotica* 27: 1–3: 221–235.
- SINGER, M.
1978 For a Semiotic Anthropology. In: SEBEOK, Th. A. (ed.) *Sight, Sound, and Sense* 202–231. Bloomington: Indiana University Press.
- SOZAN Mihály
1985 *A határ két oldalán*. Paris: I.U.S.
- SPRADLEY, J. P. – RYNKIEWICH, M. A. (eds.)
1975 *The Nacirema – Readings on American Culture*. Boston–Toronto: Little, Brown
- SPRADLEY, J. P.
1980 *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston
- STEIN, H. F. – HILL, R. F.
1977 *The Ethnic Imperative: Examining the New White Ethnic Movement*. University Park: Pennsylvania State University
- STELKOVITS, A. J.
1984 The William Penn Story. In: *Diamond Jubilee...* 35–40. South Bend
- STRICKEN, A.
1984 Ethnicity and Relations with the Old Country: Norwegians in Rural Wisconsin. In: GOLD, G. L. (ed.) *Minorities and Mother Country Imagery* 35–55. Memorial University Newfoundland
- SZENDREY Ákos
1939 Pusztafalusi néphagyományok. *Néprajzi Értesítő* XXXI: 156–170.
- SZENT ISTVÁN...
1950 *Szent István Hitközség arany jubileuma*. (The Golden Jubilee of St. Stephen's Parish) South Bend: City Life
- TARCAI Lajos
1936 A Verhovayak a munkásharcokban. *Verhovayak Lapja* XIX: 2: 58–61.
- TEDLOCK, D.
1982 Anthropological Hermeneutics and the Problem of Alphabetic Literacy. In: RUBY, J. (ed.) *A Crack in the Mirror* 149–162. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TÓTH-KURUCZ Mária
1976 *Daloló öreg amerikások*. Cleveland: Néprajzi Kis Könyvtár
- TROLL Vince
1913 *Emlékkönyv a bridgeporti (Conn.) Rákóczi Magyar Betegsegélyező Egylet 25 éves Jubileumára*. New York, N. Y.: Amerikai Magyar Népszava.

- VÁRDY S. Béla
1977 Az amerikai magyarságtudomány kifejlődése, nehézségei és feladatai. *Valóság* XX: 8: 49–62.
- VÁZSONYI, A.
1978 The Cicisbeo and the Magnificent Cuckold: Boardinghouse Life and Lore in Immigrant Communities. *Journal of American Folklore* 91: 360: 641–646.
- WARE, H.
1916 The American-Hungarian Folk-Song. *The Musical Quarterly* 2: 3: 434–441.
- WENGLE, J. L.
1984 Anthropological Training and the Quest for Identity. *Ethos* 12: 3: 223–244.
- WINNER-PORTIS, J.
1984 Theories of Narration and Ethnic Culture Texts. In: PELC, J. (et alii eds.) *Sign, System, and Function* 438–455. Berlin–New York–Amsterdam: Mouton
- ZEITLIN, St. H. et alii (eds.)
1982 *A Celebration of American Family Folklore*. New York: Pantheon Books

**THE AFTER LIFE OF PEASANT CULTURE:
OBJECTS AND RITUALS**

PETER NIEDERMÜLLER

I. The Places of Fieldwork: Historical Context and Sociological Remarks

The fieldwork serving as a basis for analysis was performed in two sights, in North-Eastern Hungary: in the villages of the Zemplén Mountains (Borsod-Abaúj-Zemplén County) and in the United States of America: in the Calumet Region (Indiana), in the settlements to be found there. Since the middle of the 'seventies' the villages of the Zemplén Mountains have frequently been the scenes of my ethnographic fieldwork. During my study trips I acquired a great number of data through getting acquainted with several people there and also made observations which have enabled me to trace social processes back to a longer period of time. Beginning from the 'sixties' continuous folkloristic research has been conducted by Richard Dorson and his team on the one hand and by Linda Dégh on the other, in the Calumet Region serving as the scene of the fieldwork in America, the latter concentrating primarily on the Hungarians living there as well as their life and culture (SZABADFALVI, 1981; DORSON, 1981; DÉGH, 1969, 1972). The rich material collected by them offered a very good basis for comparison.

1. The Zemplén Mountains

The Zemplén Mountains are situated in the North-Eastern part of today's Hungary, in Borsod-Abaúj-Zemplén County. In accordance with the geographical potentials, the mountaneous, hilly region, the majority of the villages to be found here are settlements with a low number of population, in most cases the number of the people of the individual villages is below 1000. Also as a consequence of the geographical situation, agriculture is relatively lagging behind, or at least at a low level of development. In several places the people being engaged in individual farming which yields fairly moderate results in the majority of cases. Viticulture has the relatively greatest significance which may primarily be attributed to the Tokaj Mountains situated in the immediate vicinity as well as the grape and wine culture characteristic of that area. In some villages small-scale industry has local traditions but this branch of the economic activities possesses no decisive significance. The population living here is composed of different ethnic groups historically. In addition to Hungarians, together with them, Slovaks, Ruthenians and Germans have been living here. The historical presence of the individual ethnic groups is guarded today by the fragments, relics of traditional culture as well as by the language. The social-ethnic processes are basically characterized by *assimilation*. The ethnic differences have already ceased to exist almost completely; moreover, the claim of expression of belonging to different ethnic groups may not be observed any more either (PALÁDI-KOVÁCS, 1973).

Today we know relatively much about the traditional culture of the region. This region — mostly thanks to its geographical separation and economic backwardness — is looked upon as a *region of relics*, i.e. a region where the elements of one-time peasant culture were used even in the recent past; and the forms of older cultural phe-

nomena, their modes of manifestation have been preserved in the memory of people fairly accurately. However, the Zemplén Mountains never belonged to the „representative regions” of Hungary, therefore scientific and public attention turned to the population living here as well as its culture only following a considerable delay. It is well-known that the images formed of the traditional peasant culture of the individual European countries are to a great extent defined by certain geographical regions, ethnic groups which have been proclaimed by social science research, mass communication and, in its wake, social public consciousness, to possess unique, specific popular culture, folklore, folk art. In Hungary such ethnographical groups are formed, e.g. by the Palóc living in Northern Hungary; such a „representation region” is, e.g. Kalocsa and its vicinity along the Danube. This concept of representative regions as well as the image of peasant culture associated with these regions, formed gradually from the second half of the 19th century, have greatly defined the general knowledge and expectations related to traditional peasant culture.

In Hungary — just like in many other countries in the world — urbanization has been one of the most characteristic and most intensive processes in the past decades, going hand in hand with the gradual widening of the framework and contents of urban culture and way of life. These processes are the natural reflections and consequences of other social processes, also of decisive character, such as industrialization and the modernization of Hungarian society in general. Although we may speak about a certain degree of urbanization movement already prior to World War II, the significance of moving to the towns increased considerable after the war, concerning both its proportion and its consequences. This fact had several reasons, e.g. the rapid, forced industrialization which started at the very end of the '40s, from which a necessary, constant lack of labour force followed; the financial advantages of being employed in the industry, a higher living standard; the public belief, according to which moving into the town or the city and living there is the first step of social uprising, social mobility; and, finally, mention must be made of the political morale, manipulated artificially, characteristic of the first half of the '50s, known for its high degree of blindness, animosity towards the peasantry, the rural way of life, which was also coupled with a political practice, frequently terroristic, afflicting the peasantry to an extraordinary extent. As a consequence of all that, in the past four decades there has been a continual increase in the number of people migrating to the towns and in the intensity of urbanization, occurring, naturally, in waves. Although there are obvious and demonstrable regional differences in the individual periods and targets of urbanization, the most important trends of urbanization in Hungary are still indicated by the few statistical data listed below. (Hungarian Statistical Publications, 1983.)

The increase of the population in %

	1920	1984
Budapest	15,4	19,3
other rural towns	26,4	36,7
villages	58,4	44

In the Zemplén Mountains, too, urbanization has always concerned the younger generations of the given period in the first place and that is the situation today as well. Moving to the city from the village promises a step forward, rising in social hierarchy primarily to the individuals at the beginning of their social careers. At the same time, urbanization may not be considered to be a uniform, homogeneous process in several respects. First of all, a definite differentiation is to be made in respect to the *extension* of the urbanization process *in time*. For even the „most recent” history of urbanization encompasses close to four decades, i.e. families of one, two, and three generations must be differentiated within the population having moved from the village to the town. Secondly, the *temporary* and *constant* forms of urbanization must be separated from each other. The present study is dealing with the population, families having moved to the town permanently only. In spite of that, it must be mentioned that in respect to the villages in the Zemplén Mountains a great significance is to be allotted to temporary urbanization, i.e. the social situation when someone lives in a village, he has his family living there too but he works in a town and commutes there daily or weekly (SIPOS, 1978). Thirdly, a strict differentiation is to be made as regards the *targets* of urbanization. For it is obvious that the different types of towns and cities offer different opportunities to those wishing to settle down there. The migration from the villages of the Zemplén Mountains has followed three main directions. Moving into the nearby small towns, the *regional centres*, primarily to Sátoraljaújhely and Sárospatak, has reached very significant dimensions. The second target of the urbanization mobility is the industrial city of Miskolc, fulfilling the role of *regional centre*. Finally, it is to be mentioned that the *capital city* of the country, Budapest also figures to some extent among the targets of migration from this region. Here, however, we are concerned with essential qualitative and quantitative differences. For I do not know even one family which moved to Budapest straight from its rural place of living in the Zemplén Mountains. A more frequent case is settling down in Budapest within the framework of „secondary” urbanization, i.e. when a family or individual first moves to another town and then from there — perhaps the next generation — to Budapest (frequently as a manifestation or symbol of social rise). Finally, a reference is to be made at perhaps the most essential components of the whole urbanization process. For there are fundamental differences in respect to which levels of the *social hierarchy* certain generations of the rural population find themselves at as a consequence of settling down in the town, and which different roads of social mobility they cover. Naturally, the chances are greater than the sample at my disposal; here, however, there is no intention to make generalizations. The overwhelming majority of the individuals, heads of families known by me who have moved from the village to the town are living their urban lives as workers of different levels (skilled workers, semi-skilled workers, unskilled workers, etc.). However, in such cases too it is the members of the second or third generation of those living in the town who make a step further and choose essentially different occupations from those of their parents. The first generation urban dwellers started their new lives as workers almost without exception, which fact in itself was looked upon as the first step upwards in the social hierarchy, the manifestation of social mobility. However, the sample serving as a basis

data referring to individuals holding different leading positions. For almost all the families examined by me — irrespective of their occupations — belong to the group of „guided”, i.e. they are merely „subordinated” too the different social-economic-political-ideological-cultural, etc. processes, they do not direct them even at a local level.

2. The Calumet Region

The Calumet Region is situated in the north-western part of Indiana and it is essentially made up by four towns — Gary, East Chicago, Hammond and Whiting — as well as a few suburbs — Hobart, Merrillville, Schererville, etc. (MOORE, 1959; LANE, 1978; TRUSTY, 1980). The Calumet Region is an old denomination of geographical origin which has, however, been enriched with a social content as well in the past 6-9 decades. The industrialization so characteristic of the beginning of the 20th century in the United States brought about fundamental changes in this region too, establishing one of the largest steel complexes of the country. The construction of Gary, looked upon as a model town — or at least made with that purpose — was completed in 1906 and it became the centre of the whole region. The extremely powerful industrialization became dependent upon cheap labour to an increasing extent. This demand could in no way be satisfied by the population living there prior to the beginning of industrialization either and thus the continual migration to the Calumet Region started in the first decade of the century. On the one hand, a great number of negroes and also Mexicans, speaking Spanish, arrived from the southern parts of the United States; on the other, European immigrants appeared already in the earliest years, among whom there were an especially large number of Poles, Slovaks, Serbs and a somewhat lower number of Hungarians, Croats, Lithuanians, but there were Bulgarians, Russians, Ukrainians, Macedonians living here as well. In a few years there was an almost complete ethnic confusion in the Calumet Region and today it is hardly possible to define the one-time proportions of ethnic distribution (DORSON, 1981, 5-41., 109-164.). This abrupt, large-scale population mobility, suggesting a fast improvement in the living circumstances, affecting different social groups and layers, brought to the surface, quite naturally, „social evil” — in drastic forms on occasion —, its diverse forms of manifestation, primarily alcoholism and crime, then, in close connection with them — as the failure of urbanization and industrialization — poverty. Thus, in addition to strong industrialization, the heavy industry, the presence and co-existence of different ethnic groups, the image of the Calumet Region was gradually enriched with crime, alcoholism, poverty, social backwardness. It is no wonder therefore that today the Calumet Region is present in American public consciousness mostly as the symbol of the shady sides of urbanization and industrialization. The other sociological fact characterizing the Calumet Region is related to the social stratification of the population of the area. For among those living here constantly one may find almost no representatives of the upper social strata, the overwhelming majority of the population is stratified „downward” from the middle class and they represent the lower layers of the American social structure. The majority of the people living here — including the present day — have depended, directly or indirectly, on the

industry here. A very significant proportion of the population were workers (and are workers even today, though in a degree somewhat decreasing as compared to earlier times) which has exerted and influence on the life of the Hungarians living here as well.

So this was the social environment that received the Hungarians who arrived in the Calumet Region, this was what constituted the framework of their everyday life. It was within this framework, in this context that they had to find the opportunities of social survival or, perhaps, rise. Hungarian families, a small number of Hungarian population appeared in the Calumet-Region as early as the first years of the 20th century, simultaneously with the beginning of industrialization. They were primarily the „extension”, the „diaspora” of the Hungarian settlements in the southern part of Chicago, dating back to much earlier times. However, they settled down here in larger masses only following the formation of new industrial opportunities of work (beginning approximately from the 1910s). The Hungarians settling down in the Calumet Region had come from three different directions: *a)* from Chicago, the Hungarian communities in Chicago; primarily from the groups of the Hungarians in South Side and Burnside; *b)* from the traditional regions of immigration situated in the eastern part of the United States, such as e.g. Pennsylvania, West Virginia, etc., wandering on from the mining areas there, searching for better opportunities of work; *c)* and, finally, – the group smallest in number, having arrived the latest in time – arrived at the Calumet Region directly from Hungary. Naturally, the Hungarian refugees following World War II and 1956 also belong to the latter group. These two latter groups of the Hungarian emigrants, however, failed to find a new home in the Calumet Region. To put it more accurately, only a very small number of the refugees arriving following World War II settled down in the Calumet Region and – except for a few individual exceptions – they exerted no influence on the life of the Hungarian community here. The emigration of '56. The Hungarians living here made it possible for a number of Hungarians having fled to Austria following the event of '56 to settle down in the United States. However, they were able to offer the emigrants arriving in the Calumet Region only the given opportunities. But those arriving here did not like at all the environment, the available opportunities of work or the social background. They considered themselves primarily political refugees, they expected a reception and a treatment in that spirit, and they did not want to do any hard physical work at all, did not want to adopt the way of life characteristic of this region. Those living here, on the other hand, – in a degree constantly increasing with the passing of time – were unable to understand the reluctance of the newcomers to do physical work, could not conceive their objectives, expectations, while they began to feel more and more the financial burdens afflicting them for that reason. For the refugees of '56 were received by individual families who supported them financially, fed them and offered them accommodation until they found employment. Thus the conflict kept on increasing and became more and more tense between the „indigenous” Hungarians and the Hungarian emigrants who arrived following '56. All that led to the Hungarians of '56 – after having got accustomed to the American way of life to some extent and having learnt to find their way around – mowing away from the Region in a constantly increasing number and trying to start a new life in (most frequently in the metropolises of the east coast). As a consequence of all that, the overwhelming majority of the Hungarians living in the Calumet Region

today arrived in the first three decades of the century, they are immigrants of peasant origin or their offsprings. The greatest part of this population came from the north-eastern part of historical Hungary, from the villages situated in the territory today belonging partly to Czechoslovakia and partly to the Soviet Union.

The immigrant Hungarians „conquered” the Calumet Region gradually. Today it is very difficult to reliably reconstruct the process of their settling down in space and time, although we have certain points of orientation at our disposal. Thus, for example, the establishment of the Hungarian churches, congregations demonstrates more or less accurately the order of settlement, the process of the formation of the Hungarian community. It was in East Chicago where the first Hungarian churches were constructed. The Holy Trinity Hungarian Catholic Church was founded in 1906, and the First Hungarian Evangelical and Reformed Church built its church here in 1907. The former was constructed in the middle of the Hungarian „quarter”, in the most densely populated part of the Hungarians in East Chicago at the time, while the latter was built somewhat farther but also in an area populated by Hungarians. A few years later the church named after St. Emeric was built and consecrated in 1910 (St. Emeric Hungarian Church), which was followed by the First Hungarian Reformed Church, operating from 1905, renting a church from 1913, then erecting its own church in 1918. The Hungarian Reformed Church came into being in Whiting in 1918, then the First Hungarian Evangelical and Reformed Church was founded in Indiana Harbor in 1925 which, however, built its own church only in 1932. Here we have listed a few data only and not all the Hungarian congregations but these data also demonstrate very well the religious distribution of the immigrants in addition to documenting the history of the settlement. Among those coming here we find primarily Roman Catholics, Calvinists and Lutherans. In the decades to come religious differentiation became stronger which manifested itself not so much in the formation of new Hungarian congregations but rather in the fact that the number of Hungarians increased in the churches of lesser traditions in Hungary (Baptists, Presbyterians, etc.). All that, of course, did not indicate the disruption of the Hungarian congregations mentioned above but definitely pointed to the weakening of their cohesive force.

The Hungarian community of the early period was most uniform from the sociological point of view. Although the immigrants arrived at the Calumet Region with varying individual heritage and social background, in the majority of cases they came from a peasant environment. That fact in itself presupposed a number of similarities, cultural, ideological, etc. beyond the different characteristics. In the new environment, under the influence of new circumstances of labour, this situation shifted with ever increasing intensity in the direction of the merging of the differences and the Hungarians – similarly to the other immigrants from Eastern-Europe – were gradually integrated into the American working class, developing extremely dynamically from the beginning of the century, into the workers’ communities forming in the Calumet Region. (PUSKÁS, 1982; GINZBERG-BERMAN, 1963; GUTMAN, 1973). That state is essentially characteristic of the Hungarians and their individual generations living here up to the present day. That statement calls our attention to several facts. On the one hand, it makes it obvious that after a certain time – and that time more or less coincides with the general upswing following the end of World War II – the

generation appeared which was no longer content with the social position of the parents and searched new roads of social rise. That fact went hand in hand with the disruption of the framework of community life — both in the geographical and the social sense. Consequently, the number of the Hungarians living here decreased but their sociologically homogeneous character remained. At the same time dispersion became complete among the Hungarians coming from the Calumet Region from the point of view of both geographical and social affiliation. It is obvious that in these cases social rise and geographical mobility are phenomena inseparable from each other (THOMPSON, 1983). Naturally, emigration was not complete but certain generations may hardly be found among the Hungarians living here. However, those who remained here were and continued to be workers — although exceptions may be found in this field as well —, i.e. no specially stratified ethnic community developed from the social point of view. Concerning the social stratification of the Hungarians in the Calumet Region, however, the individual generations have a basic significance. Generally speaking, we may distinguish four or five generations of the Hungarians living here. The *first* generation is constituted by the individuals and families who arrived here, settled down here and began to work here in the first decades of the century. The *second* generation consist of the children arriving together with their parents and the children of the first generation born here already. The *third* generation was born in the 'forties of the century, around World War II. It is the children of this generation who make up the *fourth* generation, that of the young people. In certain cases there exists a *fifth* generation too, the majority of whom are still little children today. There are significant numerical differences among the individual generations. The majority of the Hungarians in the Calumet Region is constituted by the second generation, accompanied in a much smaller proportion by the third and the fourth generations.

II. Folklore versus Folklorism:

The Dimensions of Peasant Tradition in Today's Hungary

The historical and sociological remarks of the previous chapter have already referred to the well-known fact that the majority of the urban population in today's Hungary are of rural origin; their rural roots are of decisive importance. No matter what this relationship with the peasant roots is like, peasant culture and way of life are not at all unknown to the different groups of the urban population; the communication between them is inevitable. When examining the sources of knowledge related to peasant culture, two kinds of „information”, basically different from each other, may be pointed out which are unequivocally associated with the individual groups of the urban population. A separate group is made up by those representatives of the urban population who have *direct* knowledge of *today's* rural or peasant culture. Here we have in mind those individuals belonging to different social classes and strata who have personal connections with the village, their family members, relatives, friends are living there, whom they meet with relative regularity. This knowledge refers primarily to the „present”, being rooted in it, and it is connected to the „past” through this system of information rooted in the present only. They know about the past as much

as has been preserved of it for the present and what belongs to common sense forming the basis of everyday life. At the same time we differentiate another part of the urban population, whose knowledge originates from *indirect* resources, spreads with the help of different artificial or secondary devices (e.g. science, arts, etc.) and refers to the *past* of peasant culture; identifying peasant culture with a state in the past. This system of knowledge has little to do with rural, peasant culture of today since the social class, which historically created and conveyed this culture, has been separated from this culture too as a consequence of its situation having changed within the whole social structure. With this statement I wish to refer to the restructuralization of the whole social structure, during which all the properties of peasant existence ceased to exist which were the historical-ontological causes of the formation of traditional peasant culture. Peasant culture which the rural population is supposed to possess even today is at least as alien to the majority of the people living in the villages in Hungary today as to those who would like to discover the „surviving fragments” of this culture. Naturally, in reality it is very difficult, almost impossible to separate consistently and unequivocally the groups of the urban population mentioned above and treat them as rigid categories since a whole host of overlappings and interactions may be thought of; these categories, the above distribution may serve as the operational, analytical devices of research.

Also in an earlier phase of research it became necessary to introduce two further essential assumptions. On the one hand, it had to be pointed out that any knowledge belonging to the category of common sense — including, naturally, any knowledge related to peasant culture — plays a role in the formation of social identity to the extent that it serves as a basis of „target-rational” actions in the Weberian sense (WEBER, 1947; 1967, 55–56; PARSONS, 1937). Thus in the course of my research I investigated not so much knowledge but the social actions implied by this knowledge. On the other hand, it had to be accepted that during the field work there was no opportunity to observe the complete process of everyday life but one had to be content with describing certain types of events — in the present case holidays or holiday-like events. That is to say, the direct object of investigation is constituted by certain actions and activities connected to holidays. It is well-known that a system of rites, celebrations, customs associated with the calendar year existed in the European peasant society, in traditional peasant culture for centuries — naturally, with a changing content. Ethnographic research favoured the assumption that this system of customs and rites was pushed into the background, ceased to exist with the vanishing of traditional peasant culture. However, the ethnographic, folkloristical, sociological research centered upon the present (LANE, 1981; ROBINS, 1982; O'BRIEN, 1982; HERNÁDI, 1985; McCLAFFERTY, 1982; POLITICAL RITUALS; KUNF-SCHMITZ, 1980; HAREVEN, 1977; WORMAN, 1975; BOCOCK, 1974) have proved unequivocally that different forms of manifestation of ritualized behaviour related to holidays may be observed in today's modern society as well. Although the ritualized patterns of behaviour are of normative character to a lesser extent in modern societies, „modern” customs and rites play some role in forming social identity; they represent in symbolic forms the world view, value system, ideology characterizing the social environment of the given individual, group (CAILLOIS, 1972; KRAMER, 1977; MARTIN, 1973).

The numerous data at my disposal may be divided into two large groups. On the one hand, we have to separate the events the scene of which is the village, on the other, we have to identify those which are related to the town.

VILLAGE

events of family life

birth/baptism
wedding/wedding feast
death/burial
nameday(s)
birthday(s)

seasonal customs

New Year's Eve/New Year's Day
April 4th
Easter
May 1st
All-Saints, Day/All Soul's Day
Christmas

TOWN

open market
dance-house
school, museum, folk art circles
revitalization of customs
events of folkloristic content
(e.g. performances of folk dance ensembles,
folksong recitals, folk art quizzes, etc.)
folklore festival(s)

The above table raises a whole host of questions. It may be stated at first glance that events of very different *quality* are compared under the headings „Village” and „Town”. The question may be posed, therefore why I did not examine events of identical character in rural and urban environment. The answer is very simple. At the beginning research was centered upon similar events of identical quality, it tried to describe the same ritualized forms of behaviour in the rural and the urban environments. However, it came to light very soon that peasant folklore and tradition are articulated not only in different forms but also within the frameworks of *events of different types* in the village and in the town. The recording of the facts, the listing of the events formed the above table in a self-evident manner.

1. Peasant Traditions in Rural Setting

On October 1 and 2, 1983 I attended the nameday celebration of Mihály Farkas and his family in Rudabányácska. The family gathering celebrated the nameday of the head of the family living in the village – he was 70 years old that year – which falls on September 29 according to the calendar. Since, however, in that year this day fell on Thursday, a working day, the celebration was shifted to the coming weekend. There is no doubt that in that year the name-day celebration acquired a more festive character than usual which was explained by the other members of the family by pointing out that the name-day celebration must be more memorable if one is 70 years old in that year. Celebrating the name-day of the head of the family is looked upon as

an old tradition in the family. The day of Mihály has been one of the usual events of family gatherings since the children have moved out of the village. Even today Mihály Farkas is a significant person in the village, and he was especially important in his younger years. That followed not so much from his financial situation as his role played in wedding feasts and keeping up certain customs. For long decades he was the bridesman in almost all the wedding feasts held in the village, i.e. he was one of the most important officials in the wedding feasts, on whose abilities, personality the success of the whole feast depended to a great extent. He fulfilled this office to the greatest satisfaction of the people so that even 5-6 years ago (i.e. around 1980) he was asked to play the role of bridesman but, naturally, he refused it on account of his advanced age. At the beginning-in the middle of the 'sixties, when the custom of Nativity plays had already ceased to be practised some years before, Mihály Farkas taught a few boys of 10-12 to perform them. He carried on these activities for years, thanks to which this custom was practised in the village up to very recently. Mihály Farkas has two daughters and a son who live in Miskolc, Sátoraljaújhely and Tokaj. One of his daughters is a shop assistant, the other one is a nurse and his son is an agronomist. All the three are married, there are altogether seven grandchildren in the family. Since in this year the day of Mihály fell on a working day, a specific dichotomy may be observed in the way the event was carried out. For on Thursday a number of his friends, acquaintances, relatives and neighbours called on him and congratulated him. Some of them – his younger brother, god-daughter, as well as the god-parents of his younger daughter – were informed that there was going to be a festive dinner on Sunday and they were invited to it. To other people – his next-door neighbours and a few friends he had been close friends with since his childhood – he mentioned, as it were, that „the children are coming for the weekend and, if you have some time, stop by”. Mihály Farkas' wife cooked and baked all day on Friday, preparing for the weekend. Her help in this work was their god-daughter mentioned above. The children arrived with their families on Saturday morning and early afternoon so all of them had lunch together on Saturday but only the members of the family. There were no guests, friends, neighbours or relatives. It was then that the members of the family congratulated Mihály Farkas and handed over to him their smaller or bigger presents. When lunch was over the family was broken to smaller groups. The landlady and her two daughters worked in the kitchen, the children went to play in the extensive garden behind the house, while Mihály Farkas, his son, his two son-in-laws (as well as the researcher present till the end of the event) remained at the table to talk. The conversation was partly related to my presence, person, partly to farming, mostly grape cultivation and grape harvesting, in accordance with the knowledge, experience of the father and the occupation of the son. The two son-in-laws hardly participated in this phase of the conversation. Later on in the afternoon the god-daughter of the Farkas' arrived with her husband and two sons, and it was almost evening when Mihály Farkas' younger brother came with his wife, as well as two other friends of his, and two close friends of his son living in the village. The separation of the family members mentioned above was not dissolved later on either, moreover it became final when the guests arrived. The children remained in the garden till evening, only four bigger boys went to the woods close to the village. The women worked in one of the rooms of the house and in the kitchen, at

times they served some food or drinks to the men and on such occasions they stayed in the room for a few minutes, talking a bit to the men sitting there. Otherwise, however, they did not sit down with the men permanently or for a longer stretch of time. That separation was dissolved only late in the evening when the children had gone to bed already and the friends of Mihály Farkas and his son had already left too. Then the family spent some more time together talking and soon the members of the family living in the other part of the village went home as well. Sunday morning was partly spent by the members of the family independently of each other, partly outside the family framework. Mihály Farkas, his wife and one of his daughters went to church. His son and his family went to see an old friend of his, also living in the village, while the others stayed at home. As lunchtime was coming, however, all of them came home and the guests arrived too, among whom only the god-parents of the younger daughter had not been present the evening before. A separate table was set up in the guest room and the people sat down around it. The landlady had prepared a very substantial meal, consisting of soup, chicken, roast meat and potatoes as well as two kinds of dessert. After lunch the children went to the garden, the men and the women, however, stayed at the table, talking to each other. The conversation lasted till the afternoon hours when the family members living in the town began to prepare for their journey home and the members of the family living in the village went home.

Even this description of the events, striving at conciseness and summarizing, demonstrates that the family togetherness – in spite of all its apparent spontaneity, uncontrolled character and arbitrariness – was organized in the form of certain structures. The most conspicuous regulations may be observed in relation to the social network – and in the present case this expression includes the family and relative relations as well. On the one hand, the family and non-family celebration of the name-day was separated in time – although partly owing to external reasons. All those who had any kind of relationship with the person celebrated came to congratulate him on Thursday, the actual name-day. This network was obviously determined by Mihály Farkas' position held in the society of the village. The family celebration began on Saturday. Saturday noontime and early afternoon was the time spent together by the closest family members – the parents, their children and grand children. Late afternoon and evening was spent together by the wider family and the closes circle of their friends. On Sunday morning everyone remained within their own network while Sunday noontime and afternoon was the time of the togetherness of the whole family.

Before getting down to a more detailed analysis, it is worth presenting a further example. József Keresztes and his wife had their child baptized in Mogyoróska in April 1982. Several members of the large family were invited to this event. The villagers said that it had been the biggest celebration of this kind in the neighbourhood for years. The young mother's uncle and his wife living in Miskolc, both of them doctors by profession, were asked to be the god-parents of the new-born baby. The following table contains all those who were present on the two days of the baptism celebration (from Saturday afternoon to Sunday afternoon), indicating their family relation, place of living and occupation.

family relation	place of living	occupation
the father's parents (grandparenst)	Mogyoróska	farmer
the mother's parents (grandparents)	Hejce	farmer
the father's brother, his wife and two young children	Pálháza	worker (in the local woodmill)
the father's other brother and his wife	Sátorajjájhely	worker (in the local distillery)
the father's sister and her fiancé, a soldier	Miskolc	nurse
the father's uncle and his wife	Mogyoróska	farmer
the father's aunt and her husband	Gönc	shop assistant and carrier
the father's aunt and her husband	Sátorajjájhely	carpenter
the father's cousin and his wife	Sárospatak	teacher
the father's cousin, his wife and three children	Tokaj	agronomist teacher in a primary school
the mother's sister, her husband and child	Vilyvitány	co-operative employee, driver
the mother's uncle and his wife (god-parents)	Miskolc	doctor
the mother's aunt	Hejce	farmer
the mother's uncle and his wife	Hejce	carrier
the mother's cousin, his wife and two children	Miskolc	bricklayer, office clerk
the mother's cousin, her husband and child	Sátorajjájhely	secretary, mechanic
the father's god-parents	Mogyoróska	farmer
the mother's god-mother	Hejce	farmer

The preparation for the festive event had started weeks prior to it, the time itself was set so that it could be acceptable to as many of those invited as possible. Almost all the preparations (cooking, putting together the menu, organizing the reception of the guests) were made by the family members living in the village, more precisely the women. A smaller part of the guests arrived already on Saturday, the more significant part of the event took place on Sunday. On Saturday the male members of the family present already – the mother's closest relatives, in addition to the local family members – spent the evening together in the guest room of the young couple. In the meantime the women prepared the festive lunch for the day to come. The men drank wine and brandy, talked, and then three of them began to play cards. The time spent together, the conversation – with shorter or longer interruptions – lasted for 5-6 hours

and ended after midnight. On the next day the other guests arrived comparatively early in the morning. Everyone brought some presents for the new-born baby, mostly clothes, different things necessary when looking after the baby. The most precious present – a gold chain – was given by the god-parents. Those present continued to constitute three separate groups. The children played in the garden, the women were busy with the little baby and looked at the presents, the men drank brandy and talked in the bigger room, waiting for the baptizing ceremony to start. However, not all of them went to the ceremony held in the church, only the god-parents, the father, and the mother's parents. The others stayed at home finding different excuses, prepared lunch, looked after the children, and the men continued the conversation. The baptizing ceremony itself was very short, carried out in accordance with the prescriptions of the Roman Catholic regulations. Following the ceremony the priest invited the whole company to the vestry where the parents of the father presented the priest with brandy and a milk-loaf, and at the same time invited him to the festive lunch. After the company had returned home the mother who had not attended the ceremony took the baby to sleep and the others prepared for lunch. The lunch was very substantial, consisting of meat soup, roast meat, stuffed hen, stuffed cabbage, a stew, and, naturally, different cakes and cookies. After the soup the god-father stood up and delivered a toast of a few minutes which emphasized primarily the importance of the cohesion of the family. After lunch the people present stayed together around the table for a while, then some of them paid visits to their acquaintances in the village. Some of them had already visited their friends in the morning. Almost parallel to this, i.e. in the afternoon one of the neighbours arrived, as well as some close friends of the parents and the grandparents living in the village. This was the time the priest came to visit the family too. This very mobile period of the baptizing event lasted till late in the afternoon when those having arrived from other places set out for home.

This scenario-like description of these two events, different from each other, offers some opportunity to draw certain conclusions. On the one hand, it came to light – a fact obvious anyway – that the people visiting the village do not go there in order to „meet the tradition” but basically for family reasons. On the other, rural way of life, and tradition present in it in certain forms, *may* exert an influence on the views and behaviour, etc. of the urban dwellers. Naturally, these are hidden impacts, for several reasons. The village dwellers „do not sense the presence of tradition” for they live their everyday life, whose different moments are not looked upon as tradition by them. Tradition, which will be discussed in greater detail later on, and what is included in the 19th century picture made of peasant tradition, is completely alien to them, and it is only known to them, arbitrarily, in fragments. To return to the earlier example, the carrying out of the baptizing event – but here any other festive occasion might be mentioned – has a given pattern which is realized in a fully natural manner. Naturally, the researcher may observe and demonstrate in the process of the event moments – rites, magic tricks and their remnants – which may be interpreted as the survival of the one-time peasant tradition; however, for those living there these moments are the natural parts of the process of everyday life. Naturally, the influences the town-dwellers are subjected to may not be interpreted in the context of a single occasion, event. The urban population mentioned above encounters peasant culture in the course of

events of permanent character but different from each other. This connection contains a number of hidden messages, and these messages may exert an influence in one way or another on the worldview, way of life, identity of the groups mentioned above. All that, however, is true only if it may be demonstrated that there are recurrent segments, certain laws in this connection – irrespective of the character of the events. For that very reason an attempt is to be made in the following to grasp these laws and recurrent segments; trying to separate tradition and traditionalizing from each other.

The events as traditional occasions may be approached from two directions. On the one hand, it may be assumed that events, occasions which are rooted in traditional peasant culture are in themselves the manifestations of tradition, too. On the other hand, the „calendar year” of earlier times and today may be compared to each other, seeking for the continuous presence, the modes of symbolic expression of tradition. In the course of analysis these approaches are frequently merging into each other. For it may be clearly demonstrated that, apart from one or two political-national holidays, we are faced with occasions, events which were treated as festive occasions in traditional peasant culture as well (the great turning points of human life, Christmas, Easter, May 1st, etc.). However, here we have to do with general human occasions, events which *in themselves* may in no way be looked upon as the manifestations of peasant tradition. And if we compare the series of rural festive events of earlier times and today we shall see that just those events have vanished which could be interpreted as the manifestations of one-time autonomous peasant culture (today's tradition) (e.g. Andrew's Day, Luca's Day, Saint George's Day, etc.). Here, however, attention must be called to one more very important aspect. For it may hardly be stated that these traditional occasions are unknown to the peasant communities examined by me. These occasions and the rites related to them – naturally, with varying intensity from generation to generation – are known but they are not practised. To put it more precisely, the relation to occasions of that character is determined by the individual cultural strategy. However, these occasions are strictly separated from the events taking place on the „stage” of community life which I listed above. The series of the holidays, festive occasions of the peasant communities of today is enriched by the events and rites included in daily life which are today connected exclusively to individual cultural needs. This level of today's rural-peasant culture is undoubtedly the remnant of an earlier cultural state, i.e. it may be interpreted as tradition. However, this level of culture remains hidden for the urban population even within the closes family framework. Thus the rural festive events observed by me and listed above are exclusively events which are open to those living in the town as well, and behind which there lies the hidden dimension of *tradition depending on individual needs*. What has been said so far has a further consequence too. In an earlier situation of social history, the most significant feature of peasant culture was constituted by holidays and rites. This range of culture was in a very close and direct connection with the given community, the range of validity of rites and holidays coincided with the borders of the community (TURNER, 1977). In the case of today's rural, peasant culture basic differences may be recorded in this respect. On the one hand, we may separate a group of occasions, events which are related to *individual* cultural needs and which have been transposed from the framework of community life to the life sphere of the individual.

On the other hand, we may observe a group of occasions, events which are apparently related to the community but are actually activized within the framework of the family. It is obvious that all the events mentioned earlier belong to this category.

Naturally, it is difficult to examine, analyze the individual occasions, events independently of the actions, rites, ritualized forms of behaviour related to them; moreover, it is almost impossible. For that very reason it is extremely important to record the traditional actions or their moments taking place within the framework of the given event, occasion. In the present case I had the opportunity to examine in a concrete form which are the moments, elements of the one-time, assumed, order of customs preserved in memory (NIEDERMÜLLER, 1981a, 1981b) that have remained in the customs of today, in the events examined by me. In the following a table is presented in which those of the one-time traditional customs, custom elements are summarized which are to be encountered in relation to the festive occasions, events examined by me as well. As a reference to what has been said above, within the table a difference is made between the „hidden” level of these rites related to individual cultural needs and those customs which are practised „openly” today too, and are related to certain family gatherings with a characteristic frequency.

Seasonal customs

	hidden	open
sorcery of love	—	—
prohibitions	+	—
St. Nicholas visits	—	+
protection against witches	+	—
evil eye	+	+
Lucy's stool	+	+
sorcery of fertility	+	+
Nativity-play	—	+
Christmas table	—	—
Christmas dinner	+	—
Christmas singing	—	+
bidding farewell to the old year	—	—
epiphany consecrat of water	+	—
carrying of the star	—	—
consecrat of candles	+	—
carnival	—	+
consecrat of catkin	+	+
sprinkling of water	—	+
consecrat of cornfield	—	—
maypole	—	+
consecrat of fields	—	—
All souls' day	—	+

A similar comparison may be made in the case of a concrete event, family feast, e.g. a wedding feast too. The next table displays which elements of the one-time wedding feast customs in the Zemplén Mountains (NIEDERMÜLLER, 1981c) may be found in the structure of today's wedding feasts as well. In the present case, however, the categories used in the previous table had to be modified from the contentual point of view. For certain elements, moments of the customs of wedding feasts are fully open, i.e. they are performed in the presence of all the guests and those present, while other segments of them may only be witnessed by certain groups of those present. Accordingly, the hidden/open opposition pair mentioned above is to be used in this sense in the following table:

	open	hidden
gathering in the house of the bride and the bridegroom separately	—	—
bidding farewell to the bridegroom	—	+
a procession to the bride's house	—	—
obstacles in jest	—	—
dressing up the bride	—	+
bidding the bride	—	—
bidding farewell to the bride	+	—
farewell dance	+	—
presenting the bride	—	—
receiving the bride	—	—
wedding dinner	+	—
bunning	—	+
bride dance	+	—

The two tables offer the opportunity to draw conclusions related to the today's use of one-time peasant tradition:

1. only those of the custom and rite elements are still in use today which have no content of beliefs;

2. the urban dwellers participating in different rural feast and festive occasions of today encounter a very low number of traditional actions. To put it in another way: *within the rural festive occasions of today, tradition is manifested in the form of ceremonial actions, customs, rites in a very limited degree only.* It is obvious from the tables that only the surface elements of the one-time rites, customs are still in use today. The actions which contain in any respect the one-time beliefs and the elements of the worldview „stored” in them, do not play any role in the structure of the today's festive events, the customs of today. However, the actions which are still „usable” today were not „loaded” with beliefs originally either but fulfilled other functions (e.g. entertainment, church prescriptions, emotional functions, etc.). For the villagers of today, these customs or elements of rites are incorporated in the festive events of today with the greatest degree of naturalness and are simply looked upon as the parts of their

everyday world. However — as is demonstrated by the earlier tables — the number of events of that character is very low too. On the basis of all that a conclusion may be drawn: today's rural culture — at least in relation to festive events, customs and rites — does not consciously guard traditions, foster or maintain artificially the cultural state of an earlier period or certain elements of an earlier structure. And what it does preserves and maintain — and what is considered by the researcher to be a tradition rooted in an earlier cultural state — is being operated as the natural part of everyday life. Of course, it is possible that if we were to examine the elements of aesthetical character of one-time peasant culture (e.g. tales, songs, etc.), we would arrive at statements of somewhat different nature. It is my conviction, however — and this may be proved with data in a wider context too — that the former statement would prove to be true in that case as well; and where the cultural phenomena of earlier times figure as traditions today, there it is the result, consequence of external influences, alien from the community which is the vehicle of the culture in question. It is obvious that the relationship of today's rural culture and tradition exerts an influence on the relationship between the urban layers examined so far and tradition, too. For the group of urban population which maintains a personal connection with the village and also with rural culture, bears a similar relationship with tradition as long as it is staying *in the village as a social environment* of a given type, while it is the village that constitutes the framework of comparison, though it may be so only temporarily. At the moment, however, that this social environment changes, this attitude will also be modified. The same individuals who considered as completely natural and unquestionable e.g. the ceremony of bemoaning the bride (or erecting a maypole), while attending a wedding feast, considered the same practice as absolutely impossible in the case of a wedding dinner held in their own town, in their own environment (not to mention the act of erecting a maypole). This only, seemingly insignificant, example demonstrates accurately the situation characterizing the first generations of the layers, groups having moved from the village to the town. For this population stands at equal „distance” from both rural and urban culture, i.e. it is equally familiar with the different cultural strategies and is equally able to realize them — in accordance with the expectations of the present environment. This situation of keeping an equal distance from both rural and urban culture may be accurately characterized by the concept of situational self, situational identity (HEWITT, 1976, 80–82.). For the individuals „stuck” in this situation define and evaluate their own situation in view of their partial position held on every occasion. Naturally, that is a mutual relationship for the other participants of the same partial situation form their place definition related to their own individual situation on the basis of the very same situation. That is to say, in this case — in the situation of keeping an equal distance from rural and urban culture — it is the actualized or partial situation which determines both personal and social identity. Naturally, this picture may be modified in the case of later generations. The third or fourth generation urban inhabitant of rural origin stands closer to urban culture and the concept of urban culture related to tradition. The essence of the whole process or system of relationships lies not in the difference between the individual generations but in the quality of the relationship maintained with rural culture. For the knowledge of the different

cultural structures and their mobilization connected to occasions and situations is not related inseparably to any one of the generations.

In summary it may be pointed out that these events offer only a very limited opportunity to establish direct contact with tradition. For that reason it is worth investigating other dimensions of the events, festive occasions which might be in some assumed contact with tradition and the process of traditionalizing, as well. Thus it is worth examining *the connections between the character of the individual events and the network of the participants in them*. There is a group of festive events which are celebrated primarily, we may say exclusively, in a family framework, being family events (e.g. Christmas, Easter, etc.). Another group of festive events are celebrated in the social network of the family (e.g. name-day, wedding feast, etc.). In general terms: the more infrequently, individual, festive the event, the higher the number of the participants; and the other way round: in the case of the periodically recurring events of general character the number of the participants decreases gradually, more exactly it becomes permanent. For the sake of accuracy it must be added that this separation is not of absolute value. For if we examine the time section of festive events, their process, we may state that every festive event has a time segment when the circle of the participants „becomes diluted”, i.e. its intimate, closed character ceases temporarily.

At this point it is, perhaps, worth returning to the empirical material and see how, for example, an Easter celebration takes place. The figure enclosed demonstrates the order of time and actions which characterized the Easter celebration of the Fazekas family living in Abaújalpár, in 1983. Among the members of the family, Lajos Fazekas sr. and his wife, as well as Lajos Fazekas jr., his wife and three children live in the village in two separate homes. Two of the other three brothers live in Miskolc, and the third one, the youngest, a girl married a man in Kazincbarcika. The brothers and the sister came home to celebrate Easter with their families as they always do. The family is constituted by several members of different social positions, statuses. For that reason it seems to be especially interesting to examine the festive order and the network of the interpersonal relationships within the holiday.

The order of the holiday and the interpersonal relationships (the Fazekas family, Abaújalpár, Easter 1983)

Good Friday	Easter-Eve	Easter Sunday	Easter Monday
The members of the family living in the village prepare for the holiday	from morning till early afternoon the brothers and sister living elsewhere arrive; Late afternoon Resurrection procession, all the members of the family go to church but they spend varying periods there, they do not participate equally in the ceremony	some members go to church, others spend the morning at home; the whole family has lunch together; early afternoon and evening mutual visits	in the morning „sprinkling” relatives, friends, acquaintance living in the village lunch together; departure relatives, friends living in the village

As a further example, let us recall the name-day celebration mentioned earlier, a scheme of similar character of that event may also be drawn:

Saturday	Sunday
the family has lunch together, congratulating the head of the family in the presence of the close family circle	in the morning the visit of the relatives, friends in the village, individually or with families
in the afternoon and evening the visit of the relatives, friends living in the village, the togetherness of the wider family and the close circle of friends	lunch together with all the family members and the relative

The above two tables demonstrate convincingly the tendencies which represent the connections between interpersonal relations and the relationship with tradition. It may be pointed out that three or four large circles, groups of reference may be separated within the system of interpersonal relations. We have to distinguish *the close family* (the father and the mother, their parents and children, and the wives or husbands of the children), *the wider family circle* together with the relatives (the siblings of the father and the mother, their wives or husbands, god-parents, god-children, cousins, etc.), the circle of *friends and close acquaintances* and, finally, as passive but all the more important viewers, the other inhabitants of the village, the *village community*. The existence of these small social unities as well as the relationship with them contain several different meanings which are very important just from the point of view of the concept of tradition. On the one hand, they express the fact of *the family belonging together* and demonstrate it in symbolic forms for the whole of the community and make it visible (e.g. lunch together, going to church together, the fact of regular family meetings in general, etc.). On the other hand, those living in the town take part in strengthening the social position of those living in the village, in *reproducing the existing social status*; and also — whether they want it or not — in forming their own social identity (e.g. by visiting the relatives living in the village, but even more the friends and acquaintances from earlier times, etc.). These processes — which, as we have seen, range from the individual sphere through the small family communities up to the level of the local community — exert a very significant influence on the picture formed of tradition, and the relationship with it, in respect to both the villagers and the urban dwellers. For the participants in the different holidays and festive events — as has already been referred to several times — belong to a diversity of social groups, layers, different patterns of social mobility. Social status has a whole host of cognitive, mental, behavioural, cultural, etc. consequences defining the way of life and its character, and no one may make himself independent of the impact of those factors. That means that the „urban dwellers” visiting the „villagers” are in no way able to make themselves independent of the systems of values and norms, the worldview characteristic of their reference groups. (LÖFGREN, 1981; MERTON, 1968). This reference group is partly the result of a choice but this choice defines for every individual — more or less inevitably — the points of references within the whole society. It is obvious that the individuals of each family living in different social environments (may) represent points

of references and, accordingly, forms of behaviour, worldviews, ideologies, etc. which are — to a smaller or greater extent — different from each other. That includes also the difference in the approach to tradition and peasant or rural culture in general too. The basic ceasure lies where we differentiate between urban families who do not keep contact with their relatives and friends living in the village — or if they do then this maintenance of contact is only arbitrary and it is always the villagers who visit the urban dwellers on occasion, and the other part of urban families who keep a living contact with the family members in the village, participate in their festive events, etc. i.e. they are able — perhaps temporarily only — to adopt themselves to another social environment. In the former case one explanation of the distance-keeping relationship is that the whole order and worldview of the social environment of the reference group are in conflict with the other value system and culture represented by the family members living in the village, fulfilling a dominating role in moulding the identity of the given individual or family living in the twon. Already the *fact* of keeping contact in itself indicates the importance of the worldview, cultural strategies represented by the family; the positive approach to it and the participation in it also prove the operation and strength of tradition. In this case the concept of tradition not only includes the individual cultural phenomena, perhaps all of them together, but also contains those values, norms, rules of behaviour, the presence of culture which organize, regulate, control the everyday life of some small community, in the present case of the family. In these cases, however, the decisive question is that the members of the family — within a general consensus — have to bear some kind of relationship with the worldviews of the other members of the family, the values, norms, behaviour, culture represented by the other members of the family. In this respect the family and the family feasts fulfil some kind of synthetizing function and „permit” only those forms of manifestation of behaviour, ideology and „other culture” which do not offend this general consensus, i.e. do not deteriorate the feeling of the family belonging together, do not act against „tradition”. So it may be seen that the positive approach of the members of the family towards the central values and worldview defined by tradition is of fundamental importance. At the same time it must also be accepted that holidays and festive events represent appropriate and riskless opportunities of „critically supervising” the social points of reference which, on the other hand, offers opportunities to modify certain properties of way of life, behaviour, culture. On the one hand, the different social statuses of the family members exert an influence on the family, the worldview represented by the family, tradition; on the other hand, the family as the „mode of manifestation” of tradition reacts back to the social identity of the individuals, the family members living elsewhere. Finally, in possession of all the above information it is necessary to make a bit more accurate what has been said about the mode of manifestation of tradition earlier. For, from the point of view of identity, as well as the approach to tradition, it is necessary to distinguish between an *internal core* of events, festive occasions (constant festive event, close family, the routines of everyday life, etc.) and an *external circle* of them (individual event, loose structure, many participants, symbolic actions, etc.). It is the internal core which has a special significance from the point of view of the formation of social identity. It may be stated unequivocally that the festive events belonging to the external circle are constructed from symbolic actions from

which the conceptual knowledge of the symbols and their religious, historical, etc. meaning is mostly missing. Although the vitality of these symbolic actions and symbols has been preserved — thanks to the iconic and „transconceptual” character of these symbols —, an almost complete reduction may be observed from the point of view of the immanent functions (NÉMETH, 1977). For that reason, the festive events and occasions belonging to the internal core inevitably resorted to other means which were „elaborated” from the process of the routine actions constituting everyday life. One of the most conspicuous means, best observable in the concrete cases known by me too, is the *personal narratives* (DOLBY-STAHLE, 1983; KAIVOLA-BREGENHOJ, 1984). Perhaps the most characteristic and defining material of the festive occasions and events is the verbal interactions taking place continually among the participants with a permanent character. The content of these texts, conversations is fundamentally defined by the sex, number, social status, etc. of the people participating in the conversations since this „personal factor” of the conversations at the same time circumscribes the group of the common knowledge and information on which these conversations may be built at all. When approached from the thematic point of view, these texts are constituted to the most significant extent quantitatively by stories, text segments related to *exchange of information*. These are, on the one hand, stories which offer information about events which took place in the wider environment of the individuals — mostly of personal character (e.g. stories related to individuals, families, their lives, known by the others as well, such as death, marriage, building a house, buying a car, etc.). The other part of the stories that may be grouped here are rather of sensational character and they very frequently possess very little reality content (e.g. accidents, individual tragedies, crimes, etc.). Another important thematical block characterizing primarily men is constituted by stories *related to work*. Among women, the counterparts of these conversations center upon the household, rearing children and certain moments of women's life in general. Finally, the third large group is constituted by the *recollections* in which those participating in the conversation dish up some events that occurred in the past. As to the theme of the recollections, very significant differences may be observed between men and women (BERTAUX-WIAME, 1982). On the one hand, conversations of this character have a much lesser significance among women, on the other, — should they occur — thematically they are related primarily to childhood (friends, mates, entertainment, holidays, festive events in their childhood, etc.). „Recollections” are very frequent among men. In the majority of cases they are related to the youth of those recalling the events, they are strongly, sometimes rudely, humorous character, and they frequently refer to outstanding achievements. In this respect the two most frequent topics are constituted by successes achieved in love or sex as well as other showing offs, e.g. fighting, drinking, etc. A very important part of recollections and the other thematic groups listed here in general, is made up by *moral judgements* which in the majority of cases represent the closing of the given story and — latently as it were — justify why the story which was the essence of the conversation was related. And this is the very point which lends a special significance to these verbal interactions. Their text, structure, the moral lessons hidden in them, the values expressed by them and the world view to be developed from them, as well as the com-

parison of all those factors — even though in an unconscious manner — significantly influence, mould the approach to tradition, the picture formed on tradition, and through that: social identity.

2. Peasant Traditions in Urban Setting

The material to be analysed in the following has two properties, fundamentally new as compared to the material presented so far. On the one hand, the social setting — the town — in which peasant culture and folklore appear, is an environment, originally alien and secondary, from the point of view of the phenomena. Consequently, peasant tradition may occur merely as the result of an artificially operated process in the town. On the other hand, it is obvious that the occasions which constitute the framework of the urban occurrence of peasant culture and folklore, are also alien and of secondary significance from the point of view of this culture and folklore. The events, „festive occasions” to be analysed may be classified into two large groups:

a) on the one hand, we have to differentiate the events of festive character where the object of the feast is constituted by folklore; such events are centered on folklore;

b) on the other hand, there are feasts and festive occasions where folklore is one of the constituents only (NIEDERMÜLLER, 1986). The first group of data includes the different fairs, folkdance performances, renewals of customs, folklore festivals, „folk art days,; the folklore programmes of radio and television in a wider context, etc. The other group of the data — by way of its nature — is much more heterogeneous, therefore much more difficult to survey. Actually any social event may be classified here. Still, from the point of view of keeping contact with folklore, peasant tradition, it is the different cultural days, especially the picnics in May and June characteristic of bigger towns, as well as the days of the individual professions (e.g. The Day of Constructors, The Day of Railway Workers, etc.), and also the individual state holidays (e.g. May 1st, August 20th, etc.) which seem to be the most characteristic. It appears already from what has been said so far that in the present case that group constitutes the object of analysis which is referred to as *folklorism* by European folklore. (BAUSINGER, 1966, 1979, 141–209.; MOSER, 1962; KÖSTLIN, 1982; BRINGEUS, 1982). According to a wording which today may be looked upon as classic, the concept of folklorism indicates the world of phenomena of „folklore in non-folklore” (VOIGT, 1980). This definition very accurately points out the situation which is to be analysed in the following.

A form of manifestation of peasant culture which has a special significance from the point of view of the urban population is constituted by objects of peasant origin, „objects of folk art”. Today a diversity of folk art objects, originating from different sources, of different character, content and function, may be found in urban use. If we try to classify and analyse this world of objects from the point of view of its origin, the following groups of objects may be separated from each other:

a) objects which have been directly adopted from the peasant usage of earlier times to the urban environment of today (e.g. „old” plates, jugs, engraved mangling boards, spinning wheels, etc.);

b) objects adorned with motifs figuring on objects of peasant origin of earlier times (e.g. boxes adorned with „pictures of rural life”, covers, wall protectors, carpets using different motifs, etc.);

c) objects made by imitating peasant objects of earlier times conscientiously and realistically (e.g. water-dippers, whips, individual pieces of clothing, etc.).

Naturally, the present study is examining these objects not in themselves but „merely” as the manifestations of tradition, peasant culture. It was in this context that fairs and folk art exhibitions were mentioned above too. At these fairs, of course, „objects of folk art” of every style are sold, there one can find pieces representing the groups of objects mentioned above as well. Here, however, a supplementary remark is to be made. Both the objects displayed at the different fairs and the analysis of the occurrence and use of these objects seem to prove that the group of the objects mentioned first is opposed by the other two groups of the objects in some important respects. For the objects classified in group *a* are basically of *relic character*. They are objects having fulfilled functions of use earlier which were pushed out of peasant culture already prior to their „urban life”. To put it in another way: the plates, jugs, pitchers with a narrow neck etc. made mostly in the 19th century (in its second half) which may be found as ornaments in some urban apartments, were „rediscovered” when they had been pushed into a fully marginal state, these objects virtually hide the culture having created and used them as well as its aesthetic values. To that extent these objects may justly be looked upon as the forms of manifestation of peasant art, folk art.

The other two groups of the objects mentioned above may be separated relatively unequivocally from this cluster of objects. The main property of the objects classified in this group is that they are not of relic character but the creations of „folk artists” living and working today too. The creators of these objects are mostly individuals who deal with making „folk art objects” as their profession, i.e. that is what they live out of. Consequently, they subordinate the world of forms and style of the objects to the expectations of commerce controlled by official institutions. The best example for these activities is the folk art exhibitions and fairs mentioned several times already. For the supply of objects offered by them is extremely homogeneous, it reflects almost no local specialities. The style of the individual artists and their motifs do not follow some kind of local tradition but they are aiming at the image of folk art which is equally consumable by each social stratum. The essence of this method is that it mixes different motifs, materials and techniques which have nothing to do with each other, thus creating „pieces of folk art” which never existed in reality. Naturally the appearance is that these objects follow the patterns of „ancient” folk art since that is what they resemble as to their world of symbols, motifs, colours. However, community is missing behind this „folk art of today”, the world of objects to be found at these fairs and exhibitions of folk art. Since it is obvious that — no matter how we interpret folk art — the objects possessing aesthetic values of peasant origin are always the results of aesthetic communication *within* a given community. The world of objects of folk art exhibitions and fairs, however, — in accordance with the laws of commerce and mass culture — is aimed at the widest possible range of social groups and strata which, in its turn, inevitably goes hand in hand with erasing the differences in

form, style, related to motifs, etc. This attitude — supported institutionally — naturally exceeds the world of objects discussed here and — I will return to this later on — it exerts a significant influence on the whole of the picture formed of tradition. As for the groups of the urban population using this world of objects, these objects primarily carry symbolic contents and possess symbolic values of use. In their own lives — irrespective of all the other considerations — the users consider these objects to be the objective forms of manifestation of tradition. The object — in its form of being used — binds the individual to a definite point of the past and at the same time characterizes this attitude towards the past; in other words: it legitimizes the present with the objectified past. Thus here we may arrest the moment when an object — that of „folk art” or believed to be one — becomes a symbol irrespective of its real existence at some earlier time since on its way from the past to the present it has preserved a single function: to indicate, express individual and social identity.

Another significant group of the events of urban occurrence of peasant tradition is constituted by those events which introduce, revive tradition, some forms of manifestation of tradition within the framework of occasions specifically organized for that purpose. The first of the events to be analysed here took place in Sátoraljaújhely in November 1982 where the students of one of the local secondary schools presented their programme entitled „Folk customs of Zemplén”. During the performance they revived the calendar customs which used to be practised in the villages of Zemplén. For the sake of what is going to be pointed out in the following, it is necessary to briefly mention here the customs presented in the programme. The performance, the „calendar year” started with a scene in the spinners. The scene presented a small room with girls dressed up neatly sitting, spinning, singing. Soon lads arrived who, wearing different masks, frightened the girls, pulled tricks on them and coquetted with them. This was followed by the custom of Santa Clause walking from house to house where the main role was actually played by the devil accompanying Santa Claus, speaking in a loud voice and frightening the children. Of the Christmas customs a Nativity play was performed which abounded in humorous moments. Carnival time was symbolized by a noisy scene of a ball with singing and dancing. It was followed by Easter sprinkling and erecting a Maypole. The whole performance was closed by a ball of harvester and making a harvesters' wreath. Already this short list makes it clear that the programme in question (and, we may add, all events of this kind) revived a more or less accurately circumscribable group of calendar customs. For if we compare these data with the „traditional” customs of the calendar year, we can conclude that the events reviving customs of this kind concern only certain events and only certain customs, actions within the individual events; i.e. they are the results of careful selection. If we insert the event selected and mentioned as an example into a wider context, we shall see that a very significant proportion of the traditional customs of the calendar year (e.g. the individual actions of beliefs, religious customs, etc.) are not the subject of these revivals of customs at all. The revivals of customs select only certain elements of an earlier cultural structure and present these selected parts — whether consciously or not — as the whole. It seems that primarily those festive events and actions are suitable for a presentation of this kind which had the greatest degree of public character, i.e. took place in the „unlimited publicity” of the audience. For — in addition to several

other considerations — calendar customs may also be grouped in view of the size of the groups of the audience in the presence of which the action is revealed, and to what extent a larger group of „passive participants” is required by the model of the rite, the function and efficiency of the action. Thus — as has already been referred to above — it is possible to appropriately separate from each other the „private” and „public” actions within the calendar customs. These latter actions (e.g. the spinnary, the carnival customs, Easter sprinkling, balls, Nativity plays, etc.) contain in a latent manner „playing moments” which may be symbolically emphasized in the case of the revivals of customs mentioned above. Here I have in mind the scenic character, of the customs to be observed within the traditional framework, the use of several characters, the frequent occurrence of comic elements, etc.

Suspending the current train of thought for the time being, I have to refer briefly to another event which took place in Miskolc in the spring of 1983. The event included the presentation of the programmes of different, mostly rural, „tradition-preserving” groups in Northern Hungary. One of the performances achieving the greatest success was the one which revived the „wedding feast of Zemplén”. The performers carefully followed the process of the traditional wedding feast and, contrary to the introduction of calendar customs, they revived not only individual moments but the whole of the row of actions. A few elderly persons — who lived in the same village, Pálháza, from where the group presenting the programme arrived — reconstructed as it were on the basis of the memories from their youth the traditional wedding feast which was then learnt and performed by the members of the group. Thus here — at least in theory — customs and events were presented which had some time earlier actually been in use; in this case „tradition” can equally be localized in time and space. Apart from this difference, the question is the same in both cases: what and how do these revivals of customs convey from the peasant traditions of earlier times?

When answering the question, the first task is to interpret the contentual aspects of these events. If we approach the question from the point of view of the problem of locality — and supplement our observations concerning the given field with data of other character as well — we may separate the following categories of reviving customs:

a) we may distinguish events which revive certain local characteristics, manifestations of earlier peasant tradition, culture, the customs practised in a given place. (The event of this character which is known perhaps in the widest circle is the so-called „procession of the Busó's” in Mohács.)

b) There are events which revive customs spread in certain regions, in certain areas of the country, connected to territories which may be defined relatively accurately (e.g. the telling of tales referred to as „regölés”, characteristic of the regions of Western-Transdanubia); these traditional actions, however, are considered to be local traditions in the course of the revival.

c) Finally, mention must be made of the events during which customs, rites spread all over the country and known everywhere are revived (e.g. Nativity plays, Eastern sprinkling, etc.) but it is emphasized in each case that the traditions in question are of local character.

It appears from this grouping that the events analysed by me belong to the latter group and it is primarily the revival, introduction of calendar customs which seems to

be lacking character completely from this point of view. The question is, however, to what extent this statement is justified? For it may be proved in relation to both „programmes” presented that the customs serving as a basis of revival were known in the villages of Zemplén, being a part of the earlier set of traditional customs of this region. Moreover, these revivals were generally reconstructed on the basis of the memory of the persons who used to practice these customs themselves. So what was selected for the purpose of revival, from the earlier set of customs was revived in the „original form” as much as afforded by the circumstances, without using motifs not fitting each other and the „original” form. In spite of all that, however, it may be clearly felt that the picture of peasant tradition, culture conveyed by events of this character, may at least be called specific. In order to make this statement more accurate, let us go back to what I said about the calendar customs selected for revival and presentation, the selection itself. For the contentual elements of the customs selected — in addition to the „play-acting moments” mentioned earlier which may rather be qualified as formal ones — definitely point to one direction. Taking a very general attitude, we might say that events of this kind emphasize primarily the *secular* elements of the traditional set of customs, and definitely strengthen these moments of the individual actions, customs (e.g. Nativity plays) — unlike the traditional pattern. In that way — consciously or not — an opportunity opens up to reduce the different functions of the earlier events. The sole aim of events of this type is pure *peagentry*, its only or decisive function is to *introduce* the custom, i.e. itself. Such necessary means of reviving customs as selection, the strengthening of secular moments, profanization and peagentry in the widest sense of the word — and that expression in the present case refers not to the great number of characters, mobility but primarily to the *idealization* of a cultural state, that of a way of life — lead to the successive shifting of the functions of earlier customs. As an example, let us return for a moment to the revival of the „wedding feast of Zemplén”. It is well-known that in the set of customs of „traditional” wedding feasts there are several actions which refer to the social change of roles going hand in hand with marriage, the change in social status. One of the best known custom element of this sort is the farewell of the bride to her parents, brothers and sisters, friends (VOIGT, 1983). The descriptions of customs demonstrate very accurately that the event in question is heavily charged with emotion, whose background is constituted not so much by the disruption from the well-known family environment but the hardships of adjusting to the new social situation — be they assumed or real. However, the revival of customs is simply unable to demonstrate the fact that following the wedding ceremony the young woman has to practise a whole host of new activities, she has to fulfil a number of new social roles in everyday life. Thus it is inevitable that sentimentalism, hidden in this element of customs anyway, becomes stronger and plays a dominating role. So it may be traced accurately how this line of activities including several functions becomes simpler for lack of the social background: i.e. the shifting in functions may be surveyed and arrested in the form of facts. The revivals of customs convey tradition, certain cultural elements in themselves, and behind this culture, tradition the community maintaining it and operating it is missing. This concept, picture of tradition is reduced to the group of cultural elements and actions merely,

though it is obvious that the concept of tradition only has any sense if it can be interpreted socially as well.

Everything that has been said so far about the revivals of customs, characterizes in general and altogether tradition presented on the stage and within the framework of events of this kind (and, naturally, the presentation itself as well as the events themselves, KARNOOUH, 1983). In every case when some element of peasant culture is presented on the stage or within the framework of some cultural event, it does not actually matter whether the subject in question is customs, folk music or even folk dancing since in all such cases it is the rules of general validity which are dominating the scene. However, the whole group of questions has one more feature, hardly mentioned so far but very important – especially conspicuous in the case of music and dancing –: the problem of *rendering*. There are several ways, modes and possibilities of rendering, on the basis of my own experience, however, I can distinguish two basic types of rendering. One type of rendering is based upon the unexpressed assumption that the elements of peasant culture are insufficient in themselves and are not suitable for a presentation of this type (which is, naturally, true), therefore it is necessary to add something to them. Thus this type of rendering wishes in some way to *extend* peasant culture, the elements to presented. The two most frequent ways of extension are the following: a) the elements of peasant culture are mixed with cultural elements of some other origin which have nothing to do with peasant tradition (e.g. it may be observed in folk music programmes of this character that all the borders of genre or rendering, separating art-music of peasant origin, or composed in the style of gypsy music or Hungarian songs (vanish); b) the elements of peasant culture are revived, presented in accordance with the expectations of another style (e.g. of citizen's origin) (e.g. in the case of programmes of this type we find the rendering, adoption of folk music in an almost constant manner, etc.). The other type of rendering may be observed when a *new phenomenon*, a new work is born the elements of peasant culture of equal quality but never occurring together. An especially good example is the folk dancing groups, in whose programmes frequently occur the „folk dances” which are constructed from elements of peasant origin but they never, nowhere appear just in the form they are presented. In this phenomenon we may arrest fairly accurately the fine shifting which adopts and transcribes the individual elements of peasant culture, the different forms of manifestation of folklore but still presents them as the „ancient and original” forms of tradition.

Naturally, peasant culture appears in the town not only in the ways mentioned above; the relationship between urban population and peasant culture is much more complex than that. We must not forget that a whole host of information of different character concerning peasant culture and tradition finds its way to social consciousness. The information systems covering the whole society (e.g. the press, television, radio), the whole mass communication is conveying almost permanently news, information related to peasant culture and tradition. That is an obvious fact again but they exert an influence fairly difficult to demonstrate on both the individual and the social approach to tradition (NIEDERMÜLLER, 1985). Separate mention must be made of another institutional form of encountering peasant culture, turning towards tradition which concerns primarily the younger generations. In Hungary the different institutions con-

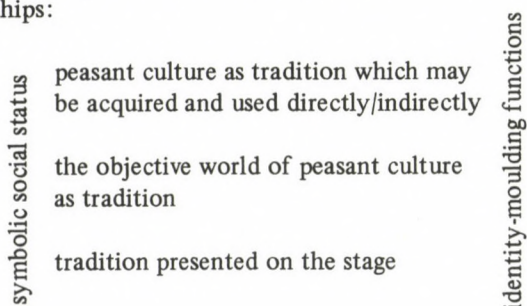
veying culture — museums, culture houses, schools — operate so-called „folk art” or handicraft circles in several (or, with some exaggeration, all the) towns. Peasant culture or certain sectors of it are simply taught to these children and young people. These institutions emphasize the two basic principles of the relationship to tradition. On the one hand, they look upon peasant culture as one of the processes of human culture serving as a vehicle of values, which must be learnt, known as the history of human culture in general. On the other hand, they make people aware of the fact that a number of elements of this cultural past, tradition may be practically used and applied in modern society too, moreover without any changing, stylization, adoption, etc. Thus not only the aesthetical manifestations of peasant culture but such social-cultural activities as e.g. certain „traditional” working activities, crafts, etc. may be acquired as well.

It may be seen that the type of the approach towards tradition described here is very complex and it shows properties different from the rural „patterns” discussed in the previous chapter. These characteristic features may be observed on the one hand in the content of the picture presented of tradition and in the mechanism of presentation on the other. It has come to light from what has been said so far that the town „adopts” peasant culture not in its completeness but merely on the basis of some of its selected elements. This concept of tradition is primarily constructed on the basis of folklore or certain folkloristic phenomena. „Tradition presented on the stage” is rooted in the aesthetic sphere of folklore, selecting certain elements from this narrow range of culture. The introduction of these elements, however, occurs in a context completely alien from the essence of the phenomena which inevitably changes the phenomena themselves too. In the course of revivals of this kind, the community, the human group which maintains folklore and acts as its vehicle, simply vanishes from behind folklore. To put it more accurately: „tradition presented on the stage” is completely alien to the human community which created folklore as the reflection of a place, status occupied in the world, in society. This „lack of community” deprives the revival from the most important, *social* function of folklore, instead of which, however, new functions must be introduced. Society feels that this revival of folklore deprived of the community is insufficient in itself; so adaptation and revision are started. It is a well-known fact that folklore has functions forming identity insofar as the folkloristic phenomena are connected to a local community (VOIGT, 1985). In the case of revived folklore, naturally, there is no local community, i.e. folklore, tradition has been trapped in a „vacuum” from the social point of view. Thus adaptation and revision are to emphasize moments of folklore which counterbalance, divert the attention, as it were, from this „lack of community” and in this way fill in the vacuum. That is why „tradition presented on the stage” inevitably turns to peagantry, idealizes folklore and makes the picture of tradition sentimental. This intention — in a wider context — interprets the revival of folklore, the presentation of tradition as a *festive event*. This interpretation has several consequences. On the one hand, it exhaults folklore, tradition ot some kind of special event which requires a special approach. On the other hand, — consequently — it legitimates the society of today by making sacral references to folklore, peasant culture, tradition and indirectly to the people. Moreover, it offers the opportunity of identification with the past interpreted in this way,

i.e. it indicates that this tradition' which never existed historically in this form, may have identity moulding functions as well.

The other way of approaching tradition referred to above — which was mentioned as acquiring peasant culture — follows fundamentally different patterns. The emphasis here lies on the moment of learning on the one hand, and, on the other, on the impact, as a result of which this knowledge is incorporated into the everyday life of the individual. For the acquisition of the activities of peasant culture of different character makes it obvious that the system of a culture, values, and finally, a given approach to the world are hidden behind practice, the activities in question. This recognition may be born because, contrary to the passive reception of the „tradition presented on the stage”, here we are faced with an active cultural strategy, based on acquisition and real practice.

The occurrence of peasant tradition in the Hungarian urban framework of today may be summarized as follows. The surface, the „uppermost”, most public level is constituted by *tradition presented on the stage*. On the middle level, the conveying or transitory one, we may find the *objective world* of peasant culture interpreted as tradition. And finally, the third level contains the elements of peasant culture which are looked upon as *tradition that may be acquired and used directly/indirectly*. In this structure, the more we approach the surface, the lesser the significance of the individual levels in moulding individual or social identity, and the greater their role fulfilled in emphasizing symbolically the importance of social status. The following figure tries to represent these relationships:

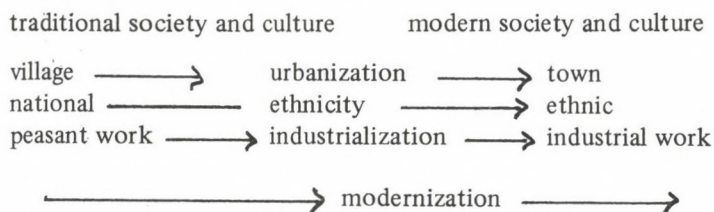


III. Ethnic Ties, National Traditions, and the Presentation of Identity among Hungarians in the Calumet Region

Anthropological, ethnographical, folkloristical research dealing with immigration an answer is primarily seeking to how the population of peasant origin having come to the United States in different historical eras, from economic-social-cultural environments, societies significantly different from each other, is trying to establish its „new” culture, life strategy in an environment completely alien to it; what role is played by traditional culture in this process, and what kind of influence is exerted by all that on individual and social identity. This complicated wording hides an essentially transparent basic formula. The immigrants having come from the European peasant environment had to build up again their everyday life in a dynamically developing, modern industrial-urban society. Naturally, this process went hand in hand with a whole host of

social, cultural, communicational, psychological, etc. difficulties from the point of view of both individual and community life. In the new social-cultural context, the cultural skills and means of communication which used to be functional and adequate in the earlier social-cultural structure, and fulfilled a role of establishing values and norms as well as controlling and supervising functions, seemed to be almost completely useless. In the wake of such and similar statements the classic picture began to take shape in relation to the immigrants. According to this picture, the immigrants came from a harmoniously operating traditional community to a disfunctional environment producing almost only „social evil”, looking for the financial security unequivocally offered by this social structure. One of the consequences of this social mobility was that they were subject to a significant cultural and psychological „harm”. They are able to accept and adopt new culture only at the expense of grave difficulties (or not at all), while their traditional value system is becoming increasingly less valid. In this situation, certain support is offered only by traditional culture or its most expressive manifestation, folklore. Consequently, both the individual and community identity of this population is rooted in the past, in the social-cultural situation preceding immigration and in folklore as the remnant of this situation, and it is manifested in „practising” folklore (HANDLIN, 1951).

Immigration and fitting into the new society is a complex and complicated process which, from the point of view of the immigrants, takes place on three levels at least, bringing about significant consequences, resulting in fundamental changes. For immigrants come *from the village to the town*, i.e. they become parts of the process of urbanization. At the same time in the following they are not primarily members of a nation but much rather of an *ethnic community*, i.e. they are faced with the problem of *ethnicity*. Finally, succumbing to the general influence and impact of industrialization, they exchange *peasant work for industrial work*. These levels in close interaction with each other are connected within the process of *modernization*, in the transition from traditional society and culture to modern society and culture. This model of the process of immigration and cultural change may be represented as follows:



In the following, while investigating the Hungarian communities living in the Calumet Region, I will seek an answer to the question of how a given and concrete community went through this general scheme and what was the role played by peasant culture, peasant tradition in it. Folkloristical investigations of this kind performed earlier (KLYMASZ, 1973; STERN, 1977) have proved more or less unequivocally, with a validity that may be generalized, that the history of immigrants or ethnic groups may be broken down to two great phases of time. In the first phase the immigrants are transformed into an ethnic community, while in the next period they try to „har-

monize" their ethnic and social position and establish an identity valid in both dimensions of everyday life — personal and social. These two phases may be observed and demonstrated in the case of the Hungarians in the Calumet Region as well.

1. From Immigrant's Background to Ethnic Culture

At the beginning of this study a reference was made to the historical fact that the Hungarian immigrants living in the Calumet Region or having arrived there in earlier days differed from each other from several very important points of view. In spite of the differences, or against their background' there existed a few similarities or identities of basic significance, a deeply rooted „cultural instinct" which as it were constituted a fundamental condition of the social life of these communities. On the one hand, it is inevitable to reckon with the psychological dimensions of belonging together among the immigrants, having existed from the beginning and strengthening gradually. For the immigrants identify each other and form groups, loose at the beginning, through certain mental representations — e.g. language — and with their help. On the other hand, it is necessary to refer to the sociological dimensions of belonging together too, a class identity interpreted very peasantry), even if they held different positions, possessed different social statuses within the class structure; and, naturally, this identity had its cultural projection. This identity — even though it was not always conscious and easy to recognize — exceeded the differences rooted in the regional, local, individual properties and offered an opportunity for the immigrants to establish their communities built on ethnic bases. The first moment of the formation of ethnic communities is the recognition that people to be supplied with and characterized by identical „labels" act in an identical manner as well, i.e. they belong together in some way. This feeling of belonging together and the cultural experiences of the immigrants were deepened and placed in deeper dimensions by the recognition that they had arrived in the United States alone and as aliens, having left behind the ideological and local community surrounding them (ABRAHAMS, 1981, 372.).

„There's one thing you've got to know. When I came here I was alone like my little finger. I knew no one, I did not know where I was because that was not the place I had intended to go to at all. Well, that's how it was. I was real depressed, I was becoming a real hobo. You know, I had neither work nor a place to live at. Then I thought to myself that I would go all the way to Chicago and look for a job there, I was hoping to get some kind of job, any job. And as I was loafing around, I got to the Inland plant which is over there, the big one, at the lake. Naturally, it was smaller at that time. Then I thought to myself that I would give it a try. I talked to a man there but we did not understand each other. In the end I was shouting because I was real mad, saying that I was Hungarian. He kept on showing me with his hands and gestures to wait, and there was a black man there, and he sent the black man somewhere. We waited and then the black man came and also Laci Szabó, but at the time I did not yet know that it was Laci Szabó. He had already worked there, although there were not yet many Hungarians here. Then Laci helped me. He know but a few

words himself but he also knew which one to use when. Then they accepted me and gave me a place in the boarding house too. So I stayed here and we did everything together." (I. B., Gary, born in Hungary in 1915.)

The immigrants recognized the importance of the community as well as the role played by the community in individual life very soon, and they took the first steps towards establishing the new communities almost immediately. The primary — though frequently not conscious — aim of the immigrants was to be organized into ethnic communities. They were striving at establishing (ethnic) groups of people of the same origin where the basis of the regular and continuous interactions among the members was constituted by the consciousness of belonging together ethnically, the common ethnicity (HICKS, 1977, 8.). For that purpose, they gradually established the individual levels of community life which were they primary scenes of the experiments made in order to „create” culture. The immigrants settling down in the United States generally established three levels of community life:

a) the earliest in time were the social and political organizations established on an ethnic basis, but these have hardly any significance any more in the case of the Hungarians living in the Calumet Region;

b) the religious communities came into existence early too. Parallel to the formation of parishes, the individual societies, leagues of religious character but fulfilling several other functions were also established. It is to be pointed out that the communities of the greatest significance and weight formed by the Hungarian population living in the Calumet Region are the religious communities, primarily the parishes. This is the form of community existence which primarily permeated and still permeates the everyday life of the Hungarians living here (NIEDERMÜLLER, 1986).

c) The third type of organizational form was constituted by the different cultural leagues which, on the one hand, offered opportunities for „ethnic entertainment”, on the other, served as a means, as it were, for the symbolic demonstration of ethnic identity.

These different levels of community life played different roles in moulding the identity of the immigrants, for they conveyed different aspects of traditional culture and stressed different contents of tradition and different patterns of the approach to tradition. At the same time a very important common feature may be observed in the operation of the different social, religious cultural organizations, circles, etc. A regular order of community events, feasts, a kind of „calendar year” may be traced in each of the Hungarian communities here. These events offer a very good empirical material for analysing the questions worded in the objectives of the present study. Therefore in the following a list will be provided of the holidays, community events which may be reconstructed on the basis of comparing different protocols, written sources, data as well as recollections. For the sake of the efficiency of the analysis as well as offering an easy survey, I have selected a single Hungarian community living here — the Calvinists in Indiana Harbor —; the „calendar” year of this community will be presented here in a longer period:

1926 January 23	— „social meeting”
February 27	— „fancy-dress party”

- | | | |
|------|-------------------|--|
| | March 13 | — freedom memorial ceremony |
| | April 28 | — Tea-party |
| | May 9 | — dancing party |
| | June 6 | — picnic |
| | July 10 | — ball for the benefit of the church |
| | August 25 | — picnic outing |
| | September 17 | — ball for the benefit of the church |
| | November 1 | — tea-party |
| | November 6 | — social dinner |
| | December 13 | — dinner on pig-killing day |
| | December 23 | — Christmas ball, giving presents to the children |
| | December 31 | — tea-party on New Year's Eve |
| 1933 | February 22 | — bingo party |
| | Easter | — bingo-party |
| | May 21 | — Pentecost ball |
| | June 11 | — bingo party |
| | July 30 | — house-warming party in the ministers's apartment |
| | the end of August | — grape-harvest ball |
| | September 10 | — grape-harvest ball |
| | October 12 | — Aster ball |
| | November 18 | — Women's League Ball |
| | December 11 | — bingo party |
| | December 23 | — Christmas ball and giving presents |
| | December 31 | — New Year's Eve dinner |
| 1934 | January 18 | — bingo party |
| | March 18 | — party |
| | May 6 | — Pentecost ball |
| | June 6 | — bingo party |
| | June 17 | — picnic |
| | September 18 | — bingo party |
| | October 26 | — fish dinner |
| | November 27 | — bingo party |
| | December 22 | — Christmas dinner |
| 1936 | February 8 | — dinner on pig-killing day |
| | May 3 | — bingo party |
| | July 26 | — picnic |
| | August 30 | — Hungarian day |
| | October 1 | — bingo party |
| | October 18 | — grape-harvest ball |
| | October 13 | — dinner on pig-killing day |
| | December 26 | — One-act Christmas play and ball |

- | | | |
|------|--------------|---|
| 1938 | January 16 | — banquet in honour of the new staff officers |
| | February 25 | — fancy-dress ball |
| | April 3 | — bingo party |
| | July 3 | — Hungarian day |
| | August | — bingo party |
| | August 6 | — common picnic of the Churches |
| | October 15 | — grape-harvest ball |
| | November 6 | — social dinner |
| | November 24 | — a three-day bazar |
| | December 15 | — bingo party |
| 1939 | January 15 | — dinner on pig-killing day in honour of the officers |
| | April 15 | — Easter ball |
| | April 30 | — bingo party |
| | August 27 | — common picnic |
| | October 22 | — one-week bazar |
| | October 28 | — grape-harvest ball |
| | December 2 | — dinner on pig-killing day |
| 1940 | March 10 | — bingo and card-playing party |
| | March 17 | — celebration of March 15 and dinner |
| | March 21 | — Easter play and dancing |
| | May 18 | — party for orphans |
| | June 30 | — picnic for the Church |
| | August 4 | — common picnic |
| | September 15 | — jubilee ball of the Women's League |
| | October 27 | — grape-harvest ball |
| | October 31 | — bingo party |
| | November 24 | — one-week bazar |
| | December 1 | — dinner on pig-killing day |
| | December 31 | — donut party und bingo |
| 1941 | January 26 | — common dinner and bingo |
| | February 15 | — carnival ball |
| | March 2 | — bingo party |
| | Easter | — bingo party and a play presentation |
| | May 10 | — one-week bazar |
| | July 20 | — common picnic |
| | August 18 | — bingo party |
| | September 17 | — grape-harvest |
| | November 23 | — parish dinner |
| | December 11 | — bingo party |
| | December 15 | — ball for the benefit of the Church |
| 1942 | January 25 | — dinner on pig-killing day |

March 17	— bingo party
April 5	— one-week bazar
May 10	— theatrical performance and dancing
June 21	— common picnic of the Churches
August 27	— bingo party
November 14	— Bake Sale
November 15	— orphans' Sunday
December 13	— party and dinner on pig-killing day of the Friendly Circle of Women

When surveying the above examples, the events and feasts may be classified in two large groups. On the one hand, we must separate the religious events and feasts related to church life, on the other, separate mention must be made of the events of social life in the narrower sense of the word.

The events of religious character related to church life include, on the one hand, those which are expressly connected to religion and the church (e.g. the parish jubilees less frequently occurring on account of their character, ceremonies of inaugurating flags, pulpits, etc., dinners held in honour of the officers of the parish, etc.); on the other, those which are directly related to the parish as a community (e.g. bingo parties, Christmas dinners, New Year's parties, giving presents to each other, March 15 celebrations, social dinners, Easter plays, etc.). The primary function of the events expressly of religious, ecclesiastic character was to maintain and operate the religious community although this function may be arrested in an implicit form only. The following except from an interview, somewhat lengthy — describing a festive dinner — gives a good picture of the character and significance of these events:

„You know, I can't really tell you how much time I have devoted to the church, I couldn't even recall. But I may also say that this was quite usual in the family, perhaps it may even be called a tradition. When I was born, or better to say, when I was 4-5 years old, it was in 22-23, my father was member of the prestiberium. And later my mother became president of the Women's League, and then I became president myself. Well, in those years there was a lovely dinner of this kind. I was still a child and I remember how much time and energy my parents spent preparing for it. We children were also taken to the dinner, to the first part of it only, naturally. You know, it was a severe winter and the service was in the afternoon, but this church did not yet exist and it was the other one we went to. And there was a large room there, not larger than this one we are in now but more beautiful for it was nicely decorated. And then after the service we, children went there too. Everyone was elegantly dressed, and there was a long table for those who were the old and new officers. And then in a U-shape the other tables were arranged where others were sitting, including us, children. Then our minister delivered a fine speech and then we prayed and sang together. Sometimes we sang hymns too but not always. Then we ate and talked. That is to say, it was the adults who talked, ate and discussed all the important matters. I don't know why but I was always feeling that it was a very solemn and important matter. Everyone was so solemn. And I know that others liked these beautiful events too.” (M. A. housewife, born: 1919 in Hungary.)

These recollections also demonstrate that these events had a very simple structure. The festive character of the event was rooted not in the carrying out of the event, nor in the expressive dimension of it, but in the event itself. These events, occasions in themselves meant a kind of symbolic sanctifying of an act very important for the whole community, the election of the new officers of the parish. Here we are faced with the innermost, most closed and intimate sphere of community life which did not make it necessary to resort to means which were indispensable in the case of other events of more public character.

The *other* part of the festive events of church life is constituted by those events which are related to different „official” holidays and the life going on in the parish. These events show a very diverse pattern therefore it is worth interpreting them separately. The basis of the Christmas, New Year's Eve, Easter, Pentecost, etc. celebrations is constituted by the religious prescriptions in accordance with the Catholic or Protestant liturgies. The cultural structures are built on them. These cultural structures have certain elements recurring with constant regularity over a longer period of time, such as Christmas or New Year's Eve dinner, giving presents to each other, New Year's Eve and Easter balls, Christmas and Easter plays, etc. The events, feasts themselves were organized by the parish or its organizations, the women's league, and partly the youth associations, primarily, we may say exclusively, for the members of the parish. The intimacy and closed character of these occasions were characteristic of the earlier years in the first place; with the introduction of Christmas and Easter balls and plays the closed character was eased and these events became increasingly more public. These festive events of the earliest years — as much as it could be recaptured — were very close in character to the parish dinners mentioned in the recollections presented above. Here, however, we are warned by an individual and arbitrary remark that these early events must be interpreted with great care.

„There is one thing I remember, or at least I heard about it. My father had a distant relative who told him to come over here. For he, he was called John something, had been one of the first people to get out here. Well, my father told me once that at Christmas time a common dinner was always held for the members of the parish. And this John, or János, always got hold of some honey and some garlic, I don't know where he got them. And there he gave some to everyone for he remembered from his childhood that his father used to act like that too. By the way, my father, as long as he lived, cut up an apple every Christmas and divided it into as many parts as we were present so should meet in the following year too.” (T. V. policeman, born: 1939 in Hammond, Indiana.)

On the basis of this one source it may, perhaps, be assumed that in the festive events of this character held in the first years there may have been such moments which had been in direct contact with the old country, in the peasant culture there. The fact that these moments were accepted by everyone or the overwhelming majority — at least for some time — leads us to conclude that these events, rites had some common meaning. Similarly, it is worth saying a few words about the „Christmas and Easter plays”. Mainly in the first years, these were performances of Nativity plays and mystery plays. These plays originated from different sources (their texts, scenarios, etc.). On the one hand, it was with the help of the priests and ministers that printed

matter (books, newspapers, etc.) – issued in the United States or Hungary – was circulated in which there were descriptions of plays so they could be learnt easily. On the other hand, the members of the community who had some memories about these plays and the way they had been performed, also changed the course of the events. Thus it is obvious that we are faced with elements of customs, customs which were parts of the cultural experience and practice preceding the emigration, known to the members of the community.

A few words must be said about the celebration of *historical* and *national holidays*. The Hungarians living in the Calumet Region – without exception, everywhere and every year – have commemorated March 15th, the Hungarian War of Independence of 1848, up to the present day. These commemorations, from the earliest years up to the time of our day, have taken place within the parish framework, on the Sunday closest to March 15th, always organized by the presbiterium or the secular officers of the parish. The commemoration occurred generally in two parts. The priest, the minister commemorated March 15th, its significance, and, connected to it, Hungary's independence and freedom, in the speech delivered in the service or mass. Obviously, these speeches were not lacking the timely political references either and the turning point of Hungarian history in the past 80-100 years furnished a good basis for these remarks. The ceremonious service was generally followed by a common dinner – naturally, with compulsory „Hungarian” dishes on all such occasions – and then came a presentation put together and staged by the members of the parish. The performance consisted of patriotic poems and songs. The celebration of August 20th, commemorating the first king of Hungary, Saint Stephen, and the foundation of the adoption of Christianity, held primarily by the Catholics, took place in an essentially similar manner. Consequently, these events had a higher proportion of religious content, although in the rhetorics of this holiday freedom and independence had a decisive role to play as well. A common characteristic feature of both holidays was a strong and intensive reference to Hungary, the old country and the Hungarian spirit which was manifested not only verbally – in speeches, in the performance – but visually, in the world of objects as well. It will suffice to mention here the Hungarian national flags covering everything or the stylized national costumes of red-white-green which were almost compulsory to wear on such occasions – up to the 'fifties and especially in the case of girls and women.

Finally, it is worth mentioning those events and feasts organized by the parishes of lesser significance, the most characteristic example of which is playing *bingo*, becoming regular from the early years. And here I have in mind not so much the game itself (DELING, 1984) but rather the informal gatherings connected to it and their significance.

„I have always liked playing bingo. I know that other women were fond of it too. Maybe it is not a very clever way of spending one's time but I found pleasure in it and I had a good time. Perhaps it was not really the game although it always meant some money for the church. You know, there was always need for some money for this or that thing. But the real thing was the conversation. And then it was always a bit of di-

version. You could talk about everything there. And those who felt like it, played. Believe me, sometimes a sizeable crowd gathered. And in those days when I was a young woman, it was all Hungarians. You could hear nothing there but Hungarian words. We knew each other well for we attended the services of the same church, even though we did not necessarily lived close to one another. It is a general truth that everything an old woman remembers from her youth seems to have been good and fine but these occasions were really good, family-like gatherings." (R. F. housewife, born: 1924 in Gary.)

No matter from which angle we examine the events related to religious, church life, we immediately discover a few decisive features of character of these feasts and holidays pointing in the same direction. These events were relatively closed and they were characterized by a certain degree of social intimacy since the participants were always people belonging to the same parish, attending the services of the same church. This fact had a specific significance in the Calumet Region since the Hungarian population living here managed to establish „Hungarian quarters”, in streets dwelt by Hungarians either not at all or a very limited degree only. As they lived in a relatively dispersed manner, mixed with other ethnic groups, it was practically the church that meant the only firm point, possessed only by the Hungarians, of everyday life. These events, festive occasions — especially in the first years following the settlements of the Hungarian population — fulfilled an extremely important function, contributing in a significant degree to the formation and strengthening of the *actual* ethnic communities. It may be observed that the carrying out of the festive events, their contents, arsenal are extremely simplified, reduced to the necessary minimum, free from hidden, references and symbols. The fact that the idea of community was conceived in the image of the festive occasions mentioned above, had a concrete result concerning all the members of the church, namely in relation to the maintenance of the church. For these gatherings and participating in them required certain sacrifices as well from all the participants (cash, food, cooking, serving, cleaning, etc.). For that reason, participation in these events was almost compulsory for the individuals, families belonging to the church. The individuals or families who consistently kept away from these occasions, gradually excluded themselves from the parish, the community since they contributed to the maintenance of the church, the operation of the parish either in a lesser degree or perhaps not at all. The extent of participation in the actual ethnic community as recognized by the other members' were directly proportionate to the work performed for the church, the parish. It is this structure and content of the festive events which created a kind of „common knowledge” among the Hungarian immigrants „alien” to each other and built a certain framework of everyday life. The things to be done connected to the church, parish life, the festive occasions of a diversity of character and contents taking place in the framework of the parish, moulded gradually but with great intensity the consciousness of belonging to a really existing community in the people. For the Hungarians living here — irrespective of their religious denominations — it was this belonging to communities of that kind which meant the basis of social existence and at the same time the starting point of the relationship with tradition. These actually existing ethnic communities constituted the basic units of social existence and the religious content was pushed into the background in this context. At the

same time the emphasis was not on their ethnic character in the creation and operation of these communities, at least in the early years. Naturally, these were homogeneous Hungarian communities, but for the members this ethnic homogeneity was the unequivocal, unquestionable element of everyday life, their life world; there was no need to specially emphasize and manifest that fact from the point of view of either individual or group identity. This situation, however, underwent significant changes in a few years, following the strengthening of the internal structure and social position of the Hungarian ethnic communities.

The next group of the empirical data was previously referred to as the *events of social life* in the narrow sense of the word. Here I included the balls, festive events, „Hungarian days”, picnics of different denominations, all of which belong to the neutral category of entertainment and the basic feature of all of which is that — as opposed to the earlier group of feasts and holidays — they exceed the borders of the individual parishes in respect of the participants. A specific, well circumscribable group of these festive events is constituted by the *balls* and parties repeated with a periodic regularity every year. The significance of balls lies in the fact that they furnished occasions recurring with periodic regularity for the community to word certain „messages”. Therefore balls must be defined as a system of actions of a complex structure, conveying meanings of several layers, i.e. they are social events. The order of these events was established gradually but their structure had definitely been strengthened by the end of the 'twenties. From the end of the 'twenties four „Hungarian balls” were organized annually, including a carnival ball („fancy-dress ball”) in February, an Easter ball at Easter, a summer ball in the second half of August, usually around August 20th („harvesters' ball”), and, finally, a „grape harvest ball” at the end of October. This does not mean that there were four Hungarian balls in the Calumet Region but that four balls were organized annually by the Hungarian parishes, social or cultural organizations. For it is natural that, as to their organization, these balls were related to certain „actual” communities and these communities — parishes or other social organizations — had their own „attraction areas” both in the social and the geographical sense. As much as it may be reconstructed on the basis of recollections and other sources, in the 'thirties-'fourties Hungarian balls were organized generally in three-four different places by different communities — for the occasions mentioned above — (and these events were harmonized by the organizers, i.e. they were not necessarily held on the same days). In addition, other balls and parties of occasional character were also held, most frequently organized — besides the parishes — by associations supporting the sick and workers' leagues. However, these occasions had no predetermined annual order; they were mostly organized when the given community, organization needed some money. It would be superfluous to overemphasize the significance of the attraction areas of the annual balls since there was always a strong arbitrary feature in their organization and the participants. At the same time those furnishing data believe that there were „larger” balls, i.e. known by everyone, and „smaller” balls, i.e. attracting fewer people. The most popular event, attended by the largest crowds, was the grape harvest ball. Among the Calvinists, the Easter ball was one of the most significant events, while the Catholics celebrated Easter usually in a narrower circle — although they too had Easter balls —, but they held especially large

balls in carnival time. Perhaps an even greater difference than that is the fact that the Calvinists – primarily those living in Whiting – invited to their balls much earlier than the Catholics the members, representatives, organizations of other – first of all Slovak – ethnic communities. Among the Catholics, ethnic „dilution” of this kind had been unknown or completely arbitrary up to the 'forties. The distance within the Calumet Region also limited in several cases the circle of the potential participants of the balls. The members of the communities situated at a greater distance from each other visited each other's balls only very infrequently (if they knew about them at all). It may be concluded more or less unequivocally that the individual families established their „ball order” in a few years, i.e. they regularly participated in the same balls for years. That statement, however, does not concern a certain group of younger men, lads, yet unmarried, because

„... we went to all the balls and parties wherever they were held. We did not care for anything just went. We were eight, nine and were very fond of these events. We danced, talked and, of course, looked at the girls. That was the most important of all things. If there were no Hungarian balls, we went elsewhere too...” (K. L. worker, born: 1920 in Whiting, Indiana.)

The annual balls show a specific picture from several aspects. These events, moreover the occasions themselves too, directly refer to a kind of „cultural past”, the cultural experiences preceding the immigration. It will suffice to mention here the denominations qualifying-interpreting the annual order of the balls („fancy-dress ball”, „harvesters' ball”, „grape harvest ball”). This terminology used by the community, on the one hand, accurately indicated certain specific festive moments of the one-time peasant existence and consciously introduced them to the present (of the given time); on the other hand, the festive sphere of everyday life was separated in an extremely dominant manner or just opposed to other ranges of everyday life (e.g. the whole institutional system, process of work), the prevailing patterns of the recipient society which – as modern industrial societies in general – among other things, were/are characterized by the *linear* (LÖFGREN, 1981). Although the cyclical concept of time may directly observed in the festive sphere of the life of the immigrants, its impact has spread onto the whole of everyday life.

„This link to the seasonal year gave peasant culture a more or less *cyclical* concept of time, but also a tendency toward short-term planning. Likewise the empirical world was more retrospective than prospective. Knowledge of the landscape was based on a long chain of accumulation and transmission which gave old people a key role in socialization.” (LÖFGREN, 1981, 251.)

When examining the components, „building elements” of the annual balls, we may separate two large groups of the cultural phenomena. We have to differentiate between the *constant* elements or those of general validity, and the *specific* elements or those of particular validity. The constant and specific elements were created by language, music, dancing, costumes and food as cultural languages, codes. The immigrants knew several forms of expression of the cultural language which were (or became) the elements of *general* validity of the „Hungarian balls”, i.e. they were utilized irrespective of the character of the given ball. On these occasions the use of the Hungarian language was obvious and natural up to the end of the period discussed here

when it assumed a symbolic value more and more. In the 'forties the English language gained ground gradually but very significantly in almost all the Hungarian communities in the Calumet Region. Paralelly, the use of the Hungarian language became increasingly more compulsory in the balls, especially when the balls had not only Hungarian participants but the members of other ethnic groups were invited as well. In these cases the use of the Hungarian language had the role of „drawing a border, i.e. it conspicuously separated from each other the „Hungarians” and the „guests”, invited and allowed to mix with them. Somewhat different functions were fulfilled by music, dancing and costumes. There had been both „Hungarian” and „American” music in the balls in the earliest time too. In this field the actual potentials constituted a serious limit up to the 'twenties because it was around that time that the first „Hungarian” bands were established. Prior to that, the music had been provided by the members of the community who knew how to play musical instruments or other, non-Hungarian bands were looked for and they were induced to learn a few Hungarian songs. „Hungarian music” – especially following the founding of the Hungarian bands mentioned above and the formation of their constant repertoires – was an extremely wide category. Of course, today it is extremely difficult to reconstruct what was actually considered to be Hungarian music. There is no doubt, however, that Hungarian songs and gypsy music as a genre had a decisive significance (SÁROSI, 1971). These are musical styles which gained ground in Hungarian national culture only in the 19th century and, on account of their high degree of neutrality, here they fulfilled the function of „Hungarian music” very well. The primary reason was that it was known to everyone – the overwhelming majority of the Hungarians living here –, and it exceeded the local or regional characteristic features of peasant music. The situation was very similar with „Hungarian dancing” which may more or less completely be identified with Tsardash. Similarly to the musical genres mentioned above, this was a dance whose decisive feature was not its local characteristics but the fact that it is known by everyone and it is part of Hungarian culture; it had an identical meaning to the members of the community and the narrower and wider social context alike (SZENTPÁL, 1954; MARTIN, 1984; DÉGH, 1977/78, 121–128.). As to costumes, there were more sophisticated distinctions. It was primarily the carnival and grape harvest balls which had elements of costumes (e.g. masks, field-guard's furcoat, etc.) that referred unequivocally to the „context of the all rooted in the past”. In addition, however, there existed a general „Hungarian costume” having an increased significance in the case of each ball – becoming of decisive significance especially in the second half of the period discussed here – which was almost fully a woman's costume. The most important elements of this stylized peasant costume – not bound to any local place – were the head dress in the national colours and the loose skirt consisting of several layers (GÁBORJÁN, 1985). So the costume had a stylized model of general validity and a set of elements suited to the character of the balls or expressing them; the latter, however, was considered to be not a „Hungarian costume” but a fancy-dress. Finally, mention must be made briefly of the „Hungarian dishes” which also constituted an important elements of the balls. Naturally, our effort to find the dishes known from the peasant environment are to no avail since the ingredients available set a limit to the preparation of these dishes. Still, one may find the foodstuffs considered to be characteristically Hun-

garian (e.g. stuffed cabbage, potatoes cooked with red pepper, sausage, etc.), the way of preparation of which was hardly different from the usual style in Hungary. As to dishes, the highest number of „Hungarian” specificities may be observed in respect to certain special sweets (e.g. carnival doughnut, Easter soft cake); however, here too it is not the dish but the time of making it and the utilization of the dish, its secondary, cultural function which is „specifically Hungarian”.

Investigating the *special*, specific elements of the individual balls, it is worth examining more closely a single event, a grape harvest ball. Among the Hungarian balls held in the Calumet Region the grape harvest ball was the most important not only for the Hungarians living here but the other ethnic groups as well, for whom the „Hungarian” ball was frequently identical with the grape harvest ball. It seems that this was not an individual or regional specificity; the grape harvest ball was a significant event, feast for the immigrants of Hungarian peasant origin living in the United States (DÉGH, 1977/78; DORSONI 1982, 40–42.). Perhaps the largest grape harvest ball in the Calumet Region, the „Hungarian ball” was held with a character of constancy in the so-called Frankowski-Hall from the 'twenties; this Hall was in possession of the Polish population living here and it was hired by other ethnic communities too in order to hold similar events there. The preparations for the grape harvest ball were started within the framework of the individual parishes; every participating smaller community made it clear to what extent they wished to participate in the administration of the ball. The hall was decorated with bunches of grapes and thin ribbons in the national colours. The field-guard girls and lads selected already during the preparations were dressed in „national costumes”, i.e. the girls wore several skirts, embroidered blouses, mostly red stitched vests, and the boys wore white pants with wide legs, white vests with wide sleeves and black vests. There was always a „genuine” Hungarian band playing in the grape harvest ball. Especially beginning from the 'thirties, perhaps the most important moment of the balls was the dance of the field-guard girls and boys as well as the „grape harvest scenes”. On such occasions the Tsardash mentioned above was danced on the stage formed in the hall, and in the breaks between the dances songs were sung, grape harvest scenes and processions were played and carried out. The other balls were very similar from the point of view of structure. These events also had a central part, a play-acting-like moment (masked carnival figures in the hall, sprinkling the girls, etc.) which, as it were, strengthened the event itself and indicated its cultural context from the past. The actualization of the cultural codes or languages mentioned earlier, the world of objects of the ball (harvesters' wreath, bunches of grapes, Easter egg, etc.) stressed even more the specific character of the ball. All those general and specific elements had a common function — exceeding the individual event — as well. On the one hand, it legitimized the Hungarian ethnic community before the other ethnic communities living in the Calumet Region representing a wider social context and displayed the „Hungarian patterns” of cultural past. On the other hand, it expressed and symbolized also for the Hungarians living here a culture, a tradition which, exceeding the local, regional and perhaps social differences, was shared primarily on account of its being *Hungarian*.

Suspending the above train of thought, a few words must be said about other festive events too, primarily the Hungarian day and the common picnic. These were

actually two different events which, however, merged into each other on several occasions. The *Hungarian day* was born and became one of the most important festive events in the second half of the 'thirties — i.e. relatively late. The explicit aim of this event was to furnish an occasion for all the Hungarians living in the Calumet Region to meet and come together. The event was generally held in early fall or perhaps in May and almost always in the open air, in a park. The Hungarian day had a relatively flexible programme and its backbone was constituted by „Hungarian” music and food. In certain years different Hungarian singing and dancing groups gave presentations too but their participation was quite arbitrary. The Hungarian day was an event similar in character to the balls mentioned above but its structure was much looser. These were *Hungarian* gatherings, where *Hungarians* met who spoke *Hungarian*, ate *Hungarian* food, listened to *Hungarian* music and danced *Hungarian* dances. All that had a double significance. On the one hand, it made the Hungarian population living here conscious of the fact that the properties connecting the individuals, the „common” as entity, may be manifested and conveyed in a symbolic manner to the wider social environment. On the other hand, the immigrants also recognized that the events like, e.g. the Hungarian day, are in themselves too the signs of the belonging together of an ethnic group, the manifestations of ethnicity. The *picnics* were the forerunners of Hungarian days in several respects. These events were organized by the parishes and they invited other Hungarian religious communities to them according to their liking. These events were also held in the open, in parks. The picnics were fully informal gatherings which had no fixed programmes unless we consider eating large amounts of „Hungarian” food to be one. These two events, festive occasions had a great number of connecting threads; in the 'thirties, however, they could well be separated from each other. For picnics remained much more within the borders of the Hungarian communities, not only as to their structure but their influence, „area of radiation” as well. The Hungarian days, however, gained an increasingly more open character and took place before a wider social publicity and at the final point of this process of becoming public, these „feasts” became the Hungarian events of the ethnic festivals taking place in the Calumet Region.

Finally, a brief reference is to be made to the „Hungarian plays” and the other „Hungarian cultural events”. They have in their background the development of ethnic institutions, in the course of which several singing and dancing groups as well as a few theatrical ensembles came into existence among the Hungarians living in the Calumet Region by the end of the 'thirties. Their members belonged mainly to the younger generation and the bands and groups gave performances relatively frequently not only in certain settlements of the Calumet Region but in other cities having a larger Hungarian population as well (primarily in South Bend and Chicago). The plays staged may be classified in three large thematic groups. On the one hand, there were historical or patriotic plays — perhaps the lower in number — (e.g. the *Rákóczi March*) which most frequently dated back for their topic to the Rákóczi War of Independence and the War of Independence of 1848. On the other hand, there were romantic love stories — enjoying a much greater popularity than the former group — (e.g. *The daughter of the Biró's*). And finally, perhaps the most popular were the performances staging rural „pictures of life”, certain moments of peasant culture, customs in a strongly stylized

interpretation (e.g. *Village wedding feast*). Needless to say, these plays were very far from their having to be interpreted as relics of some actually existing past, culture, tradition. These plays should much more be looked upon as the manifestations of some kind of a „counter-world” which offered an opportunity to make a temporary excursion to a world, opposing the reality of everyday life, simple and easy to interpret, directed by idealized values. It would be an error of research to claim some „real peasant tradition” from these plays when they, irrespective of content, more exactly meaning, fulfilled a specific function, i.e. they functioned as a kind of tradition. Here we have to come the point where the following questioned may be raised: what was the significance of the events, festive occasions of social life mentioned above? what functions did they fulfil? how and from what point of view did the Hungarian immigrants arriving in the Calumet Region form an ethnic community?

In case we tried to investigate by way of a very schematic comparison which elements of the cultural arsenals of the immigrants were in direct connection with traditional peasant culture or originated from it, more exactly from the cultural medium where the immigrants had come from, we would receive very strange results. It has appeared unequivocally from what has been said so far too that the cultural contents made use of by the immigrants were only in a very indirect and very stylized connection with peasant culture. To put it more bluntly, the picture formed by the immigrants of the traditional (i.e. their own) peasant culture is simply false, and the researchers call this phenomenon fakelore rather than folklore. In this cultural context the question whether the cultural elements, phenomena used, „displayed” by the immigrants had really been parts of traditional peasant culture, had no significance at all. The essence lay not in the cultural content, in meaning, in its „validity” but in the act of „displaying”, in manifestation. For the events of social life in the narrow sense of the word were occasions when — and that holds equally true for all the immigrant groups — the ethnic groups had to put into words their won past and this past — and, through that, the present, first of all — and to be legitimized with the concept of tradition. That task, however, could not be fulfilled by the elements of traditional peasant culture existing in actual fact — in local versions, which means the same — because they were only partially known to the immigrants too, while they were completely unknown to the other ethnic groups, i.e. the wider social environment. Only such cultural activities and phenomena could be reckoned with which were known in the widest circle — for the immigrants and the social environment in an equal degree. The key to this whole process and situation was hidden, however, in the position in which the immigrants found themselves a few years after they had settled down. For when the Hungarian population began to integrate from every point of view, the immigrants were suddenly faced with other ethnic communities living in the same town, in the same settlement, within the Region, they encountered the problem of ethnicity. The immigrants realized in a short while that they had to articulate themselves as an ethnic community in order that the Hungarian population living here could be recognized by the wider social environment and receive the desired or appropriate social status and social prestige. The wider social environment recognizes an ethnic community insofar as it is able to disclose ethnic symbols possessing a meaning for this social environment as well. This „symbol-making” has two ways. On the one hand, the im-

migrants began to use certain elements of everyday life, cultural past (certain pieces of clothing, certain foodstuffs, a musical style or genre) in certain contexts, as a consequence of which these phenomena began to acquire symbolic contents, and later began to be looked upon as the manifestations of traditional peasant culture and tradition. On the other hand, cultural phenomena had to be revived and reconstructed which could be interpreted as ethnic tradition. In this connection, however, the emphasis lay not on the peasant character of tradition but much rather on its *Hungarians* character. For peasant culture is essentially the reflection of a social position, state, a social and not an ethnic identity. However, from the point of view of the immigrants, and the recipient society, the social environment, only the ethnic content of tradition had its validity since the social relationships which had constituted the „fundamental basis” of peasant culture in the old country were no longer valid in the new environment (at least in the form in which the immigrants had experienced these relationships, social situations in their own country). However, the manifestation of cultural past, tradition according to the principles of ethnicity was unknown to the immigrants. The immigrants, the Hungarian population – independently of their own incentives – were forced to express themselves in a social situation which was essentially unknown to them or, to put it more accurately, had never constituted a part of their own life-world; it had always meant a viewpoint „smuggled in from outside”. That is why during this manifestation the immigrants had not other means but the symbols of the stereotypes and schemes of peasant culture adopted from national culture (and adapted already there).

It seems to me that on the basis of what has been said so far the process during which the Hungarian immigrants arriving in the Calumet Region formed their ethnic community and established their identity, may be drawn. Two types of ethnic communities are to be distinguished: the actually existing and the virtual ethnic communities. The *actually existing ethnic community* existed in the form of parishes and meant for the individual the direct social-religious-ethnic orientation, framework of comparison of his everyday life. That is why in the years following the immigration the individual(s) had no other opportunity but word his(their) own personal and group identity in relation to this community. This fact also meant that it was these actually existing ethnic communities which directed and regulated the totality of the everyday life of the immigrants in a normative manner. Following the strengthening of these basic units of the immigrants' status, the *vertical ethnic community* came into being. This process was illustrated by the cultural events analysed above. The most important function of the events based on the closed interpersonal communication, not „operating” with symbols but primarily of the face-to-face type, characteristic of the first, early years following the immigration, was to establish an actual, real ethnic community, form and strengthen its internal structure. When these actual ethnic communities „were ready”, the next step was to integrate them into the wider social environment. It was at this time that conjuring up the cultural structure, the cultural past or interpreting the past culturally became inevitably emblematic, and the „production” and use of the symbols began which unequivocally referred to Hungarian culture, Hungarian ethnicity from the point of view of the external world. However, these emblematic elements, relations, functions and the symbols themselves were connected not to

the traditional peasant culture but a strongly „elaborated” picture of national culture. That is to say, in this case we were faced with the elaboration and manifestation of a past with symbolic means, which past had already included the interpretation of an earlier cultural state as well. This difference, opposition may also be rendered as the opposition of *ethnic folklore* and *the folklore of ethnicity*. The concept of ethnic folklore is used to indicate the traditional patterns of behaviour, cultural phenomena, preserved and utilized consciously or unconsciously within the actual ethnic community. And the term of the folklore of ethnicity refers to the cultural contents and rules of behaviour whose primary function was to symbolically separate a given ethnic community from other ethnic communities (STERN, 1977). In the latter context, however, only such „objects”, cultural manifestations could be furnished with ethnic meanings which could be interpreted for bath parties, i.e. they were common. However, the immigrants were unable to actually identify themselves with the „elaborated” cultural past, also because this cultural past had lost its social content and definition. The only opportunity left was to establish a kind of virtual community and the existence of this community was rooted in referring to „being Hungarian” as a specific cultural entity. This referential relationship made it possible to establish the virtual national identity. Ethnic identity was expressed at the level of the actual ethnic communities, in consciously belonging to a given parish and in the consequences of all that; there were no means available to word it before a wider social publicity. At the same time this virtual community, virtual national identity directly contained for the Hungarians living here the earlier recognition that, beyond the parish representing the closest relationship and irrespective of individual will everyone belonged to the community of the Hungarians living in the town in, the Region, moreover, in the country. Thus the structure characteristic of the Hungarian ethnic community had finally taken shape by the 'thirties'-fourties. The central core was constituted by the actual ethnic communities existing in the form of the parishes which were based upon the network of personal relationships completely covering the community as well as the normative patterns of behaviour directing-regulating everyday life. The virtual ethnic community, realized in the idea of „being Hungarian”, and expressing this idea with cultural, national symbols, was built on this core. The historically changing relationship between the actual and the virtual communities determined and essentially characterized the everyday life of the immigrants. The identity related to the virtual ethnic community was completely free from any kind of social content; within this community – at least in relation to the given frameworks of space and time – social status had no special significance. However, a very important element of identity related to the actual ethnic community was social status since ethnic identity interpreted in this way was organized along the roles distributed socially; ethnic identity may be looked upon as a type of social identity (GLAZER-MOYNIHAN, 1975). As we shall see, this fact will have very important consequences in the next phase of historical development.

In summary it may be pointed out that by the 'thirties of the century the Hungarians living in the Calumet Region had created a cultural structure from cultural elements of different origin which they could display as ethnic tradition externally, towards the urban society constituting the closest environment and internally, towards

the ethnic community established earlier. However, parallel to the creation of ethnic tradition, another very important social process took place too but the impact of the latter was diametrically opposed to that of the former. For there was a gradual weakening in the cohesive force, and the dimension of tradition dwindled away, which had kept the personal relationships, the network of social relations especially significant from the point of view of personal identity, within the borders of the ethnic community. The symbolic dimension of tradition strengthened and became prevalent gradually, which brought about, we may say automatically, the recession of the systems of social relations motivated by tradition. As a final result, this process cut the threads and connections between tradition and social identity. A dichotomy to be observed clearly came to life in the process of everyday life. On the one hand, there existed great, public and spectacular events, occasions organized on ethnic bases which displayed the most expressive element of the tradition referred to with symbolic means, in a symbolic manner. On the other hand, the everyday life of the community occurred whose values and norms were more or less independent of this symbolic tradition and were rooted in a wider social context, organized primarily not on ethnic bases any more. Personal and social identity was petrified, as it were, between these two extreme poles. This situation inevitably led to the social-cultural state which is usually interpreted as the decay, falling apart of ethnic traditions.

2. From Ethnic Tradition to Social Identity

Beginning from the second half of the 'forties, gradual but intensive changes took place in the situation introduced above. However, the changes concerned not only the Hungarians living here, not only the ethnic communities here but the whole American society as well. To word it more precisely: the changes that concerned the ethnic communities were the consequences of the reformation of American society. World War II, or more exactly the American army must be considered to be the starting point of the process. For the American army preparing for the war and participating in it called up a great number of the members of the different ethnic communities living in the United States to perform military service. In this way, it drew out whole generations from the range of effect of the ethnic communities and at the same time offered them the opportunities of social mobility, rise in social status, less known to them before. That is to say, the army was one of the best operating means of the assimilation of the ethnic groups, referred to as „Americanization” (GLEASON, 1981; BODNAR, 1975). A great number of young Hungarian men left the Region and served in the army in these years. Today it would hardly be possible to define exact figures and the recollections are very uncertain in this field. For that reason it is worth quoting the following passage from the protocol of the women's league of the Calvinist community of Indiana Harbor, recorded on January 23, 1944:

„We had a special meeting. The purpose of the meeting was to answer the letters Rev. Balla received from our soldiers. We answered all 26 letters.”

What is interesting in this remark is not only the figure furnished by it but the fact that the soldiers — or a certain proportion of them — maintained institutional connec-

tions with the parish, the actual ethnic community as well. On the other hand, the fact is to be mentioned as a warning that only very few of these soldiers returned to the Calumet Region and even fewer settled down there for good. For the young men, in addition to becoming „Americanized”, acquired in the army several professions, occupations which they had no opportunity to practise in the Calumet Region. These professions and occupations requiring more sophisticated skills and better training as well as higher qualifications, opened up for a whole generation of the Hungarians living in the Calumet Region the opportunities of rising in social status, which seemed to be unimaginable in the dimensions of the Calumet Region. At the same time the acquisition of skills and higher training facilitated geographical mobility and taking jobs elsewhere under more favourable conditions too:

„You know, when the war was over I did not really want to leave the army. I had a good place there. I had a good job, I became an engineer. I could take a job anywhere. I had a good job and made good money. Finally, I went to Florida. I had never been to Florida before. I came here because the best job was offered here and money is what matters after all. My brother's family remained in Hammond. And so did my mother too, of course. But I had not been to Hammond up to 73 when my mother died. I did not care for that dirt, filth, I was happy not to see it. It was them who came to visit me instead. Since then I have gone home a few times, to Hammond I mean, but I do not like it there. I go just because my brother lives there.” (P. T. engineer, born: 1923 in Youngstown, Ohio.)

This brief excerpt from an interview supplies us with a good picture of the specificity of the Hungarians living in the Calumet Region. For the Calumet Region which, as a consequence of the unfavourable environmental conditions and hard and dirty physical work, was not attractive for the younger generation anyway, became the symbol, as it were, of low social position, social status in the mirror of the rapid and intensive development of American society following World War II. Among the offsprings of the immigrants having come at the beginning of the century, living here – including, of course, the Hungarians as well – the recognition increased and grew that this low social position was primarily the consequence of the ethnic background. So ethnic position, ethnic background were merged with low social status and became synonymous with it – at least in the consciousness of the younger generations of the Hungarians living here. All those who wished to speed up and emphasize the improvement of their social position and the rise in their social prestige with geographical mobility too, moved out of the Region and reworded their identity independently of the Hungarian community that remained here – and, at least at the beginning, of „Hungarian tradition” – and in accordance with their new social position. This process and its impact did not leave untouched even that part of the Hungarian population which did not move out of the Calumet Region (or even if they did change their place of living, they selected their new dwelling place within the Calumet Region too). And for the Hungarians who continued to live here – we may say up to the last decade – ethnic tradition was the sign not so much of symbolically sticking to the past, ethnic identity, but much rather of social backwardness, primitivism represented by the past. In this way of thinking then, it was a fully obvious step to refuse tradition and the practice of tradition. The main sign of this was that, in the course of the 8-10 years following the

end of World War II, the framework, forms, institutions of traditionalizing mentioned above ceased with stormlike swiftness as it were. The playacting groups, the dancing and singing groups dissolved, the number and significance of the balls and festive events noticeably. As to its numerical proportion, the Hungarian population living in the Calumet Region today has significantly dwindled down, and as to its age structure, it has become significantly „aged”, since migration concerned primarily the younger generations, the individuals at the beginning of their careers.

Today the Hungarians living in the Calumet Region celebrate with a character of constancy three „great” events which may be placed parallel to the annual balls mentioned above as symbolic events. They celebrate March 15th, Christmas and Easter every year. Not regularly but with greater or lesser frequency they hold Hungarian days too, and that occasion is generally celebrated together with August 20th. These events are much more modest than they used to be in the 'thirties-'forties; the festive events of today do not exceed the framework, borders of the parish. At the same time the difference is much smaller in respect to the codes constituting the events, the cultural languages. From the point of view of cultural codes, a definite differentiation must be struck between the celebration of March 15th and the (occasional) Hungarian day on the one hand, and that of Christmas and Easter, on the other. For these two latter holidays have lost all their „secular”, non-religious function; they have been reduced to the usual religious holidays (the balls have ceased to exist, together with giving presents to each other and performing plays, etc.), i.e. the cultural structure built upon a „religious basis” is no longer operative today. However, in several Hungarian parishes the custom has been preserved that on the first day of Christmas, and on Easter Sunday, following the service or the mass or perhaps in the afternoon, the members of the same church get together to talk. This event may not be mixed up or identified with the similar gatherings organized in the 'thirties-'forties. These meetings, gatherings today are festive events in themselves, with their existence they are the expressions of the holidays; „ritual togetherness” has been pushed out of everyday life.

In March 1984 I had the opportunity to participate in the celebration of March 15th by a Catholic and a Calvinist communities, moreover I also had the chance to observe the preparations. The two communities harmonized the events through their priest and minister, thus they did not clash in time either. Thank to this, the members of the two communities mutually participated in each other's commemoration of March 15th. The scene of both celebrations was the community room, the building of the church. As a first moment of the celebration, the church and secular leaders of the community delivered a brief speech in Hungarian, the central ideas of which were the one-time and present independence of Hungary and „those are the good Hungarians who are good Americans”. This was followed by a short „cultural programme”, during which the performers — the same in both cases — a pair of young brothers of Hungarian origin but no longer knowing Hungarian, played and danced „Hungarian” works and „Hungarian” dances. Naturally, the dances imitated the Hungarian Tschardash. Their costumes were almost completely identical with the „Hungarian” wear described above, the head dress in the national colours, the embroidered blouse, the shirt with wide sleeves, the black vest, etc. In assimilar manner, the performance of two patriotic poems usually on such occasions, did not figure as a novelty either. In both commu-

nities the women made „Hungarian” dishes (stuffed cabbage, „Hungarian” sausage). So no significant changes had taken place in the selection of the cultural codes; music, dance, costumes continued to remain the basic symbols of Hungarian ethnicity. The communities of today have no other choice but to resort to the symbols used earlier too for there is no opportunity to establish „new” symbols and form a „new kind” of cultural performance. The utilization of „old” cultural codes, the symbols used 50-60 years ago too, in our days has a very important consequence. For in the 'thirties-'forties there was still some connection between the cultural codes and symbols, on the one hand, and the cultural content indicated by them on the other, the „national costume” and Tschardash still had a denotation. By now, however, all the threads have been broken between the cultural manifestations and „traditional” culture. The „traditional” cultural manifestations still alive in the Hungarian community of today, as signs have no denotations any more just designations. It has become completely arbitrary and occasional whether cultural activities have any real basis or not. Thus, e.g. in the case of the Tschardas dance, the criterium is not the authentic presentation of the genuine coreography but the presentation in itself.

The carrying out and structure of „Hungarian day” held only very arbitrarily in the past few years, show very similar characteristics. The function of the „Hungarian day”, however, has changed significantly. For today these are the only occasions for the Hungarians, living here but belonging to different parishes, and those who have already moved out of the Calumet Region, to meet:

„I know that you have been told that I am always there whenever a Hungarian picnic of this kind is held. Well, I do go to such occasions but no such thing has been held for about two years. So it was not organized last year. Yes, I am always there. But I am not the only one. There is more of us who are always there. Just look at the place where I live. I am the only Hungarian here and my wife, and now you too. There are no other Hungarians here. Our church is here too. There are no Hungarians here. Both my son and my daughter live far away from here. As for our friends, we get together with them sometimes. But whenever a Hungarian picnic is held, I am always there. I write to the children, come home, we shall eat barbecue and drink Hungarian wine and talk with the others. That is all it's all about, but they, of course, do not always come.” (S. T. born: 1929 in Cleveland, Ohio.)

This excerpt from an interview clearly refers to the moments which may be said to be the most important. The Hungarians have fully dispersed already within the Region too, most of them are living in different suburblike settlements. Changing the dwelling place frequently meant — often by force — to be torn out of the traditional church community as well. For the Hungarians living here — primarily for the elderly — this meant the disruption of the ethnic community and their being torn about of it. For this group of the population, ethnic identity is no longer looked upon as group identity but it is included in the category of individual identity. And the most important feature of the Hungarian days, however, is to offer opportunities to the individuals to meet others, talk with them, be together with them, communicate directly within the identical ethnic category. All that in the end means the widening of individual ethnic identity — at least temporarily — and making it into a „community identity”. It appears

from the except from the interview quoted above too that, especially in the 'sixties and at the turn of the '60s–'70s, certain Hungarian families and family members having moved out of the region earlier, regularly returned to visit the Hungarian days. The collections of Linda Dégh not yet published offer several excellent examples demonstrating that many families living far away come to these Hungarian days primarily in order to meet the „other Hungarians”, i.e. to be visibly included in an ethnic category. While the „Hungarian day” was earlier the symbol of Hungarian ethnicity displayed „externally”, towards the wider social environment, today it is the only opportunity of many people for the actual ethnic togetherness.

The situation of today is generally characterized by a significant reduction in the level of cultural performance, as well as in symbolic actions, i.e. the range of „living traditions” is very narrow (STERN, 1977, 10.). At the same time this range has been significantly restructured concerning its set of elements on the one hand and its use on the other. The use of „living traditions” used to be connected to the „Hungarian balls” and other similar community events of symbolic content. However, these events have ceased to exist by now and thus the (still living) traditions” have been transposed to the sphere of family life, they have been incorporated into certain festive events of family life. In the communities examined by me – prior to 1984 – the last Hungarian wedding – i.e. where both parties were of Hungarian origin – took place in 1982. In the structure, carrying out of the wedding dinner and feast several codes figured which had earlier played essential functions in the generation of the events of social life too. At the wedding ceremony both parties were wearing „Hungarian costumes”, their clothes were richly adorned with ribbons in the national colours. There was a separate „Hungarian musician”, i.e. following the wedding ceremony and the wedding dinner, as well as in certain phases of them, an elderly Hungarian man played „Hungarian songs”, and several Hungarian songs were played from a tape-recorder too (recordings sent from Hungary). Naturally, the menu of the dinner was „Hungarian” too. In addition to the usual stuffed cabbage, meat soup, stew, chicken made with red pepper as well as strudles were prepared as the bride had asked a few elderly Hungarian women what kind of dishes they considered appropriate for the dinner. The dinner in itself too indicated the „presence of tradition” as it were. For, contrary to the generally used pattern, the young couple held the wedding dinner not in a restaurant or club but in the community room of the Hungarian Calvinist church in Gary; and the dinner was prepared under the guidance of the older women belonging to the community. This sketchy description has two essential messages from the point of view of the present analysis. On the one hand, it provides a kind of proof of the statement made above; the cultural manifestations which earlier fulfilled symbolic functions in relation to the events of social life, are now possessing the same value of use in relation to the family feasts. Here we are faced with a very important moment since earlier I was emphasizing that the symbolic actions take place in the full publicity of community life, their function is to strengthen the identity consciousness of the community by representing the ethnic existence, belonging together of the community „externally”, in the direction of the social environment. Earlier there was no need for such instruments in family life since obvious elements of the process of everyday life were those cultural manifestations originating from earlier times as well which were defined as

tradition by research. The change during which the symbolic representation of ethnicity was transposed from the level of events fulfilling such specific functions into the framework of family life, did not occur overnight, it was not a sudden one. When modeling this process, we have to indicate as a starting point the period when the earliest forms of the symbolic representation of ethnicity were established within the framework of the community events. In this period – which in the case of the Hungarians living in the Calumet Region includes the first two decades of the century – the family feasts (as much as it may be stated today) did not contain elements of symbolic function. Coming closer to the present time, however, symbolic representation acquired increasingly greater significance and, parallel to this, it gradually invaded the sphere of family feasts as well. In the past decades a process took place which is contrary to that of the first decades. Being pushed out of the „great” community events, symbolic representations are increasingly more characteristic of family feasts. On the other hand, it also appears in relation to the wedding feast mentioned above that filling family feasts with symbolic content of this kind is significantly of individual character, i.e. it is fully dependent on the individual potentials and choice; not all the wedding ceremonies and feast of the Hungarians living here are performed in the manner described above. Thus it may be seen that the ethnic behaviour of the younger Hungarian generation living in the Calumet Region today is almost completely in harmony with the general pattern which Herbert Gans called symbolic ethnicity and considered to be the property of the „third generation”:

„... given the degree to which the third generation has acculturated and assimilated, most people look for easy and intermitted ways of expressing their identity, for ways that do not conflict with other ways of life. As a result, they refrain from ethnic behaviour that requires an arduous or time-consuming commitment either to culture that must be practiced constantly, or to organizations that demand active membership... People's concern is with identity, rather than with cultural practices or group relationships, they are free to look for ways of expressing that identity which suit them best, this opening up the possibility of voluntary ... or individualistic ethnicity” (GANS, 1979, 8.).

In order to better understand this ethnic behaviour, it is worth referring to a factor stressed relatively infrequently. For the elements of tradition which are pushed out of the range of cultural performance do not cease to exist in the absolute sense but become *survivals* which have been preserved in memory in a very intensive manner (STERN, 1977, 10–11.). What is meant here is, naturally, not only that elderly people can still remember what the life of the Hungarian community was like 30–40 years ago, but much rather that the items of these survivals constitute a „common memory” which represents an indispensable basis of any form of ethnic identity existing among the Hungarians living here. This cultural tradition preserved in memory (*survival*) has been incorporated into the „common knowledge” (*common sense*) defining the whole of everyday life. In relation to this statement, however, a very important correction must be made. The principle of common sense is a stratified category (SCHUTZ, 1970, 79–122.) whose elements possess several specific features within the „common” as entity. The survival interpreted above is an „empty” range of „common sense”, i.e. lacking meaning, at least for the younger generations. It may be observed unequivocally

in the case of the younger generations of the Hungarians in the Calumet Region that the elements of traditional culture, cultural past entirely lack any kind of actual meaning, at the same time they continue to operate as the means of ethnic identity. The interest has ceased in ethnic culture but parallel to this process the claim to express ethnic identity has increased. Ethnic identity, on the other hand, – just in the sense of the above quotation – may best be expressed with the cultural manifestations „without meaning” which are not opposed to the manifestations of „social meanings” and „other ways of life” different from the ethnic ones, to be experienced in the other spheres, other ranges of everyday life. All that has been said in relation to the Tsardash as a „Hungarian” dance or „Hungarian” costumes testify to the above statement.

Finally, mention must be made of a further form of the way of manifestation of ethnic identity of today. The homes of the Hungarian families living here – which, by the way, are frequently significantly different from each other – have a common characteristic feature. In almost all the homes one may find objects without direct value of use which somehow refer to cultural past, cultural heritage. These objects include a number of old photographs (of members of the family no longer alive, one-time play-actors, choirs, ethnic festivals, etc.), objects used earlier (e.g. embroideries, table cloths, etc. made by the members of the first generation) and, most recently, „pieces of folk art” obtained from Hungary through different channels. It is worth taking a look at the collection of objects of this character in the possession of a family of Hungarian origin living in Gary today. Already the earlier generations of the Péterfi family collected or rather preserved and gathered old objects. It was the elderly head of the family having deceased a few years ago who began, for reasons that may hardly be detected today any more, to collect such objects. He himself spread around the news and had it announced in the church too that he was to buy all „old Hungarian” objects, clothes. Thus in a short while he collected an unexpectedly large amount of things which were partly discarded by his children after his death. However, they kept certain objects which today they use as ornaments in the house. This family is one of the few who come back to Hungary from time to time and on such occasions they buy new objects of folk art. Today – i.e. in the spring of 1984 – the collection included 26 simple objects of archaic character with little ornamentation, jugs, jars, pottery, etc., the overwhelming majority of which they purchased in Hungary in the past few years. In addition, they guard 50 different painted plates ornamented with mixed motifs, originating partly from Hungary, partly from Hungarian families in the Calumet Region. Contrary to the simplicity and archaic character of the previous group – the motifs and ornamentation of this collection of objects consists of elements like very colourful flower ornamentation, a village house with flowers in the window, a kissing young couple, etc. The collection includes 10 wall protectors which were the characteristic products of Hungarian mass culture at the turn of the century (KOVÁCS, 1981). However, these pieces were made in the Calumet Region without exception. When in the first decades of the century the immigrating families managed to find a home of some kind, almost the first thing women did was to make wall covers for the kitchen and perhaps for the walls of the rooms too, following the patterns they had used at home back in Hungary. The treasure house of motifs of these wall protectors is very simple, they present different versions of the topic, motif of the village back

home and the good family. the wall protectors are generally ornamented with stylized flowers along the sides. In the middle of the picture we find the manifestation of the actual topic (a small house, the picture of the village from a distance, church tower, woman working at the oven, husband just returnin, etc.) which is surrounded by what is perhaps the most essential element of the wall protector, the inscription. Just by way of illustration, it is worth mentioning a few of them:

„Our good Homeland, Hungary is the most beautiful country in the world”

„Whereover my long road takes me, I wish to return to my little village”

„My little village calls me back from far away too”

„There is no greater happiness than marriage of love”

„I beseech my Lord to preserve my family for me”

„May God bless us all”

The individual pieces of the collection — except a few wall protectors perhaps — are placed in the most conspicuous points of the home; those entering it are impressed by this group of objects whether they want it or not. The present owner of the collection does not try to conceal that he attributes primarily a symbolic significance to these objects:

„Well, you see, these objects represent our past. They must be preserved so that everyone should know that they represent our past. And when someone comes to see me, he should take a look at them. He should see that this is what Hungarians are like, they too have old culture. (C. P. born: 1946, Chicago, Illinois.)

Insofar as earlier — in relation to the wedding celebration and feast — we talked about the individual character of ethnic manifestations, in the present case this individuality must be emphasized even more. Here, however, individuality means not a one-time case — since such objects may be found in several Hungarian families though in smaller number — but the expression of ethnicity, ethnic identity at the level of individual life. These manifestations of ethnic identity may only be perceived by others when they enter the home, the most intimate sphere of the everyday life of the individual. However, these manifestations talk not to others but the individual himself, for in actual fact they are the expression of his personal identity.

If we wish to summarize the features characteristic of the present situation in the Calumet Region today, we can put to good use the categories that cristalized in the investigation of the Romanians living in the United States (THIGPEN, 1973, 239—257.) but in all probability have a more general validity. The research mentioned above distinguishes:

1. *ethnic survivals*: folklore which is retained as survivals of group lore, but which does not express ethnic concerns. In the wake of the previous descriptions, we may classify in this category Hungarian costumes, music, dances, food, etc., i.e. all the elements of tradition which are without meaning for the users of today.

a) *detached survivals*: folklore which is not personalized by the American-born, because it is viewed as pertaining to Old World values. This category includes all the elements and manifestations of tradition, the practice of tradition which gradually ceased following World War II.

b) *adapted survivals*: folklore which is maintained in modified forms. We cannot find examples of this category among the Hungarians in the Calumet Region but it

does not exclude the one-time existence of such things, they are only impossible to grasp for the research of today.

2. *Retentions*: traditions which are consciously „preserved” primarily to express as individual's ethnicity. As examples pertaining to this group, we may mention the set of traditions of wedding ceremony, wedding feast depending on individual potentials, incentives and to some extent the „Hungarian” objects to be found in the homes. As to the other two categories — *ethnic revivals* and *ethnic reintensification* — we cannot find examples among the Hungarians living in the Calumet Region today.

The today's forms of ethnic identity are built on this structure of tradition and the relationship to tradition. Here must definitely differentiate here between some categories. *Ethnic identity having a social meaning* — represented above by the celebration of March 15th and the „Hungarian day” — is inseparable from the outlined structure of tradition, and „expressive culture” in general. This interpretation of ethnic identity is connected in a decisive manner to personal experience, choice, i.e. individual ethnicity manifested in a social framework. We have to separate from this interpretation of ethnic identity the *consciousness of belonging together directly* which is christalized in the informal, unstructured communities, in the operation of personal relationships so much characteristic of the Hungarian population living in the Calumet Region today (MARX, 1980). Finally, we must refer to the mode of ethnic identity which integrates ethnic identity consciousness into the *category of personal identity*, i.e. individuality is the characteristic feature of ethnic identity and not of the manifestation of ethnicity. In the background of all that a process was/is taking place, during which social status and social identity acquires an increasingly greater significance for the Hungarians living in the Calumet Region. At the final point of this process ethnic identity may only be interpreted in the context of roles distributed socially; i.e. ethnic definition is not sufficient for the Hungarian population living in the Calumet Region today, it is supplemented, moreover frequently determined, by social position and the identity connected to it, the sociological fact that the overwhelming majority of the Hungarians living here are workers belonging to the lower-middle class.

The history of the Hungarian population living in the Calumet Region may be divided into three large phases in time. *The first* period was characterized by the decisive role of the actual ethnic communities. In this period everyday life had no alternative but to follow the patterns of way of life prior to the immigration. In the *next* period everyday life was determined to a significant extent though with varying character and intensity by ethnicity (the self-definition of the community) and its different dimensions. And, finally, in the *last* period ethnic identity became the constituting element of everyday life insofar as, and to the extent that, it did not offend the other patterns of everyday life, and insofar as it contained the elements of personal and social identity as well. The main elements of this periodic structure are contained in the figure enclosed (op. p. 228). A table like this is always threatened by many dangers for it necessarily simplifies the frequently very complicated connections and is forced to apply or draw rigid borderlines which were manifested in the real social processes in a much more sophisticated and detailed manner. However, it calls our attention to two facts connected to each other. On the one hand, it indicated that ethnic traditions never cease to exist, are always present as the phenomena of social existence, everyday life,

as the organizing elements of social identity; they are merely transformed, changed in accordance with the given life situation of the communities. On the other hand, the symbolic traditions identified with ethnic traditions function in definite social situations only; thus their disruption indicates not the loss of something, the decay of ethnic past, ethnic traditions but the adjustment of the given community to a new social situation.

The changes in the ethnic traditions of the Hungarians living in the Calumet Region

	1900-1930	1930-1950	from 1950
the social background of the operation of tradition	the immigrants are organized into a community	the social necessity of the ethnic articulation of the communities	the ethnic position becomes a social role
the cognitive context of the operation of tradition	common sense rooted in the peasant past	the recognition of the expressive elements of the peasant past and their usability	common memory and social position, common knowledge defined by social position
the practice of tradition	the construction of the system of individual and social relations; the creation of the instruments serving for a symbolic expression of tradition	the organization the expressive elements of peasant culture into symbolic structures	the individual use of the expressive elements of culture, and participation in the informal, unstructured communities

Conclusions

Research, just like all kinds of analysis starting from empirical data, yields certain messages which may be generalized and developed further. Here I will select only one single concept, valid from the point of view of the connections between tradition, society and identity, which may be generalized in theory. It has been proved during the investigations that we have to differentiate clearly between the scientific concept of tradition and the concept of tradition used in social-cultural practice. On the one hand, there exists *everyday life*, in whose process, structure phenomena, cultural elements of different ages and origin may be observed in the case of any social structure, any social community. The *quality* of everyday life *classified into types socially* is formed by the elements of different ages and origin of everyday life, their interaction and common effect. As long as these elements, phenomena are not separated symbolically from the other components of everyday life, we cannot talk about tradition. On the other hand, there exists the concept of *tradition*, which is always the *material* selected from the past of human culture and history, which is constructed in accordance with the given social-cultural-psychological-ideological-political, etc. requirements.

Tradition, past may only and exclusively be constructed in the present. As it has already been proved in the research performed in other situations of social history too: „Tradition is not handed down from the past as a thing or collection of things; it is symbolically reinvented in an ongoing present.” (HANDLER-LINNEKIN, 1984, 280.)

Peasant tradition may only be interpreted in this way too, and it must be considered as the group of phenomena, events, relationships selected by today's society and legitimizing its diverse objectives. Personal, ethnic or social identity which reflects a reflexive relationship in every case must necessarily determine its relationship to tradition interpreted in this way. Tradition has no identity-forming functions but it is a basic condition of every kind of identity to clarify and record the relationship of the individual or a community to the past. Thus tradition plays a role in the formation of personal, ethnic or social identity insofar as the community accepts or refuses the concept of tradition constructed by the present.

REFERENCES

- ABRAHAM, Roger
 1981 Folklore. In: THERNSTROM, S. (ed.) *Harvard Encyclopedie of American Ethnic Groups*. Cambridge, Mass, 370–379.
- BAUSINGER, Hermann (hg.)
 1966 *Populus revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*. Tübingen.
 1979 *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. Tübingen.
- BETRAUX-WIAME, Isabelle
 1982 The Life History Approach to the Study of Internal Migration: How Women and Men Came to Paris Between the Wars. In: THOMPSON, P.–BURCHARDT, N. (eds.) *Our Common History: The Transformation of Europe*. London, 186–200.
- BOCOCK, Robert
 1974 *Ritual in Industrial Society: A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*. London
- BODNAR, John
 1975 Materialism and Morality: Slavic American Immigrants and Education, 1890–1940. *Journal of Ethnic Studies*, 3, 1–20.
- BRINGÉUS, Nils Arvid
 1982 Folklorismus. Einige prinzipielle Gesichtspunkte vor schwedischem Hintergrund. In: HÖRANDER, E.–LUNZER, H. (hg.) *Folklorismus, Vorträge der I. Internationalen Arbeitstagung der Vereins „Volkskultur um den Neusiedlersee“*. Neusiedl./See, 55–72.
- CAILLOIS, Roger
 1972 Le sacré de transgression: théorie de la fête. In: *L'homme et le sacré*. Paris, 123–162.
- DEGH, Linda
 1969 Two Old World Narrators in Urban Setting. In: *Kontakte und Grenzen. Festschrift für Gerhard Heilfurth*. Göttingen, 71–86.
 1972 Two Hungarian-American Stereotypes. *New York Folklore Quarterly*, 28, 3–14.
 1977/78 Grape-harvest Festival of Strawberry Farmers: Folklore or Fake. *Ethnologia Europaea*, 10, 114–131.

DELIND, Laura

- 1984 Bingo: Some Whys and Wherefores of a Popular Pasttime. *Journal of Popular Culture*, 149–156.

DOLBY-Stahl, Sandra

- 1983 Personal Experience Stories. In: DORSON, R. (ed.) *Handbook of American Folklore*. Bloomington, 268–276.

DORSON, Richard

- 1981 *Land of the Millrats*. Cambridge, Mass.
1982 Material Components in Celebration. In: TURNER, V. (ed.) *Celebration. Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D. C., 33–57.

GÁBORJÁN Alice

- 1985 *Magyar népviseletek*. Budapest (Hungarian Folk Customs)

GANS, Herbert

- 1979 Symbolic Ethnicity. The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. *Ethnic and Racial Studies*, 2. 1–19.

GLAZER, Nathan—MOYNIHAN, Daniel (eds.)

- 1975 *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge, Mass.

GLEASON, Philip

- 1981 American Identity and Americanization. In: THERNSTROM, S. (ed.) *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*. Cambridge, Mass., 31–58.

GINZBERG, Eli—BERMAN, Hyman

- 1963 *The American Worker in the Twentieth Century. A History through Autobiographies*. New York

GUTMAN, Herbert

- 1973 Work, Culture, and Society in Industrializing America, 1815–1919. *The American Historical Review*, 78. 531–588.

HANDLER, Richard—LINNEKIN, Jocelyn

- 1984 Tradition, Genuine or Spurious. *Journal of American Folklore*, 97. 273–290.

HANDLIN, Oscar

- 1951 *Uprooted. The Epic Story of the Great Migration That Made the American People*. New York

HAREVEN, Tamara

- 1978 The Search for Generational Memory: Tribal Rites in Industrial Society. *Daedalus*, 107–149.

HERNÁDI Miklós

- 1985 *Unneplő társadalom. Unnepi viselkedések a mai Magyarországon*. Budapest (Celebrating Society. Festive Behaviors in Today's Hungary)

HEWITT, J. P.

- 1976 *Self and Society. A Symbolic Interactionist Social Psychology*. Boston

HICKS, George

- 1977 Introduction: Problems in the Study of Ethnicity. In: *Ethnic Encounters: Identities and Contexts*. North Scituate, 1–20.

KAIVOLA-BREGENHOJ, Annikki

- 1984 Personal Narrative: Drawing the Line Between Ideosyncrasy and Tradition. In: KVIDELAND, R.—SELBERG, T. (eds.) *Papers II. The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research*. Bergen, June 12th–17th 1984. Bergen, 1–9.

KARNOOEH, Claude

- 1983 A folklór felhasználásáról, avagy a „folklorizmus” átváltozásairól. *Ethnographia* 94. 442–447. (On the Use of Folklor or Transformation of Folklorism)

KLYMASZ, Robert

- 1973 From Immigrant to Ethnic Folklore: A Canadian View of Process and Transition. *Journal of the Folklore Institute*, 10. 131–139.

KOVÁCS Ákos (szerk.)

- 1981 *Magyarországi szöveges falvédők a 19. és a 20. században*. Hatvan (Hungarian Splash-Guard with Text from the 19th and 20th Century)

KÖSTLIN, Konrad

- 1982 Folklorismus als Therapie? Volkskultur als Therapie? In: HÖRANDER, L. – LUNZER, H. (hg.) *Folklorismus. Vorträge der I. Internationalen Arbeitstagung des Vereins „Volkskultur um den Neusiedlersee“*. Neusiedl/See, 129–147.

KRAMER, Dietmar

- 1987 Ein Diskussionsbeitrag zum Fest. *Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* 4. 49–52.

KUNF, Joachim – SCHMITZ, Walter

- 1980 *Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur*. Hamburg.

LANE, Christel

- 1981 *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*. Cambridge

LANE, James

- 1978 *City of the Century: A History of Gary, Indiana*. Bloomington

LÖFGREN, Orvar

- 1981 Manniskan i landskapet – landskapet i manniskan. In: HONKO, L. – LÖFGREN, O. (eds.) *Tradition och miljö. Ett kulturekologiskt perspektiv*. Lund

MARTIN, Gerhard

- 1973 *Fest und Alltag. Bausteine zu einer Theorie des Festes*. Stuttgart–Berlin

MARTIN, György

- 1984 Népi táncagyomány és nemzeti tánc típusok Kelet-Közép-Európában a XVI–XIX. században. *Ethnographia*, 95. 353–361. (Peasant Dance Tradition and National Dance Types in East-Central-Europe, 16–19th Century)

MARX, John

- 1980 The Ideological Construction of Post-Modern Identity Models in Contemporary Cultural Movements. In: ROBERTSON, R. – HOLZNER, B. (eds.) *Identity and Authority. Exploration in the Theory of Society*. Oxford, 145–189.

McCLAFFERTY, Eric

- 1982 Rites of Passage on an American High School Swim Team. In: KOTTAK, C. P. (ed.) *Researching American Culture*. Ann Arbor, 199–209.

MOORE, Powell

- 1959 *The Calumet Region: Indiana's Last Frontier*. Indianapolis

MOSER, Hans

- 1962 Vom Folklorismus in unserer Zeit. *Zeitschrift für Volkskunde*, 58. 177–209.

NÉMETH Lajos

- 1977 A művészettudomány és a népművészet. *Ethnographia*, 88. 81–90. (Theory of Art and Folk Art)

NIEDERMÜLLER Péter

- 1981a *Szokás és társadalom*. (Rites and Society) Ph.D. diss. Lajos Kossuth University, Debrecen

- 1981b Kalendáris szokások a Zempléni-hegyvidék falvaiban. In: SZABADFALVI J. (szerk.) *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. Miskolc, 207–236. (Calendar Rites in the Villages of Zemplén-mountains)

- 1981c A családi élet szokásai és a társadalmi viselkedés szabályai a Zempléni-hegyvidéken. In: SZABADFALVI J. (szerk.) *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. Miskolc, 295–310. (Rites of Family Life and Rules of Social Behavior in the Villages of the Zemplén-mountains)

- 1985 Folklor és folklorizmus a mai magyar sajtóban. *Folklor és Tradíció*, II. 65–79. (Folklore and Folklorism in Hungarian Press)

- 1986 Egyházi élet, vallás és a kulturális hagyomány egy amerikai-magyar közösségben. In: KÜLLÖS I. – DANKÓ I. (szerk.) *Vallási néprajz, II. Protestáns egyházi források, kutatók*,

- hagyományok.* Budapest (Religions Life, Religion and Cultural Tradition in an American-Hungarian Community)
 Feasts, Festivals, and Tradition in Contemporary Hungary. (Some Remarks about the Connection between Folklore, Folklorism, and Modern Folklore). *Studia Fennica*
- O'BRIEN, Patrick
 1982 Death, the Final Passage: A Case Study in American Mortuary Custom. In: KOTTAK, C. P. (ed.) *Researching American Culture*. Ann Arbor, 171–179.
- PALÁDI-KOVÁCS Attila
 1973 Ukrán szórványok a 18–19. században a mai Magyarország északkeleti részén. *Népi kultúra – népi társadalom, VII.* 327–369. (Ukrainian Settlements in North-Eastern Hungary in the 18th–19th Century)
- PARSONS, Talcott
 1937 *The Structure of Social Action*. New York
- POLITICAL RITUALS
 1983 Political Rituals and Symbolism in Socialist Eastern Europe. *Anthropological Quarterly*. 56. No. 2. (special issue)
- PUSKÁS Júlia
 1982 *Kivándorló magyarok az Egyesült Államokban*. Budapest (Emigrant Hungarians in the United States, 1880–1940).
- ROBINS, Lynne
 1982 High School Peer Group Classification Systems. In: KOTTAK, C. P. (ed.) *Researching American Culture*. Ann Arbor. 130–138.
- SÁROSI Bálint
 1971 *Cigányzene*. Budapest (Gypsy-music)
- SCHUTZ, Alfred
 1970 *On Phenomenology and Social Relation*. Chicago
- SIPOS Zsuzsa
 1978 Commuters. Research on the Life Style of Blue-Collar Workers Living in Rural Areas. In: ANDRÁSSY M. (ed.) *Studies in the Sociology of Culture*. Budapest, 135–145.
- STERN, Stephen
 1977 Ethnic Folklore and the Folklore of Ethnicity. *Western Folklore*, 36. 7–32.
- SZABADFALVI József (szerk.)
 1981 *Néprajzi tanulmányok a Zempléni-hegyvidékről*. Miskolc (Ethnographic Studies from the Zemplén-Region)
- SZENTPÁL Olga
 1954 *A csárdás. A magyar nemzeti társastánc a XIX. század első felében*. Budapest (The csárdás. The Hungarian National Dance in the First Half of the 19th Century)
- THIGPEN, Kenneth
 1973 *Folklore and the Ethnicity Factor in the Lives of Romanian-Americans*. PH.D. diss. Indiana University
- THOMPSON, Bryan
 1983 Social Ties and Ethnic Settlement Patterns. In: McCREADY, W. (ed.) *Culture, Ethnicity, and Ideology. Current Issues in Research*. New York, 341–360.
- TRUSTY, Lance
 1980 *The Calumet Region: An Historical Resource Guide*. Hammond
- TURNER, Victor
 1977 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca
- VOIGT Vilmos
 1980 Folklore and Folklorism Today. In: NEWALL, V. (ed.) *Folklore Studies in the Twentieth Century*. London, 319–423.
 1983 Az érzelmek és a fájdalom eltávolítása (Menyasszonysiratok). In: NOVÁK L.–UJVÁRY Z. (szerk.) *Lakodalom*. Debrecen, 397–407. (The Removal of Emotions and Sorrow. Bride's Send-off)

- 1985 A továbbélés kérdése a jugoszláv és a magyar folklórban. *Folklór és Tradíció*, I. 281–290.
(The Question of Survival in Jugoslavian and Hungarian Folklore)

WEBER, Max

- 1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. New York

- 1967 *Gazdaság és társadalom*. Budapest (Economy and Society)

WORKMAN, Mark

- 1975 Structural and Symbolic Aspects of a Contemporary Ritual Event. *Keystone Folklore*,
20. 19–31.

TARTALOM

HOPPÁL MIHÁLY

Etnikus jelképek: hagyományörzés egy zempléni és egy amerikai magyar közösségben	11
I. Módszertani jegyzetek	
1.1. Kutatási problémák	13
1.2. A résztvevő megfigyelés módszeréről	14
1.3. A párbeszéd néprajza	15
1.4. Az élet-világ fogalma és a terepmunka hermeneutikája	16
II. Magyarok és amerikaiak	
2.1. Egy zempléni község: Pusztafalu	19
2.2. Egy különös esemény leírása	20
2.3. A folklór esemény, mint etnikus kommunikáció	22
III. Amerikai magyarok	
3.1. Letelepítés és életmód	24
3.2. Közösségi élet	28
3.3. Társadalmi rítusok	30
3.4. A Verhovay-estély	34
IV. Következtetések az etnikus jelképekről	47
Jegyzetek	48
Irodalom	56

NIEDERMÜLLER PÉTER

A paraszti kultúra utóélete, avagy a hagyomány lehetőségei (Összehasonlító esettanulmány)	63
I. A terepmunka helyszínei: jegyzetek a történeti-társadalmi környezetről	65
1. Zempléni-hegyvidék	65
2. Calumet Region	69
II. Folklór és/vagy folklorizmus: a paraszti hagyomány dimenziói a mai Magyarországon	72
1. Paraszti hagyományok falusi környezetben	75
2. Paraszti hagyományok városi környezetben	88
III. Etnikus hagyományok és társadalmi identitás a Calumet Region-ben élő magyaroknál	99
1. Az etnikai közösség kialakulása	101
2. Az etnikus hagyománytól a társadalmi identitásig	120
IV. Összegzés	129
Irodalom	130

CONTENTS

MIHÁLY HOPPÁL

Ethnic Symbolism: Tradition and Ethnicity in a Hungarian Peasant and an American-Hungarian Community	135
I. Introduction	
1. Research Problems	137
2. Fieldwork Sites Selected	138
3. Life-history and/or Life-world: Methodological Remarks	140
II. Hungarians and Americans	
1. Pusztafalu (Northeastern Hungary)	142
2. The Pearly Bouquet (<i>Gyöngyösbokréta</i>) Movement	145
3. Description of a Festive Event	149
4. 'Folklore Event' as Communication of Identity	153
III. American-Hungarians	
1. South Bend (Northern Indiana)	155
2. Community Life of the Hungarian Immigrants	156
3. Social Rituals	158
4. A Social Event in the William Penn Association	161
IV. Contrastive Conclusions	171
Notes	176
References	179

PÉTER NIEDERMÜLLER

The After Life of Peasant Culture: Objects and Rituals	185
I. The Places of Fieldwork: Historical Context and Sociological Remarks .	187
1. The Zemplén Mountains	187
2. The Calumet Region	190
II. Folklore versus Folklorism: The Dimensions of Peasant Tradition in Today's Hungary	193
1. Peasant Traditions in Rural Setting	195
2. Peasant Traditions in Urban Setting	208
III. Ethnic Ties, National Traditions, and the Presentation of Identity among Hungarians in the Calumet Region	215
1. From Immigrant's Background to Ethnic Culture	217
2. From Ethnic Tradition to Social Identity	233
IV. Conclusions	242
References	243

FOLKLÓR ARCHÍVUM

Editorial Board:

Márton ISTVÁNOVITS, Ildikó KRIZA,
Imola KULLÓS, Ilona NAGY

Editor: dr. Mihály HOPPÁL
Ethnographical Institute
of the Hungarian
Academy of Sciences
Folklore Department
Budapest I., Országház u. 30.

1973. No. 1. NAGY, I.: Aetiological Tales
BOSNYÁK, S.: Tales from Karcag
KÁKA, J.: Folk Beliefs and Customs of Nagydobrony
HOPPÁL, M.—ISTVÁN, L.: Belief Stories and Anecdotes
BOSNYÁK, S.: Folk Belief Stories from Csongrád country
KAKAS, Z.: On a Medical Plant from Transylvania
KOVÁCS, Á.: AaTh 810A and AaTh 1725 — Text and Variation
1974. No. 2. NAGY, D.: The Hungarian Wooden Grave Posts
1975. No. 3. FEHÉR, Z.: Folk Beliefs of a Hungarian village
1976. No. 4. Folk Beliefs from Jászdózsa — Collected by E. GULYÁS. Belief System of a Hungarian Peasant Woman — Collected by Mrs. Dr. M. Sándor
1976. No. 5. Changing Folk Customs and Beliefs — Collected by Mrs. B. L. IRÁNYI
Folk Belief Stories — Collected by M. HOPPÁL
KOVÁCS, S.: Hungarian Ethnomedicine from Transylvania
SZILÁGYI, M.: On the Folk-Humor
1977. No. 6. The Mythical World-view of the Hungarians in Bukovina. — Collected and selected by S. BOSNYÁK
1977. No. 7. Grave-yards and Grave-signs in Transylvania. — Collected by P. IMREH; commented by M. HOPPÁL. Carved Tomb-stones and Their Decorative Art Collected and drawn by L. Péterfy
1978. No. 8. Dr. NAGY, D.: Hungarian Folklore in USA, vol. 1.
1978. No. 9. Love Symbolism in the Hungarian Decorative Art.
1978. No. 10. HORVÁTH, I.: Customs and Beliefs Related to Festivities of the Croats of Western Hungary
1979. No. 11. Dr. NAGY, D.: Hungarian Folklore in USA, vol. 2.
1980. No. 12. BOSNYÁK, S.: Folk Beliefs of the Hungarians in Moldavia.
1981. No. 13. VARGA, M.: Decorative Art of the Hungarian Peasant Embroidery
1982. No. 14. Folk Beliefs and Superstitions — Collected by F. BONDÁR, S. BOSNYÁK, M. FÜGEDI, M. HOPPÁL
1983. No. 15. ZENTAI, T.: Folk Beliefs in the Ormánság Region
1984. No. 16. BOSNYÁK, S.: Folk Beliefs of the Hungarians in Bukovina
1987. No. 17. VIRT, I.: Folk Beliefs Concerning Death in Zobor
1989. No. 18. HOPPÁL, M.: Ethnic Symbolism: Tradition and Ethnicity in a Hungarian and an American-Hungarian Community
NIEDERMÜLLER, P.: The After Life of Peasant Culture: Objects and Rituals

FOLKLÓR ARCHÍVUM can be obtained in exchange for scholarly publications from the publisher:

MTA Néprajzi Kutató Csoport Könyvtár
1250 Budapest, Pf. 29. HUNGARY

