

Megjelent

MÍTOSZ ÉS TÖRTÉNELEM II.

TANULMÁNYOK HOPPÁL MIHÁLY 80. SZÜLETÉSNAAPJÁRA

szerkesztette: Hoppál Bulcsú és Szabados György

Európai Folklór Intézet – Magyar Vallástudományi Társaság, Budapest, 2022
655-670. pp.

Péterbencze Anikó PhD

RITUÁLIS TÁNCOK A KÖZÖSSÉG SZIMBOLIZÁCIÓJÁBAN

Tanulmányomban arra keresem a választ, vajon milyen szimbolikus folyamatokon keresztül működik a tradicionális életvilág. A földművelő lokalitások erkölcsi értékrendje milyen szabályok mentén realizálódik, és a szigorúnak vélt közösségi etikai normák alól van-e kibúvó, azaz változhat-e, átalakulhat-e a normakövetés bizonyos helyzetekben? A kutatást a székelyföldi és moldvai magyar lokális közösségek környezetében végeztem, terepként pedig a táncos rítusokat választottam.¹

A tradíció a normakövetésben

A lokális faluközösség életvilágára a tradicionális normarendszer elfogadása, az idős generációk által képviselt szigorú szabályok követése a jellemző. A gazdasági munkák menete, a párkapcsolatok, a szórakozás, a vallási élet, az emberélet átmenetéhez fűződő események, sőt a gyerekkori szórakozási alkalmak rendje is norma-követően valósult meg. Ez a szabályrendszer szimbólumokhoz kötődött és a megfejtéshez, illetve a dekódoláshoz szükséges információ generációról generációra öröklődött. A folyamatot tehát a szimbolizáció mentén érdemes vizsgálnunk, hiszen a társas érintkezés viszonyain keresztül, a rítusok mentén derülhet fény a szimbólumrendszer működésére.

A szimbolizáció a rituális folyamatokban

A szimbólumokat, illetve azok társadalomban betöltött jelentését a szimbólumok egymással történő kölcsönhatása során vizsgálhatjuk, tehát a szimbólumok egy összefüggő rendszert alkotnak, melyben több komponens egymásra hatása érvényesül. Mary LeCron Foster kísérletet tett arra, hogy az antropológusok és a nyelvészek által használt szimbólumrendszert egységbe kovácsolja. Szerinte „...minden szimbolikus kód mélystrukturális szinten komplex módon szervezett, és nem önkényes”. (LECRON FOSTER 1983:20) Hozzáteszi még, hogy a kódhasználat általános minden emberi társadalom kognitív tevékenységében. Victor Turner szerint a rituális szimbólumoknak a társadalom számára érthető jelentésük van. A szimbólumok tulajdonságai a tömörítés, a különböző vonatkozások egységesítése, és a jelentés polarizálása. Nem mindig ugyanabban a logikai rendben helyezkednek el és fontos, hogy többjelentésűek lehetnek, mert ezek a szimbólumok egyesítik a társadalmi, erkölcsi rendet (TURNER 2002:67).

¹ A Székelyföldön, Felcsikon az 1980-as években kezdtem kutatni a táncok és táncos szokások rendszerét. 1990-től pedig a moldvai katolikusok között gyűjtöttem a tánc, a táncos rítusok és az identitás kapcsolatára vonatkozó adatokat.

A rítusok szimbolizációját interdiszciplináris megközelítésben is értelmezünk kell, a rítusok nem önmagukban álló képződmények, hanem többdimenziós térben működnek. Ebben a többdimenziós alakzatban – melyet nevezünk mátrixnak – az egyén mint mikrokörnyezet, a közösség mint mezo-tényező és a társadalom mint makro-struktúra egymásra gyakorolt hatását vizsgálhatjuk. Talcott Parsons szociálintropológus szerint a makro-struktúrában a rendszer stabilitását az adja, ha az egyes társadalmi csoportok értékstandardjai beépülnek az ösztársadalmi normarendszerbe és így a csoportok egységes mintarendszert követnek. Ezek a mintastandardok azután az egyes csoportokhoz viszonyítva formálódnak és a társadalmi kommunikációban realizálódnak. Parsons úgy véli, hogy ezek a mintarendszerek a szimbólumokon keresztül jutnak el a társadalmi csoportok vagy az adott közeg számára a társadalmi interakció keretei között.² (PARSONS 1997:82–85).

Amennyiben a szimbólumokat tekintjük a társadalom értékhordozóinak, úgy azt is figyelembe kell vennünk, hogy a szimbólumok történeti kategóriaként működnek, vagyis kulturálisan meghatározottak és elválaszthatatlanok a társadalmi csoport működésétől. A szimbólumokat alkotó jelek és a mögöttes tartalmak nem önmagukban léteznek, hanem történelmileg szabályozott kódok mentén egységes szabályrendszert alkotnak. (HOPPÁL – NIEDERMÜLLER 1983:258.) Turner ezzel kapcsolatban azt állítja, hogy bizonyos viselkedésmódok ritualizálódnak és ezekből keletkeznek a szimbólumok (TURNER 1983:183–186). Glifford Geertz pedig arra a következtetésre jut, hogy a kulturális jelenségek a szimbólumokat alkotó jelentések történetileg közvetített mintái, ezek örökölt rendszerek, melyek segítségével az emberek kommunikálnak egymással (GEERTZ 1994:64–65). Geertz a szimbólumok rendszerében, illetve a kulturális mintákban nem egyszerűen a hagyományos értelemben vett „társadalmi örökség” párhuzamait látja, szerinte a szimbólumrendszer az információ külsődleges formája, amelyet inkább a genetikusan kódolt folyamatok általános rendszere tesz különlegessé. Szerinte a rítusoknak az a funkciója, hogy a „...megszentelt viselkedés révén az egyén meggyőződjön a vallási képzetek józanságáról. A szertartások révén a megélt és az elképzelt valóság talaján a szimbolikus formák segítik a megértést és az elfogadást.” (GEERTZ 1994:90). Geertz szerint a rítusok gyakorlása közben az emberekben a különféle lelkiállapotok és motivációk megélése során tudatosan saját életterük lényege.

A kulturális minták tehát egyfajta folyamatosan előállított hagyományból táplálkoznak és a szimbólumokban reprezentálódnak, a megfejtésükhöz használt kódrendszer minden esetben a közösség mintakövető rendszeréből fejthető meg. (BORSÁNYI 1988:73). A kódrendszer az a tudás, amellyel az örökölt kulturális mintákból formálódó jelenségek, rítusok által kommunikálnak egymással a közösség tagjai.

Amennyiben a rituális folyamatot történetiségében is értelmezni szeretnénk, figyelembe kell vennünk egyrészt a vallási, másrészt a profán dimenziókat is. Nem célom, hogy a két kulturális réteg egymásra hatását vizsgáljam, pusztán arra szeretnék rávilágítani, hogy a két világkép összefonódásának elemzése hosszú idő óta foglalkoztatja a kutatókat. A rítusok korai párhuzamainál bizonyítható, hogy messze az ókorba nyúlnak vissza a pogány gyökerű vallási szertartások nyomai, és töredékeik egészen a legújabb időkig felfedezhetők. A kereszténység korai időszakában még nem is volt teljesen egyértelmű, vajon milyen szertartáselemek alkotják az egyházi liturgiát. A Tridentium utáni szertartáskönyvek már rendelkeznek ugyan pontos irányelvekkel, mindazonáltal a pogány szertartáselemek még a legújabb időkben is képesek voltak tovább élni a lakodalmi rítusokban.³ (BÁRTH 2020:132–137)

² E.E. Evans-Pritchard 1981-ben magyarul is megjelent tanulmányában értelmezi ezzel kapcsolatban Durkheim gondolatait. Durkheim szerint a vallási elem is ilyenformán szimbolizálódik az adott társadalomban. Evans-Pritchard 1981:153.

³ A Trienti (Trentói) Zsinat (1545-63) szabályozta a keresztény liturgia részleteit, de az alsópapság körében mégévszázadokig tovább éltek a középkori vallási beavatások elemei.

Jelen tanulmányban azt vizsgálom, hogy a normarendszer kulturális kódjai milyen mögöttes tartalmakat hozhatnak felszínre, és milyen indok készíti a közösség tagjait a normakövetésre vagy éppen a normaszegésre? A kérdés megválaszolásához tekintsük át a tánc és a rítus kapcsolatát.

A tánc mint a rítus reprezentációja Korábbi párhuzamok

A tánc és rítus összefonódása talán egyidős az emberiséggel. (FELFÖLDI 1987:222). A mágikus-vallásos viselkedés az ember őstörténetéhez vezet el bennünket. (ELIADE 1994:11–29). Már a korai ember kapcsolatot talált a természetfeletti világgal. Mircea Eliade említi, hogy a Kr. előtti XV. századtól az istennők tiszteletére a zarándokok a szentély udvarán égő fáklyákkal táncot lejtettek és énekeltek. Az Eleuszisz-i (alexandriai) beavatási rítus folyamán került sor a tiszták avatási szertartására, amely a későbbi korokban a görög vallási élet alapját alkotta. Közel kétezer évig hagyomány volt Athénban is a tavaszi misztérium, mely a pogány beavatási rítusok jelképévé vált (ELIADE 1994: 253–263). A források arról is meggyőznek bennünket, hogy a beavatáshoz kapcsolódó rituális táncok, alakoskodó, pantomim játékok az ókori császári udvarokban is jelen voltak. (TÓTH 2017:87–102). Az V-VI. századi latin és görög dokumentumokban említést tesznek a jelmezes felvonulások szereplőiről, kecskének vagy báránynak a bőrébe bújó emberekről, vagy éppen nőnek öltözött férfiakra. A *Brumalia*, azaz a rómaiak téli ünnepkörhöz kapcsolódó rítusa is hasonlóképpen zajlott. Lejegyzik a források, hogy „Némelykor „piszokkal” csúfítják el arcukat.” (TÓTH 2017:86–88).

A 325 és 595 közé datált Dasios-acta görög forrás azt írja:

Tudniillik január Kalandaeján hiábavaló emberek, akik bár kereszténynek nevezik magukat, de a pogányok szokását követik, hatalmas felvonulással jönnek elő, alakjukat elváltoztatva, és az ördög küllemét és viselkedését öltve magukra: kecskebőrökbe burkolóznak, arcukat elváltoztatva eldobják a jót, melyben újjászülettek, és újra felöltik a rosszat, melyben születtek. (TÓTH 2017:89)

A téli ünnepkörre vonatkozó alakoskodás nyomai töredékekben más, hasonló jellegű szertartásokban is megmaradtak. Bíborban született Konstantin *De caerimoniis* című krónikájában az ünnep bizánci elterjedéséről szolgál bizonyítékkal. A bizánci udvarban a „gótok” – akiről nem tudjuk meg, hogy csak etnikai jelzővel megnevezett cirkuszi mutatványosok, vagy valóban etnikumukat képviselő személyekről van-e szó – mutatják be a császári udvarban a következő jelenetet: ”...zenészek és a „gótok”,... „akik álarcokat viselnek és kifordított szőrmeruhát (guna)...” „Szimbolikus fegyverzetet viselnek, pajzsot és botokat, és adott jelre beszaladnak, rövid körtáncot járnak, majd elénekelnek egy dalt” (TÓTH 2017:96–102. VÖ. PÁVAI 1993:44).

A pogánynak tartott táncos rítusok mint a termékenységvarázslás, a gyógyítás, a beavatás csak egyes részleteikben váltak elfogadottá a későbbi keresztény kultúrában. Bizonyos szertartások a lakodalom hivatalosan elfogadott rítuselemei maradtak és az egyház képviselőjében a pap is részt vállalt a celebrálásban. (BATHÓ 2020:143).

Rituális táncok normakövető szimbolizációja

A táncok tartalmi elemzése maga után vonja a táncos környezet vizsgálatát. Vajon milyen kontextusban jelennek meg a táncok? A kérdés megválaszolásához figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy a lokális közösségek tánckészletében a különféle profán és szakrális

szertartásokhoz fűződnek a táncok régi rétegéhez tartozó *rituális táncok*. (PESOVÁR 1997:109–113) A szerzők ebben a témában főleg az emberélet fordulóihoz köthető keresztelő, lakodalom, temetés mozzanataihoz fűződő táncokat elemzik, melyek során a rítus egy meghatározott részletét kíséri a tánc, s ezeket rituális vagy szakrális táncként emlegetik. (FELFÖLDI 1987:210–226; SPERBER 1983:202–204.) Az ide sorolt táncok a szertartások kiemelt mozzanatainak kísérői, mint például a menyasszonykontyolás, menyasszonyfektetés, vagy a halott sírba helyezéséhez kapcsolódó táncok. (KAPOSI–MAÁ CZ 1958: 131–135.; FELFÖLDI 1987:220–221) A rituális táncok következő csoportja az úgynevezett munkafolyamatokat, bizonyos tevékenységet, mesterséget bemutató táncok, mint például a bodnártánc, a takácsok tánca stb. (KAPOSI–MAÁ CZ 1958:417–426; FELFÖLDI 1997:75) A másik nagy csoport a naptári ünnepek szertartásai során figyelhető meg. (FELFÖLDI 1997:70) A naptári ünnepekhez kapcsolódó rituális táncok esetében többnyire a termékenységvarázslás elemeire épülő, táncos motívumokkal kísért szertartásról van szó, ahol a tánc egyfajta kiegészítő, kísérő szerepet játszik. (PESOVÁR 1997:110–113)

A szakrális jelentést hordozó, mágikus táncok közé soroljuk a tisztító, bajelhárító, gyógyító jellegű rituálékhoz kapcsolódó táncokat, melyekben szintén csak kiegészítő szerepet játszanak a táncos mozzanatok.⁴ Az avatás szertartását kísérő táncok esetében azonban meg kell jegyeznünk, hogy az egyes rítuselemek több, egymástól jól elkülöníthető kulturális réteget ötvözhetnek. A hétfalusi csángók *borica* táncában egy szertartás-mozzanaton belül a beavatás és a katonáskodás különböző kulturális rétegei fűződnek egybe. (MARTIN 1997:267; PESOVÁR 1997:112). A tisztítás-tisztulás, a gyógyítás és a szórakoztatás elemei is egymásra épülhetnek. Mindhárom funkciót egyszerre jeleníti meg a román *kalusárok tánca*. Ileana Benga és Bogdan Neagota a *kalus* szertartásának szintaxisa és narratív morfológiája kapcsán kifejti, hogy a kalus a román-lakta vidékek többségében ismert szertartás.⁵ (BENGA–NEAGOTA 2010:230–261) A *kalusárok* szertartása a húsvét és a pünkösöd hetéhez köthető. Rituális mozzanatai: a zászló elkészítése/felemelése és az eskütétel, a *kalusárok* tánca a falvakban, vásároknak, melynek jellegzetessége a dinamikus táncos vonulás és a zászló eltemetése, a kalus befejezése. A kalusban a beavatási rítusok esetében az eksztatikus sámánisztikus ideológiák kognitív egyidejűségéről beszélhetünk. A *kalusárok* komplex táncos-rituális szertartásaiban egy heterogén és összetett rendszerrel állunk szemben, mely a szociokulturális rétegek fokozatos összeolvadása során jön létre. A *kalus* szertartásban a tánc nemcsak a gyógyító dramaturgia kiegészítő eleme, hanem sajátos motívum-készlettel és dallamvilággal rendelkezik. A gyógyító tánc alatt az eszközök szakrális jelleget kapnak, melyet az adott társadalmi közeg hitelesít.⁶ A *kalus* ismereteim szerint az egyetlen olyan gyógyításhoz fűződő rituális-szakrális rendszer, melyben a tánc önálló táncművészetként jelenik meg. (Vö PESOVÁR 1997:112)

Vargyas Gábor szerint a vietnami *brúk* társadalmában a sámánok pozitív szerepet játszanak, az erő, a gyógyítás jellemzi őket és egyben a közösség szellemi vezetőiként is tevékenykednek. A brú sámánok tánca viszont nem önálló táncművészet, a transzállapot során a szertartás kísérő mozzanata, csupán táncra emlékeztető, erősen improvizatív mozgássor, mely a résztvevők számára elsősorban a megkülönböztetett szellemi vezetői státust hivatott reprezentálni. Ebben a táncjelenetben nem vehetnek részt a jelenlévők, a tánc kizárólag a

⁴ A szakrális-vallási színezetű tánc, mágikus-rituális tánc kifejezéseket a kutatási tradíció alapján szinonimaként használom.

⁵ A szerzők leírják, hogy itt is megjelenik a transzállapot ambivalenciája, azaz a kalus ártani is tud. Azok számára, akiket elragadott a kalus, 2009-ben Veleanu Balcescu vatáf vezetésével két gyógyító táncot adtak elő pünkösöd vasárnapján és hétfőjén. (Giurgita, Dolj megye). Egy 41 éves férfi számára, akinek mágikus betegsége (elragadtatás a kalusban) 17 év után újult ki, a kalusárok elvégezték a gyógyító szertartást. Első alkalommal 1992-ben gyógyították a táncosok a férfit.

⁶ A zászló, a csőr, a vízzel telt edény, a fekete színű csirke, a kalusár elesése, transzállapota a páciens betegsége átkerül a terapeuta kalusárokra. Így ezek az eszközök, szertartáselemek, titkos helyre kerülnek, vagy meg kell halniuk, mint például a fekete tyúknak.

sámánszertartást végző sámán privilégiuma (VARGYAS 2002:121–155). Hasonlóképpen zajlik a Somfai Kara Dávid által leírt gyógyító eljárás táncmozdulatokkal kísért rítusa egyes kirgiz, altáji kazak, sámánisztikus vallási közösségekben. (SOMFAI KARA 2012:97–106) Improvizatív jellegű táncmozdulatokat végeznek a szibériai hanti sámánok is a rituális szertartásokban. Az istenekhez intézett, dobbal kísért énekes fohászt táncos mozdulatok követik. A transzállapotban végzett táncos rítus célja egyfajta tiszteletadás az istenek felé. A földet és eget összekötő istenségeket idézik meg a transzállapotban. A rítus jellegéből és céljából következik, hogy a táncmozdulatok itt sem alkotnak önálló tánc típust, valójában a dramaturgia kiegészítő mozzanata a tánc. (HOPPÁL 2010:563–564.; ELIADE 2001:201–238)

A sámánizmus gyimesi és moldvai rítusainak nyomairól Pozsony Ferenc írt összefoglaló tanulmányt. (POZSONY 2020) Elemzésében hivatkozik a Domokos Pál Péter által lefordított Codex Bandinus szövegeire, melyekben a moldvai magyarok és románok ördögűző és más pogány szertartáselemeit ismerteti.⁷ (DOMOKOS 1987:476–478) Pozsony említi Mircea Eliade kutatásait is, aki szintén a Bandinus által lejegyzett forrásokra hivatkozva azt írja, hogy Moldvában a pestis ellen meztelen leányok és ifjak a falu határát égő pálcákkal ugrándozták és táncolták körül, ezért Eliade lehetségesnek tartotta, hogy ez a szláv és finnugor népeknél használatos meztelen fiatal leányok és ifjak által végzett ekehúzással rokonítható, melyet szintén a pestisjárványok megelőzésére, betegségek gyógyítására alkalmaztak. Pozsony írja, hogy a bajelhárításban szerepet játszó mágikus kör, a falukerülés és ekeszántás rítusa a Kárpát-medencében élő magyarok körében is ismert volt. (POZSONY 2020:65) A szerző Mircea Eliade és Pócs Éva kutatásaira hivatkozva (PÓCS 2017), valamint kiterjedt terepmunkájának eredményeként arra a következtetésre jut, hogy a Moldvában korábban ismert rítusok, mint például a termékenységet és egészséget előidéző kecske és medvetáncoltatás nem honfoglaláskori sámánisztikus kultúrákból eredeztethetők, sokkal inkább a régi délkelet-európai, bizánci hagyományokhoz sorolhatók. (POZSONY 2020:79.)

Láthatjuk tehát, hogy a rituális táncok szimbolikus cselekvések reprezentációi, bennük a beavatás, gyógyítás, bajelhárítás, termékenység szimbolikus mozzanatai elevenednek meg, melyek a közösség számára egyértelmű információkat hordoznak. A táncok többsége nem önálló tánc típus, tehát maga az üzenet válik a szimbolikus cselekvés tárgyává.

A továbbiakban vizsgáljuk meg, milyen más esetekben jelennek meg a rituális táncok és ezek a táncos jelenetek milyen információkat hordoznak a közösség normakövető rendszerében.

Rituális táncok a társas közösségi formák rendszerében

Kutatásaim során a lakodalmi szertartások rendszerében találtam meg a tánc és a rítus olyan adekvát kapcsolatát, melynek elemzése elvezethet a folyamatok értelmezéséhez. Az emberélet más átmeneti rítusaihoz kapcsolódó mozzanatokban is találtam táncra utaló adatokat, de ezek nem hordoztak sajátos információkat a szertartásokra vonatkozóan. A keresztelő templomi szertartását követően nem volt jellemző a táncos-zenés multság.⁸ Bákó környéki településeken a farsangi multságban *komédia vót*⁹ és zenés-táncos multság követte, de ez a multság és a táncok – adatközlőim elmondása szerint – nem kötődtek magához a rituáléhoz, bár a medvetáncoltatás és a kecsketáncoltatás (POZSONY 2020: 72–77). még élt a múlt század első felében született emberek emlékezetében, de az ezeket kísérő táncos mozdulatok már nem

⁷ Bár Mircea Eliade kétségbe vonta Lükő Gábor állításait a rítus eredetére vonatkozóan, mert nem találta párhuzamait a románságnál, a Közép-Ázsiai vidékeken azonban gyűjtött hasonló elemeket.

⁸ A megállapítás az általam kutatott időszakra és helyszínekre vonatkozik csupán, nem zárom ki, hogy korábban voltak táncos-zenés multságok a keresztelő alkalmával.

⁹ *komédia* jelmezes-dramatikus játék

voltak nyomon követhetőek.¹⁰ Ezeken az alkalmakon a táncok nem hordoztak különleges, szimbolikus cselekvésre utaló információkat, a tánc szórakoztatás funkciója érvényesült.

Normaelhagyó táncos rítusok

Úgy vélem, hogy a tánc és a hozzá kötődő rítuskörnyezet szerves és elválaszthatatlan részét képezi a vizsgált társadalmi csoport belső struktúrájának. Ilyenformán kibővül a rituális funkció értelmezése. (RATKÓ 2002).

A szimbolikus kódrendszer vizsgálatakor elsődleges és másodlagos kommunikációs kódokról beszélhetünk. Elsődleges kommunikációs kódok: a stabil társadalmi struktúra, mely stabil érték- és normarendszert közvetít, a nyelvi és lokális közösségi modellek és a koherens generációs modellek értékorientációja, a szubjektum és család-nemzetség-rokonság-faluközösség dinamikus kapcsolata, valamint a szubjektum és a vallási közösség aktív kapcsolata. Másodlagos kommunikációs csatornák: a mentalitás-modellek, öltözködés, nemiség értéknormái, munkakultúra, szórakozási alkalmak rendszere. Ilyenformán ezek az elemek kölcsönösen megerősítik egymást és intellektuálisan és morálisan is biztonságot nyújt a mátrix az adott közeg számára. Ez a struktúra kialakítja azokat a motivációkat, melyek a folytonosságot teszik majd lehetővé, azaz ragaszkodást egy vallási modellhez, a vallás által verifikált rituálék szerepéhez (esketés, keresztelés és további papi áldások, mint például a temetőben a sírok megáldása, házszentelés). Fontos azonban megjegyeznünk, hogy a szakrális szimbólumok az információ külső formái. (GEERTZ 1994:68) Ezek a külső információk olyan érzelmi állapotot konstruálnak, melyben az egyén önkéntes alapon válik elfogadóvá, befogadóvá. Az így kialakított érzelmi státusz, a rossztól való félelem és az attól való rettegés, hogy büntetés követi a rossznak ítélt cselekedet, a tekintélyvel alapuló rendet részesíti előnyben.

Moldvában a katolikus magyarok körében például az erkölcsi és a (nép)jogi értékrend a katolikus egyház intézményének befolyása alatt állt évszázadokon keresztül. (IANCU 2010:189–196; 2011:35; KOTICS 1997:40–45; POZSONY 2002:87–117) A múlt század 80'-as éveiben még megtörténhetett, hogy a pap a megesett leányt büntető eljárásnak vetette alá, szurokba mártott fekete gyertyát kellett tartania egy székenpadon, nem ülhetett a hajadonok mellé a templomban.¹¹ (KINDA 2010:153–154. POZSONY 2003:161) A közösség pedig még családtag esetében sem fordulhatott szembe a vallási vezető akaratával.¹²

Ugyanaz az adaptív jelenség figyelhető meg Moldvában is mint amelyet Geertz megfogalmaz az azande boszorkánnyal kapcsolatban. „*Miért tudja átalakítani az egyébként humánus életfelfogású emberek normarendszerét a vallási kódok betartásának követelménye, hogyan és milyen erők kényszerítik őket antihumánus cselekvésre?*” (GEERTZ 1994:102) A biztonságos mátrixból történő kirekesztés a racionálisnak tűnő cselekedet a közösség számára. Az az egyén, aki nem a mátrix kódjainak megfelelően cselekedett, és ezért a mátrixon kívülre került, számára a segítségnyújtás, vagy a „bűnös” visszaemlése a mátrix keretei közé pontosan destabilizálná a rendszert, ezért a kollektív tudati állapotban meghozott ítéletek és cselekvési modellek válnak elfogadhatóvá. A kulturális szimbolizáció kódrendszere tehát ezt a mátrixot működteti. Ebben a dimenzióban a szakrális rítusok, azaz a *megszentelt viselkedés*-minták (GEERTZ 1994:90) igazolják a közösség tagjai számára cselekedeteik, mentalitásuk helyességét.

¹⁰ A szerző említi a moldvai csángók lakodalmi szertartásai között a medvetáncoltatást. Erre vonatkozó adatokkal nem találkoztam gyűjtéseim során. A lakodalom éjjelen a dramatikus táncjeleneteket, a medvék párzását utánzó két férfi játékát ismerjük Gyimesből is.

¹¹ Pertás Mária közlése: *Megesett leányt a hajadonoktól elkülönítve székenpadra ültette a pap a templomban.* Diószén-Pomáz. 2016.

¹² Hodorog Luca leányanyaként hozta világra gyermekét, Hodorog András. A családtagok az egyház egyetértésével kitagadták, nem lakhatott otthon, így leánybarátjánál, *mátkatársánál* szülte meg gyermekét.

Amennyiben nemcsak egyfajta horizont mentén, hanem vertikálisan is szemléljük a szimbolikus kódrendszert, az idő és a kulturális tér értelmezése során el kell különítenünk az egymásra épülő kulturális rétegek kódjait. (GEERTZ 1994: 90–101) A vallási motivációk felkeltésével maga a rítus hatása stimulálja az egyén válaszreakcióit. Nemcsak egy adott pillanatban befolyásol, hatása folyamatosan szimbolikus cselekvéshez vezet. A többség követi a vallási intelmeket és megvetik, elítélik azokat, akiket a vallási vezető, a helyi egyházi értelmiség, a pap megbélyegez. A vallási kódok tehát erősebben működnek, mint a dekódolásból adódó felismerés.

Miért és hogyan állhat elő olyan helyzet, amelyben az erkölcsi normarendszert reprezentáló szimbólumstruktúra átalakul, és a határok eltolódnak. A megoldáshoz tekintsük át milyen kapcsolat áll fenn a rítus mint a közösség társadalmi életének reprezentációja és a tánc mint a jelképrendszer kommunikációja között.

Victor Turner a zambiai ndembuk társadalmát vizsgálta és részletes leírást ad a törzsi rítusokról. Az ikerszületéssel kapcsolatos szertartások elemzésekor megemlíti, hogy az ikreket szülő nő *egy lapos kör alakú rostáló kosarat* visz magával és így járja körbe a környék lakóit, élelmet, ruhát és pénzt kér. Az obszcén jelenetekkel tarkított „*ünnepi táncot* lejtő asszony számára egyszerre jelenti az *illendőség felfüggesztését*, mely egyébként kötelező érvényű a törzs nőtagjaira nézve, másrészt pedig a sérülékenység és a gyengeség jele, vagyis az ikrek jelenléte a társadalomban egyszerre jelenhet áldást és szerencsétlenséget is. (TURNER 2002:69–70) A moldvai csángó lakodalom első napján a közeli rokon vagy szomszédasszony egy „sérülésmentes” szitát hoz a lányos házhoz, és bemutatja a násznépnek, ami a násznép számára a menyasszonyi tisztaság, az érintetlenség és a termékenység szimbóluma lesz.

Az obszcén viselkedéssel kapcsolatban Turner idézi Edward E. Evans-Pritchard 1965-ben megjelent tanulmányát arról, hogy az obszcén megnyilvánulásoknak, rítusoknak van olyan formája az afrikai társadalmakban, melyek mindig közösségi jellegűek, ezért megengedettek, sőt előírtak. Evans-Pritchard az obszcénitást két okra vezeti vissza: az egyik a tiltás társadalmi felfüggesztése, mert benne valamilyen társadalmi érték realizálódik – például termékenység –, a másik szempont pedig egy válságos időszakban a közösség az által elfogadott csatornákon keresztül vezeti le az emberi érzelmeket. Ez utóbbira találtam példát a felcsíki székelyek körében.

Rituális táncok normaelhagyó szimbolizációja

A rituális táncok vizsgálata során meg kell említenünk egy olyan rítust, mely ugyan nem a hagyományos lakodalmi dramaturgia része, ugyanakkor külön jelentéssel bír a közösség életében.

Felcsíkon még az 1990-es években is igen elevenen élt adatközlőim emlékezetében, hogy az eladósorban lévő leány illetve legény elhunytával táncmulatsággal egybekötött *halottlakodalmat* vagy *bánatos lakodalmat* rendeztek, melyen részt vett a közösség fiatalsága. (PÉTERBENCZE 1989:39) Moldvában erre vonatkozóan nem találtam adatot, de itt is jellemző volt még a legutóbbi időkig is, hogy az eladósorú leányt vagy fiatal legényt a koporsóban menyasszonynak, illetve vőlegénynek öltöztették.

A *halottlakodalom* rítusa során a fiatalok szórakoznak, táncolnak, muzsikások zenélnek a mulatságban – ami valljuk be igen különös érzelmi állapotot konstruál a családtagok, rokonok körében –, de a rítus szimbolikus üzenete az, hogy az elhunyt fiatalnak is joga van ahhoz, hogy megrendezzék számára a lakodalmat, ezáltal oldja fel a közösség társuk elvesztének szomorú problematikáját.

Normaelhagyó rituális táncok a lakodalom dramaturgiájában

Mint láthattuk, tehát már a középkori táncos rítusok nyomaiban is fellelhető a szigorú erkölcsi határok áthágása, mert erre indokot ad a közösséget fenyegető veszély elhárítása, a betegség megelőzése, vagy egyéb beavatási aktus. Így elfogadható a meztelenség mint egyébként tiltott és elítélt erkölcsi norma a lokális életvilágban. Amennyiben tehát a közösség számára valamilyen vélt vagy valós előny származik az erkölcsi normák feloldásából, akkor ez a szimbolikus viselkedés megengedett a közösség életében.

Gyűjtéseim során Felcsíkon és Moldvában a lakodalmi táncrend kutatásakor olyan rituális táncokat találtam, melyek a szigorú erkölcsi normarend határait kitérítették és újabb megvilágításba kerültek a közösség szimbolizációjában.

A rituális táncok jellegét erősen befolyásolja a közösség kapcsolata a transzcendens világgal, ennek megfelelően változik a rítus során a táncban résztvevők száma és a résztvevők kiválasztását is ez a dimenzió befolyásolja. A szertartás céljának megfelelően alakul a tánc előadásmódja, a különféle kiegészítő eszközök jellege és használata, a táncok hangulata.

A lakodalmakban történt résztvevő megfigyelések és a szervezett filmes gyűjtések alapján különféle rituális-dramatikus táncokat találtam, melyeket a következő kategóriákba soroltam:¹³

a) Rituális táncjelenet

Lakodalmi rítust megjelenítő táncos motívumok

A táncjelenetben a rítus dramaturgiája dominál, önálló tánc típusnak nem nevezhető, táncos mozdulatok jellemzik inkább. Ilyen a moldvai *burkozó fátyolt* táncolat, a *menyasszony burkozását*¹⁴ kísérő szertartásos mozdulatsor: a *burkozó fátyoltánc*. A táncmozdulatok jellegéből adódóan a táncoló motívumai teljes mértékben improvizatív jellegűek.

b) Rituális tánc

Lakodalmi szertartás során táncolják hasonlóképpen az első csoporthoz, de már önálló tánc típusról beszélhetünk, mert a résztvevők egy meghatározott dallamra azonos motívumokat, motívumpárokat, motívumsort táncolnak. Ilyen tánc a *bulgáros* vagy *bulgareaszka*,¹⁵ és Felcsíkon az *örömanyatánc*.

c) Termékenységi rituális tánc

Szórakoztató, dramatikus, improvizatív jellegű tánc típus. Kizárólag férfiak táncolják. Erősen erotikus jellegű, pantomimikus jelenetekkel ötvözött és esetenként verbunkos, csapásoló figurákat is felismerhetünk benne. Ilyen tánc a moldvai *cigányos* vagy *bakkana* és a *felcsíki medvés*.

Lakodalmi rituális táncok rövid jellemzése

Örömanyatánc

A Csíkszentdomokoson gyűjtött táncok közül az *örömanyatánc* a lakodalom obszcenitást sem mellőző rituális termékenységi tánca.

¹³ 1982 és 2018 között 40 órányi táncos gyűjtési anyagot rögzítettem Felcsíkon és a Bákó környéki településeken, melyek megtekinthetők a 2017-ben létrehozott Csángó Ház Archívumában, Jászberényben.

¹⁴ Burkozás: a menyasszony arcának elfedése. Bővebben Péterbencze 2020:97–104.

¹⁵ Magyar és fonetikus román végződéssel is jelöltem ezt a táncot, mert a legidősebb korosztály, azaz a 80-éves, vagy idősebb korú adatközlők még *bulgárosnak* nevezték, de az őket követő korosztályok már a román végződésű táncelnevezést használják.

Egy férfi, egy nő körben felállnak a táncosok és a zene lassú tempójára körben tánclépésekkel jobbra haladnak, közben a férfiak a nők szoknyája alá nyúlogatnak. Az anyós és az após állott fel elsőnek, s kezdte a táncot. Mentek lassún körbe forogtak, s még a feneküket is összeverték, s a férfi lehajolt s a kötény alá dugta a fejét, mint a medvetáncban... Mikor a kötény alól kikelt a férfi még prüszkölt is egyet, hogy szagos vót, s odafordította a fenekit. (PÉTERBENCZE 1989:18)

medvés tánc

A *csíkszentdomokosi medvés* (PÉTERBENCZE 1989:18) tánc a multság emelkedett hangulatában szexuális indíttatású, fallikus mozdulatokat bemutató táncjáték, melyet – a medvék párzását utánozva – két férfi ad elő. Hasonlóképpen táncolják a gyimesi csángók is a *medvés* táncot a lakodalmi táncrendben.

Cigányos vagy bakkana

A Bákó környéki lakodalmakban, főleg Klézsén és Somoskán ismert moldvai *cigányos vagy bakkana* – korábbi kutatásaim szerint – az egyetlen improvizatív, csoportosan előadott rituális férfitánc a moldvai katolikusok tánckészletében.¹⁶ Martin is említi, de férfi szólótáncként jellemzi. (Vö MARTIN 1997:273–274)¹⁷ A *cigányost* a férfiak körben, szólóban táncolják, nincs a körben összefogódzás, mint a többi Bákó környéki csángó körtáncban. A motívumok a verbunkos figurákra emlékeztetnek, dobbantó, lengető, csapásoló motívumsorok váltják egymást, miközben a körben álló férfiak a pihenő lépésekkel folyamatosan jobbra haladnak. Öten-heten-tízen is táncolhatják együtt, és mindegyik táncosnak van saját, kedvelt figurája. A tánc hevében két férfi a kör közepére térdel és az üllő és kalapács mozgását utánozva fallikus mozdulatokat végeznek, egyikük az üllő, másik a kalapács, a többiek ezalatt verbunkos csapásoló, dobogó, lengető figurákat táncolnak. A termékenységi rítus dramaturgiája a résztvevőket szórakoztatja, de ugyanakkor előkészíti az újjaszony avatás mágikus hangulatát is. A kovácsműhely imitáció ritmikus munkamozdulatait szöveg is kíséri:

Ha nem cseng a kalapács,

Cigánnak nincsen kalács.

Ha nem puffan a fuvó,

cigánnak nincsen turó.

A nők a kör mögött félkaréjban élénk *ihogtatásokkal*, táncrigmusokkal biztatják őket. *Az asszonyok mentek oda s a szoknyájukat fuvogatták.*¹⁸ A *cigányos vagy bakkana* rituális termékenységi tánc a vőlegényes háznál zajló lakodalom dramaturgiájában jelenik meg.¹⁹

¹⁶ Az említett *kecskés* rituális jelenetet a dramatikus színjátékok sorába helyezem el, minthogy táncmotívumok hiányában nem tudtam önálló tánc típusként értékelni.

¹⁷ Martin a táncot egyértelműen szólótáncként, egyénileg járt táncként jellemzi és nem említi a csoportos előadásmódot. Több alkalommal rögzített filmfelvételek viszont a tánc csoportos előadásáról győznek meg.

¹⁸ Hodorog Luca adatközlő Jászberény, 1990.

¹⁹ Mircea Eliade a sámánisztikus szertartások ismertetése során leírja a szimbólumok és mítoszok sorában a kovácsok és a kovácsmesterség és a sámániség kapcsolatát. A jakutok szerint a „*Kovács, sámán egy fészekből keltek*”. A kovácsmesterség közvetlenül a sámánmesterség után következik fontossági sorrendben. Eliade igen sok távol-keleti, afrikai és japán példát hoz arra, miként ruházzák fel démoni tulajdonságokkal a kovácsokat, akiknek tudása ugyanúgy öröklődik, mint a sámánoké. *A fémművesség mágiája, illetve a tűz uralása miatt*

A menyasszony *felkerpázása* idején, valamikor az éjféle órákban a vőlegény nemzetségéből való legügyesebb táncosok rendelik a zenészeket, többnyire pénz ellenében ezt a táncot.

A moldvai csángó lakodalom rendszerében a termékenység mint elfogadott közösségi érték hordozza a szimbolikus üzenetet, és ez teszi lehetővé az erkölcsi normák áthágását. Amikor a hangulat a tetőfokára hág, többnyire erősen italos állapotban a férfiak a termékenységre utaló aktust imitálják. Ez is egyfajta, ellenőrzött csatorna, hiszen a közösség előtt zajlik a jelenet és benne a nők is részt vesznek. Nem zárják el a jeleneteket a közösség tagjaitól, ugyanakkor a fiatalok nincsenek jelen a rítus során.

Összegzés

A felecsíki *örömanyatánc*, a gyimesi és a felcsíki *medvés* tánc, valamint a moldvai *cigányos* vagy *bakkana* rituális táncok gyakorlata arra enged következtetni, hogy ebben a rituális környezetben a szigorú erkölcsi normák feloldódnak, amennyiben a közösség ezt engedélyezi. A tárgyalt lakodalmi táncos rítusok a termékenységet hivatottak szimbolizálni, ilyenformán hozzájárulnak a társadalmi struktúra fenntartásához. Mind a dramaturgiában részt vevők, mind a külső szemlélők érzelmileg azonosulnak a jelenet üzenetével és ezáltal válik elfogadottá az obszcén jeleneteket tartalmazó rituálé. Ezek a szimbolikus üzeneteket közvetítő rituális táncjelenetek ugyanakkor ellenőrzött keretek között zajlanak. Kizárólag házas emberek vehetnek részt benne, a fiatal generáció nincs jelen ezeken a rítusokon.

A másik normaelhagyó táncos rítus a Székelység körében, elsősorban Felcsíkon ismert *halottlakodalom*. Ez a szimbolikus cselekvést modelláló táncos rítus a közösség számára jelenti a lelki feloldozást, azaz a fiatal vőlegény vagy menyasszony halottat ezzel a rítussal emelik be a mártixba, minthogy a lakodalom, az ünneplés „neki is jár”. A halottlakodalom nem önálló táncos rítus²⁰, a lakodalom eredeti szórakoztató funkciója helyett egy válságos időszakban ez a rituálé a lokalitás fiatal közösségének részvételével oldja fel az emberi érzelmeket. A *halottlakodalom*, bár elfogadott volt a lokális életvilágában, de kizárólag a fiatalok vehettek részt benne, ezáltal pedig nem a teljes közösségben történt a normák feloldódása.

A leírt rituális táncjelenetek szimbolikája egy meghatározott történelmi-társadalmi közegben, a tradíciókat követő földművelő lokalitások közösségeire volt érvényes, ma ezek a szimbolikus rituálék már eltűntek a közösségek életvilágából, mert a folyamatos változások szétfeszítették a közösség közös elfogadással megszentelt normarendszerét, és lassan, vagy akár egy meghatározott történelmi pillanatban a közösség egésze, vagy annak egy része alázatos normakövetőből, normaelhagyóvá, sőt normatagadóvá válhatott. Felbomlott az egységes normarendszert alkotó mátrix, működésbe léptek az egyéni stratégiák, azonban ez nem az egyén specifikus döntése volt legtöbb esetben, hanem a közösségre ható társadalmi-történelmi folyamatok, szocializációs válságok mint például a munkamigráció, az etnikai asszimilációs folyamatok, és a modernizációs-urbánus hatások következményei voltak.

számos sámáni varázserővel bír a kovács. Eliade ugyan nem említi a termékenység varázslás mozzanatát, de feltételezhetjük, hogy a tűz a termékenység szimbolizációjaként jelenik meg a tánc dramaturgiájában. Eliade 2001:425–429.

²⁰ A halottlakodalom multságában a hagyományos felecsíki táncrendet táncolják a fiatalok: féloláhos, verbunk, lassú és frisscsárdás, cepper.

IRODALOM

BATHÓ E.

2020 A jáász viselet ékessége: a kerepélyes főkötő. In: Tánc és szakralitás. Tanulmányok a rituális táncok világából. 141–154. Péterbencze A. szerk. Budapest, Csángó Fesztivál Alapítvány.

BÁRTH D.

2020 Táncoló papok. Norma és normaszegés a 18. századi konzisztórium iratok tükrében. In: Tánc és szakralitás. Tanulmányok a rituális táncok világából. 57–86. Péterbencze A. szerk. Budapest, Csángó Fesztivál Alapítvány.

BENGA, I. – NEAGOTA, B.

2010 Kalus és kalusárok. A román kalus szertartásának szintaxisa és morfológiája. In: Mágikus és szakrális medicina. 230–270. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. Pócs É. szerk. Budapest, Ballasi Kiadó.

BORSÁNYI L.

1988 A megfigyelési technikák az etnológiai terepmunkában. *Ethnographia* 99. évf. 1 szám. 53–82.

DOMOKOS P.P.

1987 A moldvai magyarság. Budapest, Magvető Kiadó.

ELIADE, M.

1994 Vallási hiedelmek és eszmék története. Budapest, Osiris-Századvég.

2001 A samanizmus. Budapest, Osiris Kiadó.

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1981 A History of Antropological Thought. London, Faber and Faber.

1965 The position of Women in primitive Society. London, Faber and Faber

FELFÖLDI L.

1987 Rituális táncok a magyar néptáncagyományban. *Ethnographia* 88.évf. 2-4 sz. 207–226.

1997 A funkció vizsgálata a magyar néptáncutatásban. *Táncstudományi Tanulmányok*. 100–108. Budapest, Magyar Táncművészek Szövetsége.

GEERTZ, C.

1994 Az értelmezés hatalma. Budapest, Századvég Kiadó.

HOPPÁL M.

2010 Sámánság és gyógyítás. In: Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben. 563–576. Pócs É. szerk. Budapest, Balassi Kiadó.

2020 A sámántánc művészete. In: Tánc és szakralitás. Tanulmányok a rituális táncok világából. 23–33. Péterbencze A. szerk. Budapest, Csángó Fesztivál Alapítvány.

HOPPÁL M. – NIEDERMÜLLER P.

1983 Társadalmi értékrend és szimbolikus kommunikáció. In: Jelképek-kommunikáció-társadalmi gyakorlat. 258–278. Hoppál M. – Niedermüller P. szerk. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

IANCU L.

2010 Világkép, vallás és betegség Magyarfaluban. In: Mágikus és szakrális medicina. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben 184–201. Pócs É. szerk. Budapest, Balassi Kiadó.

2011 Jeles napok, ünnepi szokások a moldvai Magyarfaluban. Budapest, Lucidus Kiadó

JÁNOS-SZATMÁRI I.

2003 A moldvai csángó lakodalom szokásvariánsai. In: Életutak és életmódok. 111–129. Kriza Könyvek, 15. Szabó. T. A. szerk. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.

- KAPOSI E.–MAÁ CZ L.
1958 Magyar népi táncok és táncos népszokások. Budapest.
- KINDA I.
2010 Ellenőrzött közösségek. Szabályok, vétkek és büntetések a moldvai csángó falvakban. Marosvásárhely, Erdélyi Múzeum-Egyesület-Mentor Kiadó.
- KOTICS J.
1997 Erkölcsi értékrend és társadalmi kontroll néhány moldvai csángó faluban. In: Dolgozatok a moldvai csángók népi kultúrájáról. 35–55. Pozsony F. szerk. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
- LECRON FOSTER, M.
1983 A szimbolizáció kialakulása a kultúrában. In: Jelképek-kommunikáció-társadalmi gyakorlat. 19–43. Hoppál M. – Niedermüller P. szerk. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- MARTIN GY.
1997 Magyar táncdialektusok. In: A magyar nép és nemzetiségeinek táncagyományai. 209–275. Felföldi L. – Pesovár E. szerk. Budapest, Planétás.
- PARSONS, T.
1997 A társadalmi rétegződés elméletének átdolgozott analitikus megközelítése. In: A társadalmi rétegződés komponensei. 80–135 Angelusz R. szerk. Budapest, Új Mandátum Kiadó.
- PÁVAI I.
1993 Az erdélyi és a moldvai magyarság népi tánczenéje. Budapest, Teleki László Alapítvány.
- PESOVÁR E.
1997 Rituális körtáncaink szakrális és profán vonásai. *Táncstudományi Tanulmányok*. Budapest, Magyar Táncművészek Szövetsége. 109–118.
- PÉTERBENCZE A.
1989 Táncok és táncos szokások Csíkszentdomokoson. A felcsíki székelyek hagyományaiból. Jászberény, Déryné Művelődési Központ
2002 Dances and dance customs in the villages around Bacau. 49–56. In: *Hungarian Heritage*. Volume 3, M. Hoppál edit. Budapest, European Folklore Institute.
2020 Tánc és rítus kapcsolata a moldvai csángó-magyarok körében. In: Tánc és szakralitás. Tanulmányok a rituális táncok világából. 87–118. Péterbencze A. szerk. Budapest, Csángó Fesztivál Alapítvány.
- POZSONY F.
2002 Church life in Moldavian Hungarian Communities. 83–117. *Hungarian Csángós in Moldavia*. Edited by Diószegi László. Budapest, Teleki László Foundation - Pro Minoritate Foundation.
2003 A moldvai csángó falvak társadalomszerkezete. *Pro Minoritate*. Nyár. 142–165.
2020 Medvék, hejgetők, urálók. Voltak - e samanisztikus hagyományok a moldvai csángó falvakban? In: Tánc és szakralitás. Tanulmányok a rituális táncok világából. 57–86. Péterbencze A. szerk. Budapest, Csángó Fesztivál Alapítvány
- PÓCS É.
2017 A magyar táltos és a honfoglaláskori samanizmus. Kérdések és felvetések. *Ethnographia*. 128. 1.sz. 1-46.
- RATKÓ L.
2020 A néptánc tartalmi elemzése. In: A Józsa András Múzeum Évkönyve. 257–263. Nyíregyháza, Józsa András Múzeum.
- SOMFAI KARA D.
2012 Sámánénekek. *Vallástudományi Szemle*. VIII. 1. 95–117.

SPERBER D.

1983 Preracionális-e a szimbolikus gondolkodás? In: Jelképek-kommunikáció-társadalmi gyakorlat. 19–43. Hoppál M. – Niedermüller P. szerk. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

TURNER, V.

1983 Szimbólumtanulmányok. In: Jelképek-kommunikáció-társadalmi gyakorlat. 173–186. Hoppál M.– Niedermüller P. szerk. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.

2002 A rituális folyamat. Budapest, Osiris kiadó.

VARGYAS G.

2002 „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatamát” „Laza” politikai szervezetek és „puha” stratégiák - avagy az etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány. In: Közösség és identitás. Pócs É. szerk. Budapest: L'Harmattan – PPTE Néprajz Tanszék. *Studia Ethnologica Hungarica III.* 121-155.