

HAJNAL VIRÁG

## „Mint leveleket a vihar”

– *Interetnikus kapcsolatok és helyi identitás  
egy vajdasági faluban* –

### *I. Bevezető gondolatok*

Az egykori Jugoszlávia széthullása után addig nem tapasztalható élességgel fogalmazódott meg a Balkánon a kérdés: lehetséges-e ma az együttélés? Hiszen az a – korábban legalábbis látszólag – jól működő együttélési modell megszűnt, amelynek egyik legfőbb ismérve az volt, hogy az egyenlőségi sémán alapult. Most viszont, amikor ezek az egyenlőségsémák érvénytelenné váltak, a közösségek új identitásokat kell találniuk maguknak. A délszláv háborúk kirobbanásával rádöbbenhettünk arra, hogy mennyire nehéz kialakítani és elfogadtatni az együttélés új játékszabályait.

Az életünket befalazó sztereotípiák ledöntésére született ez a tanulmány az észak-bácskai Feketicsen élő magyarok és montenegróiak körében végzett, a kulturális antropológia résztvevő-megfigyelő módszerét (Boglár 1999: 95) és holista szemléletmódját alkalmazó terepmunkám összegezeként. A kutatás során majdnem egy éven át – hosszabb-rövidebb ideig – részt vettem a közösség, közösségek hétköznapi és ünnepi életvitelében megfigyelve a kulturális jelenségeket ott, ahol a feketicsi magyarok több mint két évszázada találták meg otthonukat, a feketicsi montenegróiak pedig több mint ötven éve „bácskai Montenegrójukat”.<sup>1</sup>

### *II. Megközelítés és módszer*

Vizsgálódásaim során a Feketicsen élő közösség, illetve közösségek<sup>2</sup> megnyilvánulásainak az élő kultúrán<sup>3</sup> keresztül való megközelítésére, megismerésére törekedtem. Kutatáshoz a kulturális antropológia résztvevő-megfigyelésen és

a holisztikus szemléletmódon alapuló módszerét választottam, ezáltal próbát téve arra, hogy a terepen az általam megfigyelt rendszert teljes kulturális kontextusában láthassam (Hollós 1995: 3-7). Ahhoz ugyanis, hogy a kutató „betekintést nyerjen” egy kultúra világába, és az emberek viselkedését értelmezhesse, a jelenségeket „életükben kell vizsgálnia”, azaz az eseményeket a végrehajtó emberrel együtt kell szemlélnie, „cselekvőre orientálnak” kell lennie. (Geertz 1994: 182) A kulturális jelenségek ugyanis „nem önmagukban, hanem az emberhez való relációjukban nyernek értelmet, s vizsgálatuk is csak úgy lehet eredményes, ha /a kutatók/ az összefüggések bonyolult és sokirányú rendszerébe ágyazva igyekeznek megragadni őket” (Vajda 1948: 221).

Kulturális antropológiai értelmezésen azt értem, hogy a kutató a vizsgált kultúrát annak tagjai szemszögéből szemléli, vagyis önmagát a terepen tartózkodva „kulturális zárójelbe” teszi (Geertz 1994: 187). Ezt a megközelítési módot erősíti az is, hogy dolgozatomban a kultúra „leírásakor” azokat a fogalmakat és értelmezéseket használom, amelyekkel a vizsgált közösség tagjai is megfogalmazzák, magyarázzák élményeiket. Így az interjúkat is szó szerint rögzítettem és idézem majd e tanulmányban. Alkalmaztam tehát a relativista megközelítést, mely elfogadja a kutatott közösség „hagyományai által meghatározott” értékrendet (Borsányi 1988: 56-57), és a „zavarosnak tűnő cselekedetek és képzetek mögött [is] a mintát és az értelmet” keresi. (Hollós 1995: 5-6; Prónai 1995: 41) Természetesen a fent említett – a közösség által használt – fogalmakat igyekszem olyan kontextusba ágyazni, amelyet a kulturális antropológia határozott meg önmaga számára, s amelyet tudományos „szókincs” és „szemléletmód” rendszerez (Niedermüller 1993; Geertz 1994; Boglár 1995; Hollós 1995; Prónai 1995: 15-54; Papp 1999: 251-262).

A „megértő antropológiai kutatás” (A. Gergely 1996: 48) által valósul meg ugyanis a „betekintés” mások kulturális környezetébe, ebben rejlik a képesség a „mély megértésre”, vagyis arra, hogy a vizsgált közösség megnyilvánulásainak legfinomabb árnyalatait is megértsük (Leach 1996: 45). E „betekintés” feltétele a hosszabb ideig tartó terepmunka, vagyis a folyamatos részvétel a közösség mindennapjaiban (Boas 1938: 674).

A közösség életében való huzamos részvétel képessé teheti a kutatót az úgynevezett „lelki pillanatok” (Marót 1940: 143-187) megélésére is. „Egy rítus<sup>4</sup> jel- és jelrendszereinek dekódolása, a látható, megfigyelhető jelenségek „üzeneteinek” értelmezése a kultúra láthatatlan mélyrétegének, belső

világának felismeréséhez vezethet”, melyhez „szükség van a kutató „felindultságára”, empatikus és intuitív képességére”. Ugyanis „a terepmunka során, az intuitív felismerés révén átérezzük az adott kultúra rezdüléseit, megérezzük, adaptálódunk ahhoz a szavakban ki nem fejezhető, le nem írható dimenziójához, amely az adott kultúra „láthatatlan” mélységeit tárja fel előttünk”. Ezáltal derülhet fény a „ki nem mondott dolgokra is, olyan valóságokra, melyek megértésére az antropológiai megismerés a kezdetektől fogva törekszik”<sup>5</sup> (Papp 1999: 251-262).

A kutatás egyik célja tehát a „szubjektív megértés”, vagyis hogy „rámutassunk a magatartásformák adott közösségen belüli rendszerére, közösségi és egyéni jelentőségére és értelmére” (Borsányi 1988: 57). Másrészt kutatásom, majd dolgozatom megírása során igyekeztem „kívülről” is szemlélni azt, „hogyan, miként vettem részt belülről”, valamint törekedtem az „émikus” és „étikus” szempontok együttes érvényesítésére is (Borsányi 1988: 80).<sup>6</sup> Ugyanis úgy vélem, hogy ezek betartása nélkül lehetetlen a „fordítás” az eltérő világok között (Prónai 1995: 41).

\*

Terepmunkám 1999 nyarától 2000 novemberéig tartott. A kutatás legfontosabb és legtöbb információval járó fázisa a résztvevő-megfigyelés, a mindennapoknak a helybeliekkel együtt való megélése volt, de kerekasztal-beszélgetéseket, mélyinterjúkat, valamint kérdőíves felvételt is készítettem. A vizsgálódás valamennyi momentuma olyan helyeken történt, ahol adatközlőim otthonosan mozogtak.

Sikerült beilleszkednem a vizsgált közösségbe „általuk” („most már te is feketicsi vagy” – mondták egy idő után nekem) és „általam” egyaránt. Az, hogy tagjává lettem a közösségnek, döntő befolyással volt arra, hogy egy idő után én is megélhettem a közösség „lelki pillanatait”. Ez úgy értendő, hogy rám is átruházták azokat a kompetenciákat, melyeket a közösség birtokol, s amelyek nem pusztán kommunikatív jellegű kompetenciák. Így fel tudtam mérni például azt, hogy a közösség tagjai közül ki hogyan reagálna, ha bekapcsolnám a diktafont. Ezekre a tudásokra olyan tapasztalatok során tettem szert, mint amikor egyszer egyik adatközlőm a diktafon bekapcsolása mellett rendre megválaszolta kérdéseimet, majd pedig a diktafon kikapcsolása után fültanúja lehettem „őszinte” véleményének is. Tehát voltak olyanok, akik a diktafont úgy tekintették, mint kívülállót, mint egy idegen hallgatót, függetlenül attól, hogy én kezeltem a készüléket. Voltak azonban

olyanok is, akik ekkor is, vagy akik főként ekkor beszéltek szívesen, mondván: hadd tudja meg mindenki, hogy mi is van valójában. Több életút- és nem klasszikus értelemben vett,<sup>7</sup> irányított interjút készítettem. Irányított interjúim ugyanis nem csupán egy általam felvetett kérdéskört érintettek, hanem az adatközlőim által szóba hozott, fontosnak tartott témákat is. Kérdőíves felmérést is alkalmaztam, azonban kutatási eredményeimet nem ezekre alapoztam, ugyanis a kitöltendő kérdőíveken csupán olyan kérdések szerepeltek, amelyek főképp háttér-információként – néhol pedig megerősítésként, például *Hol használja a magyar nyelvet?* – szolgáltak a közösség életének értelmezésekor. A felmérés során a kérdőívek kitöltéséből származó eredmények mellett további jelenségeket is megfigyelhettem, például azt, hogy a vegyes házasságban élők vagy azok gyermekei milyen nyelvű kérdőíveket töltöttek ki.

Kutatásaim során tehát a kulturális antropológia módszereit és szemléletmódját alkalmazva igyekeztem megismerni, majd pedig megérteni és értelmezni a feketicsi közösség(ek) mindennapjait. Vizsgálódásaim kiindulópontjává elsősorban a falubeli nyelvhasználat(ok), nyelvi érintkezések szolgáltak, amelyeknek – ahogy azt adatközlőim vallották – az utóbbi időben történt megváltozása új kulturális tartalmak megfigyeléséhez vezethetett.

Ennek tükrében kerestem a válaszokat arra a kérdésre, hogyan adaptálódik egy kultúra a több évszázados interetnikus környezethez, amely a 20. században szinte követhetetlenül átalakult. Milyen adaptációs stratégiák alakultak ki a helyben élők identitásának megőrzésére; észrevehetjük-e a lokális identitás megerősödését; ha igen, akkor ez hogyan hat az etnikai identitásra, a nyelvi kapcsolatokra, a nyelvhasználatra, a valláshoz való kötődésre, az interetnikus érintkezésekre stb.; mi, illetve mik formálhatják ezeket az új adaptációs stratégiákat?

### *III. A feketicsiek mint beszélőközösség*

A Feketicsen élők kétnyelvűeknek tekinthetők, hiszen mindennapi érintkezéseik során két nyelvet használnak kommunikatív és szociokulturális szükségleteiknek megfelelően. Esetükben kollektív kétnyelvűségről beszélhetünk, ugyanis az azonos területen élő két nyelvi csoport (magyar és szerb<sup>8</sup>) különböző jellegű és kiterjedtségű kapcsolataiban érintkezik egymással. A csoportok közötti kommunikáció iránya és kiterjedtségének mér-

téke szerint Appel és Muysken (1987) meghatározásai alapján olyan két-nyelvű közösségről beszélhetünk, amelynek esetében a két csoport közül egyik egy-, a másik kétnyelvű; az utóbbi az adott közösségek kisebbségnek tekinthető, ami nem számszerű, statisztikai kisebbséget jelent, hanem szociológiai értelemben vett alárendeltséget a domináns csoporttal szemben; továbbá a csoportközi kommunikáció egyirányú, vagyis az érintkezés a leggyakrabban a többségi, szerb nyelven történik, s fordítva alig. Ezt az alapsémát azonban nem húzhatjuk rá egyértelműen a falu közösségére, hiszen a szociológiai értelemben vett többség tagjai közül is vannak olyanok, akik beszélnek és használják a magyar nyelvet. A közösség tagjai közül azok, akik nem beszélnek a szerb, illetve a magyar nyelvet vagy ezeknek a faluban beszélt nyelvváltozatát, kommunikatív kompetenciájuk alapján azonban felismerik azokat a körülményeket, amelyek között más tagok úgy vélik, hogy helyes használni e kódokat (Dorian 1981: 116-117; Bartha 1999: 64).

A falu magyar és montenegrói lakosait tekinthetjük tehát külön-külön egy-egy, a magyar, illetve a szerb nyelvközösség feketicsi nyelvváltozatát beszélő magyar, illetve szerb beszélőközösségnek. Ugyanakkor tekinthetjük őket egyetlen beszélőközösségnek is, ugyanis tagjai anyanyelvüknek azon változatát használják, amely magában foglalja a feketicsi magyarok részéről a faluban élő montenegróiak nyelvváltozatának kommunikatív kompetenciáját is bíró nyelvhasználatot, és fordítva: ugyanez elmondható a faluban élő montenegróiak által elsajátított nyelvváltozatról is. Természetesen nem az általános nyelvészetben használatos beszélőközösségről van szó, melynek tagjai ugyanazon anyanyelv és változatai tudásában osztoznak (Bartha 1999: 63; Bloomfield 1933: 42; Hockett 1958: 8; Kloss 1986: 92), hanem egy olyan teljes összefüggő kommunikációs hálózatról, melynek tagjai a saját és a mások nyelvhasználatával kapcsolatos magatartásformákra vonatkozó közös tudásban osztoznak (Bartha 1999: 64). Azért maradok mégis e meghatározásnál, mert a nyelvhasználatban (is) a *mi* és az *ők* kód két jelentést kap: egyrészt mi, magyarok és ők, montenegróiak, másrészt mi, montenegróiak és ők, magyarok, továbbá kialakul egy közös önmeghatározás, miszerint mi, feketicsiek (Feketicsen élő magyarok és montenegróiak) és ők, akik nem itt élnek (magyarok, szerbek és montenegróiak egyaránt).

Mindez nem azt jelenti, hogy a két nyelv használatakor dominanciaváltásról<sup>9</sup> vagy egyensúlyos-kétnyelvűségről<sup>10</sup> lenne szó, hanem arról, hogy a fenti feketicsi közösségre vonatkozó, a kétnyelvűséget segítségül

hívó meghatározás előrevetít egyfajta, a kommunikációt segítő, s ezáltal az interetnikus kapcsolatokra is kiterjedő „együttműködési elvet”<sup>11</sup> (Grice 1997: 213–227), melynek „maximáival” a közösség tagjai tisztában vannak, és használják is azokat.

A kommunikatív kompetencia kifejezés tehát nemcsak a nyelvi kódok, elvont szabályok ismeretét takarja, hanem azt a tudást is, amely képessé teszi a közösség tagjait arra, hogy meghatározott helyzetekben megfelelően használják a szóban forgó kódokat. Tehát a nyelvi kompetencián túl ide sorolom a társadalmi és kulturális tudást is, amelynek alapján mindkét közösség tagjai használni és értelmezni tudják a nyelvi formákat (Bartha 1999: 87–88).

Terepmunkám során hallgatója lehettem több egynyelvű<sup>12</sup> és kétynyelvű<sup>13</sup> elhangzó beszélgetésnek. A montenegróiak döntő többsége nem beszél a magyar nyelvet, függetlenül attól, hogy – ahogy többen is vallották – „nagyon sokat megértek belőle”. A magyarok többsége beszél a szerb nyelvet, hiszen az – államnyelv lévén – elengedhetetlen a hivatalos élet színterében. Így a beszélgetés montenegróiak és magyarok között leginkább szerb nyelven folyik, még akkor is, ha több magyar és egy montenegrói találkozik.

Az esetünkben használt egynyelvű mód ugyanakkor nem teljesen egyezik az említett Grosejan általi meghatározás szituációs kontinuumának két végpontjának egyikén találhatóval. Az egynyelvű mód kifejezést használom egyrészt akkor, amikor montenegróiak, illetve magyarok „maguk között” vannak: magyarok magyarokkal magyarul, montenegróiak montenegróiakkal szerbül beszélnek, másrészt pedig akkor, amikor magyar anyanyelvűek montenegróiakkal szerbül beszélgetnek. A Feketicsen beszélt egynyelvű módok legtöbb esetében gyakoriak voltak az interferenciajelenségek, vagyis függetlenül attól, hogy azonos anyanyelvűek beszélgettek egymással, és függetlenül attól, hogy esetleg a beszélő nem is beszél a másik nyelvet, a nem használt nyelv is „jelen volt” a beszélgetésekben. A magyar anyanyelvűeknél ez nem meglepő jelenség, hiszen mindennapi érintkezéseik során sokszor használják a szerb nyelvet, így gyakori például a nyilvános színtereken használatos szerb szavak magyar nyelvi kontextusba való ágyazása: „Neki mindig is *vezája* /összeköttetése, kapcsolata/ volt. Sose kellett neki igazán semmiért se megdolgozni.” „Azt mondja a *sestra* /nővér/, hogy most nincs injekció, elfogyott.” Kifejezések használata: „Először jön be a faluba, és mutatja, hogy *ko sam, šta sam* /ki vagyok, mi vagyok/, és mindenkibe beleköt.” A szerb anyanyelvűek szájából elhangzó mondatok idézése: „Néha összeszólalkoz-

tunk. Azt mondja a munkavezető, hogy: „Dobro, ali bez politike i bez seksa” /Jól van, de csak semmi politika és semmi szex/.” Továbbá kódváltás figyelhető meg káromkodások esetében is. A montenegróiak esetében leggyakoribb volt a magyar személynevek szerb környezetbe ágyazása: „A posle sam pogledao kako je /Aztán megnéztem, hogy van/ *Józi bácsi.*” „Uvek pijem kafu kod *Szabóék* /Mindig *Szabóéknál* iszom a kávét/.” Kifejezések használata: „U svaku mađarsku kuću mogu da ka em /Minden magyar házban mondhatom, hogy/: „Jó napot!” Valamint magyar anyanyelvűt idézve: „I ka e /Azt mondja/: »Gyere ide, Filip. Hogy vagy?«”

A kódváltás<sup>14</sup> jelenségét figyelhettem meg tehát valamennyi helyzetben, vagyis fűltánúja lehettem annak, hogy az egynyelvű beszélgetéskor a másik, nem használt nyelv „kikapcsolása” nem volt teljes, vagyis a bilingvis személynek nem volt célja, hogy „megpróbálja annyira kikapcsolni (deaktiválni) partnerével nem egyező nyelvét, amennyire csak lehetett” (Bartha 1999: 112).

Ez természetesnek tűnhet a harmadik esetben, amikor magyarok és montenegróiak szerb nyelven beszélgetnek. Hiszen erre magyarázatot adhat például az, hogy nem tökéletes a magyar anyanyelvű beszélő szerb nyelvtudása, s az éppen általa nem ismert, vagy az abban a pillanatban eszébe nem jutó szavakat magyarul mondja a montenegrói együttműködésére számítva, vagyis bízva abban, hogy az úgysis megérti, hiszen „ha nem is beszél, de nagyon sokat megért” – ahogy egyik interjúalanyom fogalmazott. Valamint a montenegrói is használ magyar szavakat, kifejezéseket, mondatokat a jobb megértés céljából.

Azonban érdekes megfigyelni a kódváltás azon eseteit, amelyekre nem a hiányos nyelvtudás vagy a jobb megértés a magyarázat. Ilyen a fent említett egynyelvű mód másik két fajtája is, amikor mind a magyarok, mind pedig a montenegróiak „maguk közötti” beszélgetéseik során kódváltást alkalmaznak. Ez magyarázat lehet – ahogy azt adatközlőim is vallották – az utóbbi időben tapasztalható közeledésre is.

A közeledést támasztja alá talán az is, hogy magyarok és montenegróiak beszélgetésekor megjelenik a kétnyelvű mód is, amely megnyilvánulhat például abban, hogy a magyar anyanyelvű szerbül, a montenegrói pedig magyarul beszélt.<sup>15</sup> Természetesen ezeknél a beszélgetéseknél a kódváltás valamennyi (mondaton kívüli, mondatok közötti, mondatokon belüli) módját megfigyelhettem. Magyar adatközlőim azt is kiemelték, hogy „akik a montenegróiak közül beszélnek magyarul, mind olyan jó feketicsiesen

beszélnek”, és „a feketicsi montenegróiak nem úgy beszélnek szerbül, mint a lovćenaciak<sup>16</sup>, mert ők több hajlítást használnak, lágyabb a nyelvük”.

Továbbá azt is megfigyelhettem, hogy a nyelvhasználati színterek „ki-bővülnek”, vagyis olyan helyeken is használatossá válik a másik nyelv, ahol eddig az nem volt jellemző. Ennek egyik példája az, hogy magyar temetésen a gyászoló család legtöbbször kéri, hogy szerb nyelven is hangozzék el a búcsúztató. „A pap összefoglalja néhány szóval, amit magyarul elmondott. Persze sokkal rövidebb, de nagyon szeretik hallgatni.” „Sokan a montenegróiak közül csak azért jönnek el a temetésre, hogy halljanak Istenről, mert most már igénylik. Nagyon hallgatják.” A feketicsi montenegróiaknak ugyanis a faluban sem templomuk, sem pedig papjuk nincsen, hiszen „régén mind harcosok, kommunisták voltak”. Így a feketicsi magyarok azt, hogy a feketicsi montenegróiak elmennek a magyar temetésekre („hiszen lehet, hogy a szomszédjuk, ismerősük volt az elhunyt”, „tisztelőben tartják a magyar halottakat is”, igényük van arra, hogy Istenről hallhassanak: „most már ki merik mondani, hogy »Isten«” – magyarázták interjúalanyaim), úgy ítélték, hogy „kezdenek ránk hasonlítani”.

Az összes módon megjelenő interferenciákat és a két nyelvváltozat kölcsönös használatának újabb színtereken való feltűnését a feketicsi magyarok és montenegróiak közötti közeledés jeleinek véltem, s ez kiindulópontként szolgálhatott kutatásom során a két közösség interetnikus kapcsolatainak elemzésében. A feketicsiek szerint ez az utóbbi változott meg ily módon, s e változás hatással van az interferenciajelenségek gyakoribbá válására is, ugyanakkor a lokális identitás erősödésére való hatásának vizsgálatakor is figyelembe vehető. Magyarázhatja-e mindez az együttélési stratégiák és a lokális identitástudat erősödésének alakulását?

#### *IV. A falu társadalmá a feketicsi magyarok sztereotípiáinak tükrében*

„Nagyon sok mindentől lehet más, aki más, de nem szükségszerű, hogy idegen is legyen. Az idegenség feloldásához viszont nem elegendő a jó szándék, az előítélet nélkülség, sőt még a másik iránti vonzalom sem; a kultúra, amelyben felnövekszünk, igen mélyen belénk épül, s a mindennapi élet legapróbb dolgaiban is ütközéseket eredményezhet, ha a másik ezekben a dolgokban másként jár el”. (Boglár – Papp 2000: 33) Így „valahányszor

különböző nemzetiségű emberek kerülnek kapcsolatba, akaratlanul általánosítások alakulnak ki egymás szokásai alapján” (Hall 1980).

\*

„Crna Gorában<sup>17</sup> nagyon sok szegény élt. Szegény vidékek voltak, háború sújtotta vidékek. Akkor a szegény lakosság a kitelepített, az elüldözött németeknek a helyébe jött. Ez körülbelül ’46-ra tehető. Ettől fogva a lakosság egyharmada, ami eddig német volt, az crnagorai lett” – magyarázta egyik adatközlőm a montenegróiak Feketicstre való költözésének okát. A második világháború végeztével a társadalmi, gazdasági stb. változásoknak kitett feketicsi emberek, akik ismét „jugók” lettek, nem kis ellenszenvvel fogadták a Montenegróból érkező új „telepeseket”.

A montenegróiak nem kis ellenszenvvel való fogadását magyarázhatja egyrészt az, hogy ők voltak az idegen rendszer megtestesítői: „azok mind kommunisták voltak, mind ateisták”, akik „embertelen módon elűzték a svábokat”, másrészt akik „jócskán kivették a részüket a beszolgáltatásban, ők voltak a beszolgáltatók” abban az időszakban, amely – adatközlőim elbeszéléseiben – „az a sok bombázás nagyon rossz volt, de ez a beszolgáltatásokkal lehet, hogy még rosszabb”. A „svábok” felértékelését figyelhetjük meg tehát, akik az új rendszerrel szintén kisebbséggé váltak, sőt „elüldöztettek otthonaikból”. Így a „svábok” lettek azok, akik „még a magyaroknál is különb emberek voltak”: „végtelenül tiszták, dolgos, jó emberek”. Az újonnan helyükbe érkezett montenegróiak pedig mint „ellenség”, kultúrájuk pedig mint „ellenséges, idegen kultúra” jelenik meg, melyet a feketicsi magyarok elejétől fogva lenéztek. Az elfogadott viselkedési formák, az értékrendek és normák tehát nemcsak eltérnek, hanem ellentétben is állnak egymással.

Az addig főként magyarok és „svábok” által lakott település – amely ezáltal a falubeliek szerint szinte „szín magyar” volt – lakosai nagyrészt földműveléssel foglalkoztak, amire „alkalmas volt és ma is alkalmas a sík vidék és a jó termőföld”. A Montenegróból érkezőknek viszont szokatlan volt ez a sík vidék és a földművelés, hiszen megszokták a „hegyvidéki ritkább levegőt”, ahol javarészt állattenyésztésből, kecskék neveléséből éltek. „Sokan közülük haza is mentek, mert nem bírták a jó poros levegőt.” A feketicsi „öslakosok” pedig furcsállották a kecskével érkező jövevényeket: „hozták a kecskéjüket, még azzal is aludtak, mert az nekik valami szent állatuk”. A faluba tehát „idegenek” érkeztek, az érkezők pedig „idegenek”

közé kerültek. „Azok olyan vademberek voltak” – vallotta az „első találkozásra” még emlékező idős bácsi. Ráadásul a „magas, fekete, göndör hajjú vademberek” beköltöztek azokba a házakba, amelyekben egykor barátaik, ismerőseik laktak, a „hozzánk hasonló, szorgalmas sváb emberek”.

A falubeliek kerültek a „jövevényekkel” való kapcsolatteremtést: „sose szerettem közéjük menni”, így a találkozás hiányában a távoli szemlélő szemével alakultak ki azok a képek – nevezzük őket sztereotípiáknak<sup>18</sup> –, amelyeket még ma is gyakorta felemlítenek a falubeliek: „Felszedték a padlót, a szoba közepén főztek, a villanyt sem tudták eloltani, fűjták, de nem aludt el, ezért leütötték.” „Ott lakott egy szobában az egész család, meg persze a kecske, mert az valami nemzeti állat.” „Ott volt a göré az udvarban. Nem tudták, mi az. Ezért bedeszkázták a tiszta szoba ablakát, oda hányták be a kukoricát, meg tán a ganét is”.

Fontos kitérnem az 1946-ban Montenegrből érkezők megnevezéseire is: *montenegróiak*, *crnagóracok* (szerbül montenegrói) vagy csak egyszerűen a *crna-* elhagyásával *góracok*. Interjúim és megfigyeléseim során ugyanis egy idő után arra lettem figyelmes, hogy valahányszor a „göndör jövevényekre” vagy a „vademberi voltukat letagadni nem tudókra” terelődött a szó, adatközlőim mindannyiszor a fent említett három elnevezés közül a *góracot* használták. Továbbá, a vizsgált közösség tagjai nem csupán az 1946-ban Montenegrből érkezőket nevezték így, hanem a feketicsi magyarok által nem kedvelt szerb etnikumhoz tartozókat is, hiszen „Milošević, a magas homlokú is górac”, meg „mindenki ott a parlamentben”, „góracok” továbbá a Horvátországból menekült szerbek azon része is, akik „gazdagon érkeztek”. Ezt a megállapítást támaszthatja alá az is, amikor adatközlőim több alkalommal is úgy fogalmaztak, hogy „górac, vagyis magyarul szerb”. Tehát a falubeli magyarok összekapcsolják az 1946-ban érkezőkről alkotott sztereotípiát azokkal, akiket a szerbek közül nem kedvelnek. Kétségtelen továbbá, hogy a „górac” kifejezés hallatán nem csak a feketicsi magyarok számára jelenik meg a „piszkos vadember a kecskéjével” sztereotípiája, hanem a Feketicsen élő montenegróiakban is, hiszen „megsértődnek, ha góracoknak hívjuk őket, azt mondják, ők feketicsi szerbek”.

A „górac” és „montenegrói” vagy „górac” és „feketicsi szerb” tehát szintén annyit jelent, mintha két különböző közösség tagjairól beszélnének. Hiszen valamennyi „pozitív” megnyilatkozáskor a feketicsi magyarok az utóbbi megnevezést használták, például a „feketicsi magyarok és a feketicsi

szerbek mindig jól megvoltak, és meg is vannak egymással”. A fenti állítást azzal magyarázták, hogy egyrészt a „montenegróiak” azok, akik „hajlandóak átvenni a nép szokásait”, ugyanis „ma már olyan tiszta lakásaik vannak, hogy le a kalappal”. Továbbá, amikor még „góracként” „idejöttek hozzánk, egyik népviseletben, a másik ebben, a harmadik abban”. Azonban „most már meg lehet nézni, hogy a montenegróiak, akár férfi, akár nő, sokkal jobban öltöznek, mint a mieink, tehetik is, van nekik miből, de ezt is átvették”. „Góracok” azok, akik „magas nyugdíjat kapnak, mert mind partizánok voltak”, de „montenegróiak” azok, akik „jó kuncsaftok a piacon, mert mindig viszik a virágot a temetőbe, minden évfordulóra: negyven napra, egy évre...” „Góracok” azok, akiknek „egy ronda szokásuk a löldözés. Ha lakodalom van, ha születés, mindig löldöznek. Mondjuk, ha lány születik, akkor nem lőnek, majd hógynem kiteszik a gyászszalagot”. A „montenegróiak” viszont a „temetésen nem úgy csinálják, mint a magyarok, hogy egy kocsi fölhányják a virágokat, meg is tapossák, hanem minden fiatalnak a kezébe adnak egy-egy csokrot, és azok viszik, olyan megható”. Továbbá „bármelyik montenegrói házába bemész, kínálnak kávéval, pálinkával, megsértődnek, ha nem fogadod el”.

A leggyakrabban elhangzó sztereotípiák a munkával voltak kapcsolatosak: „A góracok nem hajlandók a munkára.” „Mind vezető pozíciókat foglalnak el.” „Elhúzódnak a földműveléstől.” „Mind csak irodista.” „Mindig kihúzzák magukat a munkából, hogy öneikik mindent szabad.” „A nehéz munkát mind a magyarra hagyja.” „Nincsen olyan, hogy a másé, ha megy az utcán, nem kérdez semmit, szakítja a gyümölcsöt a fáról, hiszen a házukért sem dolgoztak meg, azt is csak úgy kapták”. Azonban „ha van valami javítanivaló, amit nem tudok megcsinálni itthon, a montenegróiak előbb segítenek, mint a magyarok”.

A „górac” és „montenegrói” képe tehát teljesen elkülönül. A „górac” az örök „vadember”, aki nem hajlandó alkalmazkodni, lusta, agresszív, ronda szokásai vannak, és még ma is „azért veszi a körtét a piacon, mert a fügere emlékezteti” – magyarázta a piacon az egyik bácsi. A „montenegrói” pedig a civilizálódó „vadember”, aki alkalmazkodott az új környezethez, divatosan öltözködik, vendégszerető, ápolja szokásait, segítőkész.

A montenegróiakról elmondott sztereotípiák esetében, önmaguk vagy a montenegróiak megítélésekor adatközlőim mindig „ellenpontként” jelölték a másik csoportot. Legtöbbször a „góracok” negatív jellemzésekor

a magyarok rendelkeztek ezen jellemzők ellentétével,<sup>19</sup> de ugyanez fordítva is igaz volt. Kiderült az is, hogy a feketicsi magyarok más magyar közösségektől való különbözőségét a montenegróiakkal közös, azoktól átvett, azokkal való hasonlóságokkal definiálták.

Azért, hogy jobban megértsük az egymásban és egymásról kialakított képeket, néhány példa a negatív-pozitív „ellenpárokból”. A „feketicsi magyarok” vagy a „magyarok általában” a „lusta górac” ellenpéldái: „Ha van munka, nehéz munka, azt mind magyar csinálja. Ha mész az utcán szombat reggel, és látod, hogy az utcán ás valaki, akkor nyugodtan köszönhetsz: jó napot!, mert az biztos magyar” – mondta egyik adatközlőm. A magyarok „szorgalmasak”, nem úgy, mint azok a „rátarti góracok”, akik „mindig kihúzzák magukat a munkából, mert nekik mindent szabad”. A magyarok „toleránsak”, mert „nekünk nem olyan ám a mentalitásunk, hogy mert te nem vagy magyar, ide ne gyere szórakozni”. Valamint a magyarok nem felvágóak, mert „ha bemegyek a faluba újságért vagy valamiért, akkor én megyek a piszkos munkaruhámban, meg a magyarok ugyanígy általában. A górac, az nem. Előtte lemosdik, átöltözik, hogy mutathassa, hogy ő a nagy valaki”. A magyarok szerénységét „bizonyítja” az is, hogy nekik „bármilyen szép is a termés, az mindig csak elég szép, soha se nagyon”. Találkoztam olyanokkal is, akik szívesebben vásárolnak olyan termékeket, amelyek magyar többségű településen készültek, mert a „magyar munkások precízebbek. Amazok csak összelökik.” Főként a magyar férfiak hangoztatták, hogy ők jobban becsülik asszonyaikat, mert a „górac férfiak csak politizálnak, az asszonyok meg csak dolgoznak. Ezt már én láttam. Kimentek az asszonyok a határba, összekötöztek egy pár kéve szarát, szénát vagy szalmát, azt a hátukra vették, és közben hazafelé az úton kötötték a harisnyát” – mesélte szörnyülködve az egyik magyar bácsi. Azonban az sem kétséges a magyar férfiak szerint, hogy a „magyar lányok finomabbak, intelligensebbek”. Ezt többen azzal magyarázták, hogy a „magyarok vallásosak”, a montenegróiaknak a „vallásuk a párt; vannak, akik még mindig hisznek benne”. Megjelent továbbá a kihasznált, elnyomott magyarok képe is: „Az is látszik, hogy a magyarok sokkal szegényebbek, pedig sokkal többet dolgoznak” – méltatlankodott egyik adatközlőm. Az egyik magyar asszony pedig azt panaszkolta el, hogy a „górac” munkavezető hogyan „használja ki” a magyar dolgozókat: „A munkavezetőnek, aki górac, a komaasszonya, a szomszédasszonya, a cimborája, annak a felesége, meg annak a komaasszonya, meg mind

így sorban a jobb helyeket kapták. Nekünk magyaroknak mindig a piszkosabb munka jutott.”

Igaz, hogy magyar adatközlőim a montenegróiakkal kapcsolatban negatív, s ezeknek a magyarokra nézve pozitív sztereotípiáiról számoltak be, de az ellenkezőjére is akadt példa. Ilyen például az, hogy a magyarok irigyek: „Ha neked van kettő, neki egy, akkor pusmognak a hátad mögött, hogy honnan szerezted, nem hogy addig ő is megdolgozna érte. A montenegróiak pedig inkább támogatják a maguk fajtáját.” Sajnálkozva említették adatközlőim azt is, hogy a magyarok nem segítőkészek, hiszen „ha van valami, amit nem tudok megcsinálni, akkor egy ilyen montenegrói szívesebben vagy hamarabb elvállalja. A magyarok meg nem olyan típusúak.” Az előző két kép már előrevetíti azt a magyarokról alkotott negatív sztereotípiát, amit a kérdezettek többsége a „legnagyobb tragédiának” tart: a széthúzást. Ezt hivatott igazolni a következő rövid történet is: „A háború után egy helyen gyűlésezett a párt. Az egyik barátommal, akivel mindkettőnket kiközösítettek, mert nem voltunk partizánok, arra gondoltunk, hogy menjünk be, hallgassuk ki, miről beszélnek: magyar emberek, egyik a másikat árulta be.” A montenegróiak esetében pedig „nagyon nagy az összetartás”, amit a „magyarok igazán megirigyelhetnének”.

A magyaroknak önmagukról kialakult képe magában foglalja azokat az „országhatárokat átlépő sztereotípiákat”, amelyeket Gereben Ferenc a Kárpát-medence magyarságát vizsgáló kutatásában is megemlíti: a munkához való pozitív viszonyt, a becsületességet, a műveltséget. Továbbá ugyanúgy felfedezhettem a negatív tulajdonságok között is a „vándormotívumokat”: az irigységet és az önzést (Gereben 1999: 94-100). Gereben kutatásaiban ugyanis azok – és ez tanulmányában magyarázatként is szolgál –, „akik a magyarságot kizárólag vagy főként jó tulajdonságokkal jellemezték, olyan országokban élnek, amelyekben a kisebbségi sors – politikai és/vagy gazdasági okokból – talán a legnehezebb”. Így a feketicsi magyarok és montenegróiak „közeledését”, az esetleges közös kisebbségi sors vállalását vetíthetik előre a feketicsi magyarok által elkülönített „montenegrói”, illetve „górac” elnevezések, és az ezekhez kötődő képek, hiszen a Feketicsen élő montenegróiak mára már inkább a „montenegrói” kategóriába tartoznak, ellentétben a többségi nemzetet képviselő szerb menekültekkel, akikre egyre gyakoribbá válik a „górac” meghatározás. A „górac” sztereotípiájának eltolódására, más közösségre való érvényesítésére adhat magyarázatot a lokális, feketicsi identitás erősödése is.

V. „*Feketicsi magyarok, feketicsi szerbek*”  
– a lokális identitás esete

Az utóbbi évek makrokulturális kérdőíves felmérései szerint a Vajdaságban a térségi identításra rákérdező „mennyire kötődik ön az alábbi helyekhez” kérdésre a kérdezettek döntő többsége a saját faluhoz/városhoz való kötődést adta válaszul (Göncz 1999: 78). Gereben Ferenc felmérései szerint a nemzeti identitást befolyásoló tényezők közül az elsők közt szerepel a szűkebb páttriához való kötődés az anyanyelv, a család, a hagyományok és szokások, valamint a származás után (Gereben 1998: 90).<sup>20</sup>

Hasonlót figyelhettem meg a feketicsi közösségben is. Ottani kutatásom során többször is elhangzott, hogy „én/ő *feketicsi* magyar/szerb/montenegrói”. Mind a magyarok, mind pedig a montenegróiak megnyilatkozásaikor a *feketicsin* volt a hangsúly. Fontos megemlítenem, hogy a fenti makrokulturális kutatások során csupán csak a kisebbségi sorsban élő magyarok voltak a kérdezettek, míg a feketicsiek körében a montenegróiak szempontjait is figyelembe vettem, akik szintén így vallottak.

A magyarok esetében a „feketicsiséget” hangsúlyozta például az, hogy engem is feketicsinek tekintenek. Nem vajdaságinak, nem vajdasági magyarnak, hanem feketicsinek, hiszen hosszabb időt töltöttem a faluban, részt vettem a közösség mindennapjaiban, vagyis piacra, templomba jártam stb. Oda tartozó lettem tehát azáltal, hogy megéltem mindennapjaikat ott, ahová ők is tartoznak, ahová ők is kötődnek, „odaavalósíva” lettem, ahová ők, „olyan”, mint ők.

A feketicsi magyarok esetében ezt a „feketicsiséget”, a saját településhez, régióhoz való ragaszkodást – ahogy azt korábbi terepmunkám során a zentai fiatalok egyik közösségében is megfigyelhettem – egyrészt az magyarázhatja, hogy a vizsgált közösség nem tartja hazájának azt az országot, amelynek állampolgára, nem ragaszkodik a többségi nemzethez, valamint annak „törekvéseihez” sem. Ezt példázza például az is, hogy a feketicsi magyarok döntő többsége a horvátországi, boszniai, majd koszovói háború idején megtagadva állampolgári kötelezettségét nem vonult be a hadseregbe, vagy igyekezett elhalasztani azt, többszöri beszélgetésünkkor hangsúlyozta, hogy „azok nem a mi háborúink voltak, hanem a szerbeké.”

Nem figyelhető meg azonban a Magyarországhoz, az anyaországhoz való kötődés sem. Az 1990-es évek társadalmi-gazdasági változásai, a „most

mi vagyunk a szegények, bezzeg a háború előtt a magyarországiak jöttek ide vásárolni függönyöket meg más, jó minőségű dolgokat, most meg semmink sincs” állapota, a határilleték, az ún. „fejbér” bevezetése, a jugoszláv-magyar határon őket vagy ismerőseiket ért atrocitások, az, hogy „Magyarország nem is törődik velünk, mindenük csak az erdélyiek”, vagyis – ahogy szintén adatközlőim fogalmaztak – Magyarország nem vállalja fel érdekeiket, mind mind megtizedelte vagy teljes mértékben megszüntette a Magyarországra való utazás lehetőségét, illetve annak vágját – a közvetlen találkozás hiányával tehát „idegenné vált az a világ”. Sokan azóta nem is voltak Magyarországon, csupán mesékből ismerik – a kunhegyesi családokon kívül – a „mai ott élők”: „Azok ott teljesen máshogy élnek. Valaki mesélte, hogy minden hétvégén kirándulni mennek, mi meg vasárnap is dolgozunk.” „A nyugdíjasok azt sem tudják, hogy melyik gyümölcsjoghurtot válasszák a boltban, mi meg örülünk, ha van kenyér.” „Azok ott a jólétben olyan lelketlenek.” Az önmeghatározáskor így válhatott döntően meghatározóvá az a „hely, amit ismerek”, a „környék, ahol felnőttem”, a „falú, ahol dolgozom, életemet éltem és életem”.

A montenegróiak esetében az a kijelentés, hogy „feketeci szerb/montenegrói vagyok” – ahogy a helybéli magyarok vallották – főként az utóbbi időben hallható. Itt is elsősorban a feketeci a hangsúlyos, de érdemes kitérni arra is, hogy a „feketeci montenegrói” mellett ugyanúgy megjelenik a „feketeci szerb” is. Ha gyakorisági sorrendbe állítanánk e két utolsó önmeghatározást, akkor azt mondhatnánk, hogy manapság a Feketecsen élő montenegróiak körében már inkább a „feketeci montenegrói”, illetve csupán a „feketeci magyarok” az elterjedtebb.

Korábban, a „Nagy-”, majd pedig a „Kis-Jugoszláviában” a montenegróiak a „többségi nemzethez” tartoztak, és máig is tartoznak, hiszen Crna Gora (Montenegró), „anyaországuk” Szlovéniával, Horvátországgal, Bosznia-Hercegovinával, Macedóniával és Szerbiával együtt alkotta a Nagy-Jugoszláviát, majd a többi tagköztársaság kiválásakor Szerbiával a Kis-Jugoszláviát. A jövőben pedig, 2000 őszenek választási eredményei után Szerbia „ötleteként” a Szerb és Montenegrói Köztársaság tagja lehetne, azonban Montenegró ezt kevésbé támogatja. Így lehetséges az a magyarázat, hogy az utóbbi idők változásai, valamint Montenegró kiválási törekvései is közrejátszhattak abban, hogy a Feketecsen élő montenegróiak körében a „feketeci” önmeghatározás vált dominánssá. A montenegróiak „feketecsiségét”

a kisebbséggé válás sejtése is ösztönözheti, vagyis a magyarokkal közösen vállalt kisebbségi sors mint kohéziós erő.

Bár a fentiek alapján ellentmondásnak tűnhet, hogy a „feketeci szerb vagyok” identitás-megjelölés is megjelenik körükben, ez azzal indokolható, hogy „mi mások vagyunk, mint a lovćenaciak”. Lovćenacon, a Feketics melletti faluban ugyanis a montenegróiak szinte homogén közösségben élnek, „más nemzetiségű elvélve akad ott”. Tehát amikor nem „vállalják fel” montenegróiságukat, ezzel elutasítják a „crnagórac” elnevezéshez járuló sztereotípiát, amit azért tehetnek meg, mert „mi mások vagyunk, máshogy élünk, magyarokkal együtt élünk”, vagyis már nem olyanok, mint amikor ide érkeztek, mert a „magyaroknak is adtunk, és tőlük is kaptunk dolgokat”: „együtt kávézunk”, „együtt dolgozunk” stb. Ez utóbbi magyarázat is tovább erősíti a „feketeci” identitás hangsúlyosságát, hiszen „azért vagyunk mások, mint a lovćenaciak, mert mi Feketicsen élünk”.

Tehát a feketeci magyarok elkülönítik magukat mind a szerb nemzetiségűektől, mind a vajdasági magyaroktól, de a magyarországi magyaroktól is; a feketeci montenegróiak pedig nem tartják magukat dominánsan a szerbekhez, a vajdasági montenegróiakhoz – természetesen sem a vajdasági magyarokhoz, sem pedig a magyarországi magyarokhoz –, valamint a montenegrói montenegróiakhoz tartozóknak. Hiszen az, hogy „feketeci vagyok”, magában hordozza a Feketicsen élő magyarok és montenegróiak számára, hogy ők mások, mint a nem Feketicsen élők, mert az ebben a faluban élő emberek az ismerőseik, velük élnek, hozzájuk hasonlóak.

Ezt az esetet egyfajta „együttélési stratégiának” is tekinthetjük, hiszen „valamennyien” azért mások, mert Feketicsen élnek, magyarokkal és montenegróiakkal *együtt* élnek, valamennyien feketecisiek.

## VI. Összegzés

Egy falu közösségére irányuló kulturális antropológiai terepmunkám kiinduló kérdése az volt, hogy az évszázadokon át tartó interetnikus környezet, mely a 20. században szinte követhetetlenül felgyorsuló változásokon ment, megy keresztül, milyen válaszokat ad ezekre a változásokra. Hogyan adaptálódik ezekhez a mikrotársadalom? Terepmunkám helyszínén, az észak-bácskai faluban informátoraim voltak a már több mint kétszáz éve ott

élő magyar, valamint a mostanra már – ahogy egyik magyar adatközlőm mondta – „szinte őshonossá” váló montenegrói közösség tagjai.

Vizsgálódásaim során megfigyelhettem, hogyan változnak az interetnikus kapcsolatok, kulturális adaptációk a társadalmi-politikai változások következtében. A falu „mesélőit” hallgatva kiderült, hogy az újonnan érkezett „idegenek” minden esetben „ellenségek” voltak. Így volt ez a 19. század elején érkező „svábokkal”, akik azonban a montenegróiak érkezésekor „barátokká” váltak: „egyként álltunk ki a szerbesítés ellen”; majd így lettek a feketicsi montenegróiak a feketicsi magyarok „barátai” az 1990-es évek szerb menekültjeinek érkezésekor és napjaink politikai változásaikor is. Valamennyi esetben arra döbbenhettem rá, hogy a közösen vállalt kisebbségi sors vagy annak közeledő sejtése hívta/hívja életre, szilárdította/szilárdítja meg a „régie ellenségek” „új barátságát”, kultúrák, etnikumok egymáshoz való közeledését.

Kutatásom során arra kerestem tehát a választ, hogy hogyan hat a feketicsi magyarok és montenegróiak „új barátsága” formálta interetnikus kapcsolatot a lokális identitás erősödésére mindkét közösségben, valamint a lokális identitás erősödése hogyan változtatja meg, illetőleg megváltoztatja-e az interetnikus kapcsolatokat, ugyanis e kettő szoros kapcsolatban, kölcsönhatásban van egymással. Dolgozatomban felmerül a lokális identitás megjelenésének egyik aspektusa során e két közösségnek egyként való tárgyalása is, azonban ez a jelenség mind a lokális identitás, mind pedig az interetnikus kapcsolatok vizsgált aspektusaihoz másként jelentkezett, így nem vonhatom le általános következtetésképpen azt, hogy csupán egy, magyarokból és montenegróiakból álló együttes közösségről lenne szó.

A fent említett aspektusok közös alapjelensége a nyelvhasználat és a nyelvi érintkezés, ezért ezt mint kiindulópontot használtam dolgozatomban. Azonban mégsem beszélhetek nyelvi antropológiai kutatásról, hiszen számos olyan jelenség vizsgálatára is sor került, melyeknek alkalmával nem a nyelvhasználati aspektus volt döntő tényező.

Megélve a falu mindennapjait, a folyamatos változásokra adott válaszoknak két irányát figyelhettem meg: egyrészt a helyben maradtok identitásának megőrzését, amely a nyelv, a vallás, a lokális identitás erősítésének, szilárdításának áthagyományozására irányult a feketicsi magyarok körében a közös származásról szóló mítosz, a megélt történelem „meséinek” újra-

mesélésével, életben tartásával, az anyanyelvhez, a valláshoz való ragaszkodással; másrészt az új adaptációs stratégiák „kiépítését” a (feketecsi) identitásban, a nyelvi kapcsolatokban, valamint az interetnikus érintkezésekben.

Bejárva a kultúra, a kultúrák fent vázolt aspektusainak részleteit, megismerve a vizsgált közösség, közösségek komplex valóságát, valóságait, arra jutottam, hogy nem állíthatom fel még a Feketecsen élők lokális együttélésének sem egyfajta „tisza modelljét”, céloom ugyanis az ezekre utaló jelenségek feltárása és értelmezése lehet csupán, vagyis hogy hogyan élnek meg a „vihár sodrását”, hogyan élnek a „vihár sodrásában” a feketecsi magyarok, a feketecsi montenegróiak: a feketecsiék.

#### HIVATKOZOTT IRODALOM

- A. Gergely András: *Politikai antropológia*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – Etnoregionális Kutatóközpont, 1996.
- Bartha Csilla: *A kényelvűség alapkérdései. Beszélők és közösségek*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1999.
- Biacsi Antal: *Kis délvideki demográfia*. Szabadka: Magyarországtudató Tudományos Társaság-Szabadegyetem, 1994.
- Boas, Franz: Methods of research In: Boas, Franz (ed.): *General Anthropology* Boston-New York, 1938. 666-686.
- Boglár Lajos: *Vallás és antropológia*. Bevezetés. Budapest: Szimbiózis, 1995 (4).
- Boglár Lajos: Utóhang Lévi-Strauss-hoz. In: Claude Lévi-Strauss: *Faj és történelem. Boglár Lajos kísérőtanulmányával* Budapest: Napvilág, 1999.
- Boglár Lajos-Papp Richárd: A tükör másik oldala: Kultúra és személyiség In: *Kultúra és Közösség* 2000. III. folyam IV. évf. 2-3: 39-48.
- Borsányi László: A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában In: *Ethnographia* 1998/99 (1): 53-82.
- Crystal, David: *A nyelv enciklopédiája*. Budapest: Osiris, 1998.
- Csepeli György: *A szociálpszichológia vázlat*. Budapest: Múzsák, 1989.
- Geertz, Clifford: *Az értelmezés hatalma*. Budapest: Századvég, 1994.
- Gereben Ferenc: *Identitás, kultúra, kisebbség*. Budapest: Osiris-MTA Kisebbségkutató Műhely, 1999.
- Giddens, Anthony: *Szociológia*. Budapest: Osiris, 1995.
- Göncz Lajos: *A magyar nyelv Jugoszláviában (Vajdaságban)*. Budapest: Osiris-Forum-MTA Kisebbségkutató Műhely, 1999.

- Grice, H. Paul: A társalgás logikája. In: Pléh Csaba-Síklaki István-Terestyéni Tamás: *Nyelv-kommunikáció-cselekvés*. Budapest: Osiris, 1997. 213-227.
- Hajnal Virág: *A zentai „foglyok”*. Budapest: MTA Politikai Tudományok Intézete – Etnoregionális Kutatóközpont, 2000.
- Hollós Marida: *Bevezetés a kulturális antropológiába*. Második javított kiadás. Budapest: Szimbiózis 1995 (5).
- Kiss Jenő: *Társadalom és nyelvhasználat. Szociolingvisztikai alapfogalmak*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 1995.
- Leach, Edmund R.: *Szociálintropológia*. Budapest: Osiris-Századvég, 1996.
- Levinson, David-Ember, Melvin (szerk.): *Encyclopedia of cultural anthropology*. Vol. 1-4. New York: Henry Holt and Company, 1996.
- Margit István: Egy középkori bácskai település: Feketeegyház. In: *Megtartó egyház. A feketicsi református gyülekezet történetéből*. Újvidék: Forum, 1997: 10-11.
- Marót Károly: Rítus és ünnep. In: *Ethnographia* 1940/51: 143-187.
- Marót Károly: Survival és revival. In: *Ethnographia* 1945/1-7.
- Niedermüller Péter: Empirikus kultúrákutató, avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában. In: Kunt Ernő-Szarvas Zsuzsa (szerk.): *A komplex kultúrákutató dilemmái a mai Magyarországon*. Miskolc: ME Kulturális és Vizuális Antropológiai Tanszék, 1993: 27-28.
- Pándi Lajos (szerk.): *Köztes-Európa 1763-1993. Térképgyűjtemény*. Budapest: Osiris, 1997.
- Papp Richárd: Intuitív antropológia. In: Kézdi Nagy Géza (szerk.): *Menyeruwa. Tanulmányok Boglár Lajos 70. születésnapjára*. Budapest: Szimbiózis 1999 (8), 251-262.
- Papp Richárd: *Magyar zsidó revival? Kulturális antropológiai válaszlehetőségek egy zsidó közösség életének tükrében*. Budapest: MTA Kisebbségkutató Műhely, 2000.
- Prónai Csaba: *Cigánykutató és kulturális antropológia*. Budapest-Kaposvár, 1995.
- Sárány Mihály: *Vágyak és választások*. BUKSZ, 1990.
- Sárközi Ferenc: Feketics múltja. In: *Megtartó egyház. A feketicsi református gyülekezet történetéből*. Újvidék: Forum Könyvkiadó, 1997: 38-41.
- Sárközi Ferenc: Ágoston Sándor. In: *Megtartó egyház. A feketicsi református gyülekezet történetéből*. Újvidék: Forum Könyvkiadó, 1997: 66-71.
- Sárközi Ferenc: Kapcsolatfelvétel Kunhegyessel. In: *Megtartó egyház. A feketicsi református gyülekezet történetéből*. Újvidék: Forum Könyvkiadó, 1997: 78-79.
- Sárközi Ferenc: *Az idő sodrásában. Történetek, szokások Feketics múltjából*. Feketics: Művelődési Egyesület, 2000.
- Szabó Lajos: Kunhegyesi „földtelen emberek Feketicsre költözése” 1785-ben. In: *Megtartó egyház. A feketicsi református gyülekezet történetéből*. Újvidék: Forum, 1997: 16-37.
- Vajda László: Kövek a síron. In: *IMIT Évkönyv*. Budapest: IMIT, 1948: 209-241.
- Wardhaugh, Ronald: *Szociolingvisztika*. Budapest: Osiris-Századvég, 1995.

## JEGYZETEK

- <sup>1</sup> Feketics egyik korábbi neve Feketehegy. Montenegró, illetve szerbül Crna Gora pedig annyit jelent, mint „fekete hegy”.
- <sup>2</sup> Dolgozatomban ugyanis külön vizsgálom a Feketicsen élő magyarok és külön – bár kevésbé részletesen – a faluban élő montenegróiak közösségét, továbbá a feketicsiek kultúrájának egy olyan aspektusára is kitérek, ahol ez a két közösség egyként szerepel.
- <sup>3</sup> A kulturális antropológia a kultúra fogalmát kettős értelemben használja: „A kultúra általános értelemben az ember teljes társadalmi örökségét jelenti, még konkrétabb jelentése: egy meghatározott embercsoport tanult hagyománya, életmódja, amelyben osztoznak a csoport tagjai” (Boglár 1995: 5).
- <sup>4</sup> Természetesen a mindennapi rítusokat is beleértem.
- <sup>5</sup> „A szimbolikus cselekvésekbe, magatartásformákba, rítusokba ágyazott, az azokban kifejezett, az azok által hordozott társadalmi valóság megismerése, ehhez pedig a rendszerint nem verbális, de legalábbis a lényegét tekintve nem verbálisra épülő közlési módok kifejezett kódjainak dekódolása szükséges [...] Számos résztvevő nincs tudatában az adott rítusba ágyazott speciális üzenetnek (a rítussal kapcsolatos kognitív ismeretek eltérőek). Ez azonban nem jelenti azt, hogy az üzeneteket nem fogják fel, és hogy ezért azok nem gyakorolnak hatást a magatartásukra, világvéjükre, világmagyarázatukra, életükre” (Borsányi 1998/99: 73-74; Papp 2000: 8).
- <sup>6</sup> „Az antropológiában a cél az, hogy a terepmunka eredményeiből összeálló kép tárgyilagos legyen [...] a módszeres építkezés az adatgyűjtésben feltétele annak, hogy a kutató, aki a terepmunka során szubjektív – azaz émikus – módon, tehát kellő empátiával megértette a közösségbe zajló eseményeket, viselkedéseket, szokásokat, és tényszerűen dokumentálta azokat, a feldolgozásnál objektív – vagy ahogy a strukturalista-funkcionalista antropológiai iskolákban az émikus párjaként nevezik, étikus (etic) módon tudja áttekinteni, rendszerezni, elemezni és tágabb társadalomtudományi összefüggések közé helyezni azokat [...] Az émikus és étikus szempontok együttes érvényesítése teszi lehetővé, hogy egy adott rendszer jellegzetességeinek megállapításánál a csak belülről megragadható tények kívülállóként is értékelhetők legyenek” (Borsányi 1998/99: 80).
- <sup>7</sup> Amely „az adatközlő tudati világának” csupán egy meghatározott oldalát veszi célba (Kiss 1995: 43).
- <sup>8</sup> Esetünkben természetesen a szerb nyelvnek a feketicsi montenegróiak által használt nyelvváltozatáról van szó.
- <sup>9</sup> A nyelvi dominanciaviszonyok nem állandóak, hanem különböző események hatására változhatnak. Ezt nevezik egyes kutatók dominanciaváltásnak (Bartha 1999: 185).
- <sup>10</sup> Az egyensúlyos(balansz)-kétnyelvűség két nyelv tudásának egyensúlyát, ekvivalens jellegét jelenti, amely nem jelent automatikusan magas kompetenciákat

- mindkét nyelven. Mindazonáltal az azonos kompetenciák még ugyanazon személy esetében sem azonos mértékben jelentkeznek minden funkcióban és színtéren ugyanúgy, mint ahogyan egy másik nyelvrendszer relatív dominanciája az egyén különböző életszakaszaiban is változatosságot mutat (Bartha 1999: 185).
- <sup>11</sup> A beszélőnek és a hallgatónak együtt kell működni a sikeres kommunikáció érdekében. Mindkettőnek erőfeszítést kell tennie tehát, hogy megértse a mondatokat. Az együttműködés feltétele a mennyiségi, a minőségi, a viszony, valamint a mód maximáinak betartása (Grice 1997: 213-227).
  - <sup>12</sup> Egynyelvű módban akkor van a beszélő, ha egyik vagy másik nyelvének egynyelvű beszédpartnereivel érintkezik szóban (vagy írásban) (Bartha 1999: 112; Grosejan 1995: 261-264).
  - <sup>13</sup> Kétnyelvű módnak nevezzük azt, amikor ugyanazokon a nyelveken osztozó kétnyelvűek érintkeznek. (Bartha 1999: 112; Grosejan 1995: 261-264)
  - <sup>14</sup> A kódváltás (code-switching) két vagy több nyelv váltakozó használata ugyanazon megnyilatkozáson vagy diskurzuson belül (Bartha 1999: 119; Grosejan 1982-145) az egyik nyelvről vagy nyelvváltozatról egy másikra történő váltás (Crystal 1998: 534).
  - <sup>15</sup> Egyik interjúm készítésekor interjúalanyom, egy montenegrói asszony szerbül feltett kérdéseimre folyamatosan magyarul válaszolt. Ezt a későbbiekben mások beszélgetésekor is megfigyelhettem.
  - <sup>16</sup> Lovćenac (Szeghegy) falu Feketics közvetlen közelében, amelyet montenegróiak (szinte) homogén közössége lakik.
  - <sup>17</sup> A második világháború után Montenegró (szerbül Crna Gora) a föderatív Jugoszlávia legkisebb tagköztársasága. Jugoszláviának az 1990-es években megkezdődő felbomlásakor Montenegró az 1992. március 1-jei népszavazáson Jugoszlávia mellett döntött (Pándi 1997: 704).
  - <sup>18</sup> Az általános érvényűnek vélt, túlzáson alapuló, leegyszerűsített képeket nevezzük sztereotípiáknak (Csepeli 1989: 35-41; Giddens 1995: 259-260).
  - <sup>19</sup> Ezt Gereben Ferencnek az 1990-es években végzett kutatása is alátámasztja, vagyis a Kárpát-medencében élő magyarok közül a vajdasági magyarok képezték annak a csoportnak a döntő többségét, akik pozitívan értékelték önmagukat, a magyarokat (Gereben 1999: 94-100).
  - <sup>20</sup> Ezt erősítik meg korábbi kutatásaim is. Egy zentai fiatalokból álló közösség – amelyben 1998 decembere és 1999 májusa között végeztem terepmunkát – tagjainak döntő többsége nemzeti azonosságát családi és baráti körében kereste, és semmi esetre sem abban az államban, amelynek állampolgára. Számukra a haza a szülőföldet, a fölnevelő tájat, s nem az országot jelentette, legyen az a volt Jugoszlávia, a mostani Kis-Jugoszlávia vagy éppen az anyaország (Hajnal 2000: 15-16).

VIRÁG HAJNAL

„As storm the leaves”

Interethnic relations and local identity awareness  
in a village from Voivodina

The starting question of my anthropological field work (Place: Feketics, Voivodina, Yugoslavia) was that what kind of answers gives this inter ethnic environment, which lasts for centuries, to the changes which appeared in the 20<sup>th</sup> century and they can hardly be followed.

Listening to the „story-tellers” of the village I found out that the newly arrived „foreigners” in all cases were „enemies”. This was the situation in the beginning of the 19<sup>th</sup> century with the arrival of the Svabs who became friends with the arrival of the Montenegrionians. They became friends with the Hungarians at the arrival of the Serbs at the beginning of the 1990’s and also today in the given political situation. I arrived to the conclusion that in every case the shared minority status or its approaching brought/brings closer the old enemies and drove/drives close the different cultures and ethnic groups.