

TARTU ÜLIKOOL
Sotsiaalteaduskond
Sotsioloogia ja sotsiaalpoliitika osakond

Marko Veisson
Rituaalide sotsiaalne legitiimsus

Magistritöö

Juhendaja: Henn Käärrik, PhD

Tartu
2007

SISUKORD

SISUKORD	2
SISSEJUHATUS	3
1. RITUAALI TÄHENDUSEST	7
1.1. Rituaali konsolideeriv funktsioon Durkheimi religioonikäsitluses.....	7
1.1.1. Sakraalne-profaanne	8
1.1.2. Sekulaarse sakraalsuse võimalusi	9
1.1.3. Religiooni sotsiaalne determineeritus	12
1.1.4. Sotsiaalne teadmisteooria.....	14
1.1.5. Indiviid ja religiooni sotsiaalsus	15
1.1.5. Rituaali narratiivsus – erinevaid Durkheimi tõlgendusvõimalusi.....	16
1.2. Van Gennep: siirderiituse mudel	20
1.2.1. „ <i>Les rites de passage</i> ”	20
1.2.2. Sakraalsus, religioon ja maagia.....	22
1.2.3. „ <i>Les rites de passage</i> ” rituaali legitiimsuse fookuses.....	23
1.3. Rituaalikäsitlused Briti struktuurfunktsionalismis.....	24
1.4. Konflikti funktsioon – Gluckmani ühiskonnakäsitlusest.....	27
1.4.1. „ <i>The king must be killed to save the kingship</i> ”	29
1.4.2. „ <i>Les rites de passage</i> ’i” igavus.....	30
1.4.3. Rituaali definitsioonist	30
1.4.4. Mässurituualide teooria.....	31
1.4.5. Mässurituualide legitiimsus	33
1.4.6. Rituaal sotsiaalsete rollide eristajana	34
1.5. Funktsioonist sümbolialalüüsini – Turneri rituaaliteooria	36
1.5.1. Liminaalsus	37
1.5.2. <i>Communitas</i>	39
1.5.3. Turneri ja Durkheimi mõistete võrdlus.....	41
1.5.4. Liminaalsest liminoidseks.....	42
1.5.5. Sümbolialalüüs.....	44
2. RITUAALI TÄHENDUSETUSEST	48
2.1. Rituaali-mõiste kriitika	48
2.2. Staal: tegevus ilma mõtteta	49
2.3. Penner: rituaali analüütiline tähendus.....	51
2.4. Bloch: rituaal formaliseeritud kõneaktina.....	52
2.5. Humphrey ja Laidlaw: ritualiseeritud tegevuse eripärad	54
2.6. Mõtte ja tegevuse dihhotoomia.....	57
KOKKUVÕTE	59
KASUTATUD KIRJANDUS	62
SUMMARY	69

SISSEJUHATUS

Küsimused rituaali, kultuuri ja ühiskonna seostest on kasvava tähtsusega sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia huviorbiidis olnud pidevalt. Juba William Robertson Smith'ist ja Émile Durkheimist alates on tähelepanu pööratud ka rituaali rollile sotsiaalse stabiilsuse ja kultuurilise ühtekuuluvustunde tagamisel. Selle rituaalile omase funktsiooni selgitamisel on koolkondade lähenemistes erinevuseid, ent küsimusepüstitus ise on rituaalteooriates laialt levinud ja jätkuvalt aktsepteeritud kaugeltki mitte üksnes struktuurfunktsionalistliku paradigma esindajate seas. Küll aga on jäänud tähelepanuta küsimus rituaali enda sotsiaalsest legitiimsusest – miks on mõnede rituaalide aktsepteeritavus ja iseenesestmõistetavus kõrgem, samas kui teised rituaalid võivad jätta osalejad ükskõikseks või rituaali vastu isegi protesti tekitada. Sellest küsimusest lähtub ka minu uurimisprobleem – rituaali sotsiaalse legitiimsuse elementide määratlemine.

Käesolevas töös vaatlen, kuidas võib sellele probleemile lahendusi tuletada erinevatest rituaalteooriatest. Teooriate võrdluse aluseks püstitan hüpoteesi, milles väidan, et rituaali legitiimsuse mingi sotsiaalse grupi jaoks määratleb rituaalis manifesteeritavate väärtuste vastavus sotsiaalses grupis valitsevatele väärtustele. Oluline on ka märkida, et selline hüpotees toetub eeldusele, et rituaalis toimub sotsiaalsele grupile oluliste väärtuste manifesteerimine.

Järgnevas teooriate võrdluses vaatan, kuidas adekvaatselt haakub selline hüpoteesipüstitus erinevate rituaalteoreetiliste seisukohtadega. Rituaalteooriate omavahelise võrdluse ja kategoriseerimise paljude võimaluste seast olen käesolevas töös keskendunud küsimusele rituaali narratiivsusest. See on üldistav kontseptsioon, mille abil soovin koondada ja võrrelda rituaalteooriaid, mis näevad rituaalis sotsiokultuurilisest kontekstist tulenevat tähenduslikku lugu. Kui püstitatud hüpotees põhineb eeldusel, et rituaalis toimub sotsiaalsele grupile oluliste väärtuste manifesteerimine, siis rituaali mõju ühiskonnale avaldubki rituaali narratiivis sisalduvate väärtuste kaudu, mis otsesemalt või kaudsemalt mõjutavad kogukonnaliikmete hoiakuid ja käitumist argielus. Ühe selgeimalt ilmneva näite rituaali narratiivsusest võib leida Monica Wilsoni (1954: 240) rituaalikäsitlest, mille kohaselt rituaali võib vaadata kui võtit kultuuri mõistmiseks. Mitmes, eeskätt just viimastel kümnenditel avaldatud teoreetilises lähenemises on aga

hakatud vaatama rituaali kui tegevust, millel puudub tähendus, mistõttu on lõõnud kõikuma rituaali positsioon ühiskondlike ja kultuuriliste põhiväärtuste kandja ja manifesteerijana.

Rituaali narratiivsus ei tähenda, nagu antaks rituaalis üksüheseid käitumisjuhiseid või sõnastataks sotsiaalseid norme. Rituaalis esitletava materjali ja ühiskondlike struktuuride ning protsesside seosed võivad olla esmapilgul küllaltki vastandlikud, nagu on rõhutanud ka mõned allpoolkirjeldatud rituaalikäsitlused (vt. n. Gluckman 1966 [1956] või Turner 1969). Eelkõige on rituaali narratiivsuse vaatepunktist oluline, et need seosed on olemas ning rituaalifenomeni mõistmisel keskse tähtsusega.

Võrdlemiseks olen valinud nii mõningad sotsiaalanthropoloogia jaoks klassikalised rituaalteooriad (É. Durkheim, M. Gluckman, V. Turner) kui ka paar viimastel kümnenditel teemakäsitlust avardanud probleemipüstitust. Valitud klassikaliste autorite juures on märgatav paradigmaatiline seotus: Durkheimi mõju on Briti sotsiaalanthropoloogia rituaalikäsitlustes selgelt esil, see avaldub nii Radcliffe-Browni kui Gluckmani töödes ning kujundab ka Manchesteri koolkonnast väljakasvava Turneri esimesi rituaalialaseid küsimuseasetusi (Turner 1996 [1957]). Samas pöörduv aga just Turner ka durkheimlikust lähenemisest eemale, osutades tähelepanu rituaalile kui protsessile, lisades rituaalianalüüsi olulisel määral psühholoogilisi aspekte ning arendades sümbolianalüüsi.¹ Esmalt esitan Émile Durkheimi vaatepunkti rituaali rollist sotsiaalse konsensusse kindlustajana ning võrdlen selle erinevaid tõlgendusvõimalusi rituaali narratiivsuse perspektiivist. Seejärel, enne Durkheimist mõjutatud Briti struktuurfunktsionalismi juurde asumist, toon välja Arnold van Gennepi siirderituaali² teooria keskseimad aspektid. Van Gennep on siinmainitud klassikaliste autorite seas kindlasti mõneti erandlik, kuna tema teoreetilis-metoodiline orientatsioon lahkneb oluliselt durkheimlikust traditsioonist. Samas on van Gennepi töö oluline roll pool

¹ Turneri erinevust durkheimlikust rituaalteooriast käsitleb ka Bruce Kapferer (2004). Samas aga märgivad näiteks Jean ja John Comaroff (1993: xxi), et Turner näeb rituaalisümboleid sotsiaalse struktuuri normatiivseid tähendusi taasloovas ja esitlevas funktsioonis, mis kattub pigem just Durkheimist mõjutatud struktuurfunktsionalistliku rituaalikäsitlusega (vt. ka Morris 1989: 242).

² Mõisteid 'siirde-' ning 'üleminekurituaalid' kasutan sünonüümidena, vastetena mõistetele '*rites of passage*' (ing.k.) või '*rites de passage*' (pr.k.). Ka 'rituaali' ning 'riituse' mõisteid kasutan samatähenduslikuna, ehkki mõõnan, et teoreetiliselt oleks mõeldav nende tähendusväljas teatud erinevusi leida. Selliste erinevuste väljatoomine eeldaks aga põhjalikumat süvenemist rituaali mõiste kasutamise ajalukku eesti keeles. Suurepäraseid näiteid niisuguse töö valgustuslikust mõjust rituaalteooria arengute ümbermõtestamisel leiab Talal Asadi (1993) töödest.

sajandit hiljem Manchesteri koolkonna juhtfiguuri Max Gluckmani ning eriti tema õpilase ja kolleegi Victor Turneri rituaalialastele uuringutele.

Kirjeldan veel Briti struktuurfunktsionalismis levinud seisukohti rituaali funktsioonist ning peatun pikemalt funktsionalismi ja konfliktiperspektiivi segunemisel Gluckmani vastuhakurituaalide teoorias. Turneri mahukast rituaalteoreetilises materjalist vaatlen käesoleva artikli probleemipüstituse valguses tema liminaalsuse ning liminoidsuse kontseptsioone ning sümbolianalüüsi teooriat.

Klassikalistele käsitlustele oponeerima olen valinud seisukohad Frits Staali, Hans Penneri, Maurice Bloch'i ning Caroline Humphrey ja James Laidlaw töödest. Siinpüstitatud hüpoteesi jaoks muudab need teooriad intrigeerivaks ühiselt kriitiline suhtumine traditsioonilistesse käsitlustesse rituaali tähenduslikkusest. Mõistagi ei suuda see valik katta kõiki erinevaid rituaalteooria arengusuundi. Küll aga valgustavad need teooriad põhimõtteliselt vastandlikke võimalusi käsitleda rituaali nähtusena, milles võiks toimuda sotsiaalsele grupile oluliste väärtuste manifesteerimine.

Üldise suundumusena rituaalteooria arengus võib märgata, et rituaalide seostamine valdavalt maagilise või religioosse valdkonnaga on aegamööga asendunud laiema käsitlusega.³ Üheks olulisemaks teetähiseks rituaali mõiste tähendusala avardamisel võib pidada 1977 a. ilmunud Sally Falk Moore'i ja Barbara Myerhoffi poolt toimetatud kogumikku „*Secular Ritual*”. Sekulaarsete rituaalide analüüsi esitatakse seal erinevate tuntud uurijate poolt nii traditsionaalsest kui modernsest keskkonnast pärit näidete varal. Ühtaegu jõutakse aga ka rituaali mõiste laiendamisega seotud probleemideni: püüdes koondada rituaali mõiste erinevaid kasutusviise, leiab Jack Goody (1977: 27), et kõige laiemalt võib rituaalina käsitleda igasugust formaalset tegevust. Sedavõrd lai definitsioon muudab selle mõiste seletusjõu ja kasulikkuse sotsiaalse analüüsi seisukohast üsnagi küsitavaks.⁴ Rituaali defineerimise problemaatilisuse tõttu nenditakse vahel, et kuigi antropoloog tunneb rituaali kui sellise ikka ära, kui ta mõnda näeb (Asad 1988: 73,

³ Eesti autoritest on rituaali defineerimise problemaatikast hiljuti valgustanud ka Maarja Põld ja Ester Võsu (2006) oma artiklis organisatsioonirituaalidest.

⁴ Goody kriitikast rituaali mõistele järeldub, et hüpoteesis püstitatud võib laiendada mistahes muule sotsiaalsele tegevusele. Kui selles manifesteeruvad väärtused vastavad meie väärtustele, siis on see tegevus tunnustusväärne. Näiteks kätepesemine enne sööki ning meie arusaam hügieenist; erinevad viisid tervitada sõpru, kolleegi, ülemusi või kliente, suhted organisatsioonis jne. Igapäevane sotsiaalne tegevus on käsitletav samade kriteeriumite alusel, mis rituaalgi.

Vt. ka Catherine Bell'i (1992: 6-7) põhjendust 'rituaali' mõiste vajalikkusest ning tema kriitikat Goody seisukoha suhtes.

Kapferer 2004: 36), ei ole sellegipoolest õnnestunud leida definitsiooni, mis kõiki selle fenomeni avaldumisvorme suudaks katta, ilma, et ta muutuks oma üldistavuses liiga laialivalguvaks.

Erinevaid rituaalikäsitlusi kõrvutades tuleb muidugi arvestada, et sarnaseid termineid kasutavad autorid defineerivad neid vahel küllaltki erinevalt, mistõttu lähtun järgnevas võrdluses kõige laiemast rituaalidefinitsioonist, mis neid kõiki nõ. ühise nimetajana hõlmata võimaldaks. Kuivõrd aga käesolevas töös tegelen eelkõige rituaalikäsitluste võrdlusega rituaali narratiivsuse kontseptsiooni valguses, siis polegi siinkohal primaarne, kui kitsalt või laiahaardeliselt konkreetsed teooriad rituaali defineerivad. Oluline on rituaalteooriate suhe rituaali narratiivsuse kontseptsiooni ning sellest tuletatav järeldus rituaali legitiimsuse kohta. See ongi minu keskne ülesanne: tuua rituaalteooriate võrdluses esile rituaali narratiivsuse mõõde, millest tuleneb ka erinev võimalus rituaali legitiimsust määratlevaid aspekte käsitleda.

‘Rituaali’ mõiste defineerimise problemaatilisust silmas pidades pean otstarbekaks käsitleda seda ideaaltüübilise kontseptsioonina ning keskenduda nendele tunnustele, mis muudavad mingi tegevuse selliseks, et me võime seda nimetada rituaalseks. Ideaaltüübi kontseptsioon aitab selgitada, miks on mõni tegevus üheselt ja enesestmõistetavalt käsitletav rituaalina, samas kui mõne teise tegevuse rituaalsus avaldub palju kaheldavamas vormis. Esimesel juhul sisaldab tegevus rituaalile omistatavaid tunnuseid selgemini märgataval määral, teisel juhul on need tunnused aga nõrgemalt esindatud.

1. RITUAALI TÄHENDUSEST

1.1. Rituaali konsolideeriv funktsioon Durkheimi religioonikäsitluses

Erinevalt 19 saj. evolutsionistide psühholoogilistest religioonikäsitlustest, kus religioon põhines individuaalsel kogemusel enesest ja ümbritsevast maailmast, leidis Durkheim (1968b [1912]), et religiooni olemus on kollektiivne. Oma totemistliku ühiskonna analüüsis (Austraalia aborigeenide näitel) väidab Durkheim, et totem sümboliseerib tegelikult ühiskonda ennast. Ühiskond kummardab, jumalikustab ja teenib iseennast, kuna ta kogeb iseennast religioosete rituaalide pulbitsuses. Rituaali kogemus loob religiooni, mitte vastupidi (sammas: 206) ning ühine rituaalis osalemine liidab inimesi ühtseks ühiskonnaks.⁵

Pole lihtne leida nõ. standardseid tõlgendusi erinevate autorite Durkheimi-käsitlustest, rõhuasetused võivad olla sageli vastandlikud. Osaliselt tulenevad need erinevused ka muutustest Durkheimi enda tekstides. Käesolevas töös keskendun eelkõige religioonikäsitluse kesksetele seisukohtadele peamises Durkheimi religioonialases uurimuses, tema monograafias „Usuelu algvormidest”⁶. Refereerin Durkheimi, andmaks edasi tema ideed religiooni sotsiaalsest iseloomust ning kasutan originaalallika kõrval ka teiste uurijate ülevaateid ja kommentaare, et paremini välja tuua Durkheimi teooriast tulenevaid käsitlusvõimalusi. Eelkõige keskendun muidugi aspektidele, mis seonduvad käesolevas töös püstitatud uurimisprobleemiga, ent Durkheimi rituaalteooria terviklikuma kirjelduse tarvis pean vajalikuks ka tema religioonikäsitluse laiemat raamistiku esitamist.

Analüüsima rituaali sotsiaalset legitiimsust tagavaid mehhanisme, soovin alustuseks süveneda Durkheimi vaatepunktidesse rituaali olemuse ja funktsiooni defineerimisel. Olen Durkheimi religioonikäsitlusest valinud kaks kesket teemat, mis on mõlemad olulised nii antud töö uurimisküsimuse kui ka rituaalteooria hilisemate arengute seisukohast: kontseptsioonid sakraalsest – profaansest ning religioonist kui sotsiaalsest nähtusest.

⁵ Etnograafiline välitöö tegi 20. saj. alguses alles oma esimesi samme ning nende totemismialaste tööde kriitikas heidetaksegi Durkheimile kõige üksmeelsemalt ette tema etnograafiliste allikate puudulikkust. Eriti intensiivse kriitikaga Durkheimi allikavaliku ja –tõlgenduse suhtes esineb tema püsiv oponent Arnold van Gennep. Ülevaadet antropoloogilisest kriitikast van Gennepilt ja teistelt Durkheimi kaasaegsetelt vt. Lukes 1973: 520-529 ning Pickering, W.S.F. (ed.). 1975: 205-208.

⁶ Originaalis [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*.

1.1.1. Sakraalne-profaanne

Sakraalne ja profaanne (püha ja ilmalik) on religioonikäsitluste üks olulisimaid mõistetepaare suuresti tänu Durkheimile, kes kasutas mõistet 'sakraalne' religiooni fenomeni iseloomustamiseks:

"Kõik teadaolevad religioossed uskumused, nii lihtsad kui kompleksed, esindavad üht ühist joont: nad eeldavad kõikide asjade klassifitseerimist kahte klassi või vastanduvasse gruppi. Nii reaalsed kui ideaalsed asjad, millest inimesed mõtlevad, on üldiselt määratletud kahe mõistena, mis on edastatavad piisavalt hästi sõnadega profaanne ja sakraalne (*profane, sacré*). Maailma jagamine kahte sfääri, millest üks sisaldab kõike sakraalset, ning teine kõike profaanset, on religioosse mõtte eriline omadus: uskumused, müüdid, dogmad ning legendid on kas ettekujutused (representatsioonid) või ettekujutuste süsteemid, mis väljendavad sakraalsete asjade olemust, nendele omistatud vooruseid ja jõude, või nende omavahelisi suhteid ja suhteid profaansete asjadega" (Durkheim 1968b:37).

Durkheim näeb sakraalset ja profaanset teineteisele vastanduvate sfääradena. Religioon kuulub sakraalsesse sfääri ning on profaanse maailma eitus. Ideed sakraalsest ja profaanset on inimese jaoks täiesti eraldiseisvad (sammas: 40). Sakraalsuses tehtav on vastanduv profaansuses tehtavale, nii põhjendab Durkheim näiteks religioosset askeesi – püüelda eemale profaanse maailma tavadest. Milles siis seisneb profaanse ja sakraalse erinevus?

Durkheim ei esita siin mingit otsest definitsiooni, mis nende sfääride olemust selgitaks, ta piirdub nentimisega, et see heterogeensus on absoluutne. "Kogu inimõtlemise ajaloos pole olemas teist näidet kahest kategooriast, mis oleksid sedavõrd põhjapanevalt eristatud või sedavõrd radikaalselt teineteisele vastandatud" (Durkheim 1968b: 38). Nende erinevus on sedavõrd tugev, et on alati kergesti märgatav (sammas 40) ning nende olemus on eelkõige defineeritav teineteisele radikaalse vastandumise kaudu. Sakraalse-profaanse klassifikatsioon on suhteline: „Sakraalsete objektide ringi ei saa korruga alatiseks ära määrata. Selle ulatus varieerub erinevates religioonides lõputult” (sammas: 37).

Durkheimi sakraalsekäsitlust analüüsid võib aimata edaspidiste rituaalidefineerimiste probleeme. Aluseks olevate mõistete definitsioonid ei põhine siin nähtuste verbaalsel kokkuvõttel vaid konventsioonil, mistõttu on keeruline võrrelda erinevate koolkondade autorite seisukohti. Nii olemuslikel kui konventsioonil põhinevate definitsioonide kasutamisel on erialase järjepidevuse seisukohast oluline ühine mõistekasutus. Konventsioonile tugineva definitsiooni puhul on seda aga raskem stabiilse ja ühtsena hoida ning erinevate lähenemisvõimaluste rohkus nõuab rituaalianalüüsi baasmõistete kasutamisel tähelepanelikku jälgimist, mida konkreetne autor sakraalse või profaansena

defineerib, kas kõik rituaalid (sealhulgas ka ilmalikud) on sakraalsed ning kuidas omavahel suhestada mõistetepaare 'sekulaarne – religioosne' ning 'sakraalne – profaanne'.

1.1.2. Sekulaarse sakraalsuse võimalusi

Alates 20. saj keskpaigast on üheks rituaalikäsitlustes korduvaks probleemiks küsimus sekulaarsete ja religioossete rituaalide sarnase käsitlemise võimalikkusest. Võimalikele esmapilgul heiastuvatele paralleelidele vaatamata ei saa aga väita, et mõistetepaarid religioosne - sekulaarne ning sakraalne - profaanne oleksid teineteise suhtes täiesti samatähenduslikud.

Kui religiooni seotus sakraalse sfääriga on ilmne, „religioosse mõtte” ning „sakraalsete asjade olemuse” vahelist seost kinnitab ka eelpooltoodud Durkheimi tsitaat sakraalsusest kui religioossete uskumuste universaalsest joonest, siis pisut komplitseeritum on suhe „sekulaarse” ning mõistetepaari „sakraalne - profaanne” tähendusväljade vahel. Kuidas sobituks Durkheimi teooriaga sekulaarsete rituaalide fenomen?

Durkheim iseloomustab rituaali kui tegutsemisviisi, „...mis tõuseb esile keset kogunenud gruppe ning on määratud nende gruppide teatud mentaalseid seisundeid ergutama, üleval hoidma või taaslooma.” (Durkheim 1968b: 10). Ta märgib, et pole olemas rituaali, mis mingil määral ei sisaldaks sakraalset (samas: 37) ning paar lehekülge hiljem kirjutab riitustest kui tegutsemise reeglitest, „...mis määratlevad, kuidas inimene peaks sakraalsete objektide juuresolekul käituma” (samas: 41). Neid rituaalile iseloomulikke jooni võiks ju omistada ka sekulaarsetele rituaalidele, ent Durkheimi rituaalikäsitluse orienteeritus on selgelt religioonikeskne ning sekulaarsete riituste teema jõuab sotsiaalteadusliku religioonikäsitluse huviorbiiti “Usuelu algvormidest” pool sajandit hiljem. Sellegipoolest on Durkheimi sakraalsusekäsitlus ning tema viis läheneda religioonile ja religioossetele rituaalidele kui sotsiaalsele nähtusele ülekantavad ka sekulaarsete rituaalide konteksti, ehkki ta ise seda teemat oma keskses religiooniteemalises teoses ei käsitle. Nagu korduvalt mainitud, seob Durkheimi arvates religioosne rituaal inimesi ühtseks grupiks, mille kohta Goody märgib, et selle „...ühtsuse saavutamise protseduuri kehastust näeb ta [Durkheim] grupiliikmete *füüsilises* kogunemises” ning seda tüüpi kogunemistena võib vaadata ka näiteks

kroonimisteenistust, punaarmee paraade või 14. juuni⁷ pidustusi (Goody 1962: 146). Goody nõustub seisukohaga, et Durkheimi poolt religioosena kirjeldatud kollektiivse tegevuse vorm on sotsiaalse solidaarsuse saavutamisel oluline, ent samas pole see mitte ainus sotsiaalse suhte vorm, mis seda solidaarsust toodab. Samuti ei saa seda tegevust samastada kogu religioosse ja sakraalse tegevusega laiemalt: „Tõepoolest, see, millest Durkheim räägib suuremas osas oma analüüsis „Usuelu algvormides”, võib olla täpsemini nimetatud *tseremooniaks*” (Goody 1962: 147). Ühelt poolt kritiseerib Goody religioosse tegevuse kitsendamist Durkheimi teoorias, teisalt aga leiab võimalusi selles esitatud kontseptsioonide kasutamiseks laiemas ulatuses: „Korduvalt omistab ta religioonile funktsioone ja omadusi, mis võiksid märksa kohasemalt tähistada üldisemat nähtust – massitseremooniat” (samas).

Durkheimi religioonikäsitluse juures võib täheldada ka teemakäsitluse muutumist erinevates töödes. „Tööjaotus ühiskonnas”⁸ (1968a [1893]) vaatas religiooni kui nähtust, mis primitiivses, nn. mehhaanilise solidaarsusega ühiskonnas on domineeriv ning kõikehõlmav: „Algselt hõlmas see kõike; kõik sotsiaalne oli religioosne – need kaks sõna olid sünonüümid. Siis aga järkjärgult vabanesid religioosest funktsioonist poliitilised, majanduslikud ja teaduslikud funktsioonid” (Cladis 1992: 78-79). Siin on tegemist osaga Durkheimi laiemast ühiskonnakäsitlusest, ning religiooni puutuvast pole raske näha ka evolutsionistliku paradigma mõju, mis vastandab religioossust kui primitiivsema ühiskonnatüübi relikti modernse ühiskonna teaduskesksusele. Durkheimi hilisema seisukoha järgi on religioon aga kohal ka modernses ühiskonnas ning imbunud siingi nii poliitilisse, majanduslikku kui isegi teadusvaldkonda. Mark Cladis toob näiteks tsitaadid artiklist „Religiooninähtuste definitsioon” (1899), kus Durkheim näitab selgelt religioosete ning sekulaarsete uskumuste vahelist sarnasust: „Isamaa, Prantsuse revolutsioon, Jeanne d’Arc jne. on meile sakraalsed asjad, mida me ei luba puutada. Avalik arvamus ei luba just meelsasti kellelgi vaidlustada demokraatia moraalsel ülimuslikkust, progressi reaalsust ning võrdsuse ideaali...” (Durkheim 1989: 20)⁹. Kui „Tööjaotus ühiskonnas” käsitleb religioossust millenagi, mis moderniseerub maailmas oma positsioone loovutab, siis hilisem Durkheim näeb religioossust kui sotsiaalses grupis

⁷ Arvatavasti peab Goody silmas siiski 4. juulit – USA iseseisvuspäeva, mida on oma Goody refereeringus eelistanud ka Moore ja Myerhoff (1977: 6). Vaevalt muidugi, et see oletatav trükiviga Goody mõtet moonutaks.

⁸ Originaalis [1893] *De la division du travail social*.

⁹ Viidatud Cladis 1992: 79 kaudu.

moraalset ühtsust edendavat nähtust. Cladis leiabki, et tegelikult võib Durkheimi positsioonilt lähtudes „...nimetada „religioosseks” igasugust ideede ja tegevuste süsteemi, mis moraalset ühtsust toodab” (Cladis 1992: 81).

Nii Goody kui Cladise tõlgendusest võib järeldada, et Durkheimi religioonikäsitlus võimaldab ühtviisi analüüsida nii religioosseid kui sekulaarseid rituaale, kuna sotsiaalse funktsiooni mõttes neil vahet polegi.

Religioon on Durkheimi definitsiooni põhjal: „...sakraalsete asjadega seostuvate uskumuste ja tegevuste ühendatud kogum; see tähendab asjad, mis on eraldatud ja keelatud, uskumused ja tegevused, mis liidavad kõiki nende järgijaid ühte moraalsesse kogukonda, mida nimetatakse kirikuks.” (Durkheim 1968b: 47). Goody (1962: 145) juhib tähelepanu kahele selles definitsioonis sisalduvale elemendile: definitsiooni esimeses pooles seob Durkheim religiooni sakraalsete uskumuste ja tegevustega, ent sama iseloomustab Durkheimi järgi ka maagiat. Definitsiooni teises osas esitabki Durkheim religiooni maagiast eristava joone – iga religioon peab omama „kirikut”. Durkheim ei viita sellega mingile ühele spetsiifilisele hierarhiale või preesterkonnale, vaid pigem soovib tähtsustada seda sotsiaalset organisatsiooni, mis moodustub samamoodi uskujatest. See sotsiaalne organisatsioon on religiooniga seostuva sotsiaalse tegevuse kontekstiks (Giddens 1978: 86). Kui religiooni olemus on kollektiivne¹⁰, “ühisesse moraalsesse kogukonda liitev”, siis maagial selline sotsiaalne funktsioon puudub. Ka maagia võib kasutada rituaale, ent ta on pigem individuaalse orientatsiooniga, maagi ja tema klientuuri vaheline nähtus.¹¹

Oluline on ka märkida, et Durkheimi religiooni- ning rituaalikäsitlus ei ole piiritletud usuga üleloomulikesse olenditesse. Durkheim toob ühelt poolt näiteks budismi, kus üleloomulik on sekundaarse tähtsusega (Durkheim 1968b: 30-31), teisalt leiab aga ka teistlikest religioonidest rituaale, mis ei viita otseselt seosele jumalaga (samas: 34) ning järeldab: "Religioon on enam kui idee jumalatest ja vaimudest, ning seetõttu ei saa religiooni defineerida kui üksnes suhet neisse" (samas: 35).

¹⁰ Religiooni kollektiivsust väljendab selgelt ka Durkheimi (1968b: 10) definitsioon religioossetest ettekujutustest: "Religioossed ettekujutused on kollektiivsed ettekujutused, mis väljendavad kollektiivseid fakte; riitused on tegutsemisviisid, mis kerkivad esile keset kokkukogunenud gruppe ning on suunatud ergutama, jätkama või taaslooma teatud mentaalseid seisundeid neis gruppides".

¹¹ Vt. selle teema edasiarendust ja kriitikat Goody'lt (1962: 145-146) ning kriitikat maagia ja religiooni eristamise kohta Morriselt (1989: 121).

Durkheim näeb religioonis eelkõige funktsiooni hoida solidaarsust ning pakkuda ühiskonnale sümbolilist väljendust. Ühiskond on Durkheimil aga homogeenne tervik ning Morris (1989: 122) märgib kriitiliselt, et Durkheimile ei tundu kuidagi paistvat, nagu võiks see olla omakorda jagatud erinevate sotsiaalsete kategooriate alusel, nagu näiteks sugu, klass, saatus või etniline kuuluvus. Samas leiab näiteks Gerd Baumann (2000: 115), et ühiskond Durkheimi käsitluses on pigem idee, nagu sotsiaalsus, mitte mingi konkreetne, kindel ja vaadeldav empiiriline fakt, mistõttu pole põhjust ka Durkheimile kitsalt monoliitset ühiskonnanägemist ette heita.

1.1.3. Religiooni sotsiaalne determineeritus

Religiooni sotsiaalse determineerituse teema täpsemaks esiletoomiseks Durkheimi teoorias märgivad mitmed uurijad (nt. Bloch 1999 [1986], Morris 1989, Lukes 1973, Goody 1962) kahe olulise autori: šoti teoloogi William Robertson Smith'i ning prantsuse ajaloolase Numa-Denys Fustel de Coulanges'i mõju Durkheimile. Mõlemad pööravad tähelepanu religiooni (ja rituaali) ning ühiskonna omavahelisele seosele, ent teevad selle seose kohta üsna erinevaid järeldusi.

Robertson Smith'i teooria rituaalist „...pakub meile vast ühe selgeima seisukohavõtu rituaali determineeritusest teiste faktorite poolt” (Bloch 1999: 3). Robertson Smith'i teos *Religion of the Semites* (2002 [1894]) analüüsib ohverdamisrituaali tähendust klanniühiskonnas ning leiab, et see liidab kogukonnaliikmeid. Klanni ja selle tootemlooma ühendab sama müstiline substants ning ohverdamist võib vaadata kui kommunikatsiooni, kus klanni liikmed tajuvad oma osalust selle substantsiga – tootemlooma, ning seeläbi ka teiste klanniliikmetega (Robertson Smith, 2002: 265, 269, 312). Robertson Smith'i järeldus on, et totemistlik ohverdamisrituaal on tingitud klanni organisatsioonilistest vajadustest, rituaal on tema käsitluses seega sotsiaalselt determineeritud. Religiooni peamiseks ülesandeks on Robertson-Smithil ühiskonna kooshoidmise tagamine: „Religioon ei eksisteerinud mitte hingede päästmiseks vaid ühiskonna säilimise ja heaolu tagamiseks” (Morris 1989:113).

Robertson Smith'i tööst veelgi varasem Fustel de Coulanges'i uurimus „*La Cité Antique*” (1984 [1864]) käsitleb religiooni ning ühiskondliku elu seost antiigi ajal. Varase antiikse ühiskonnasüsteemi alusena nägi ta patrilineaarset suurperet, mille ühtse toimimise tagas esivanematekultus, kus preestiks oli perekonnapea. Ajaloo hilisemal perioodil religioon muutus ning esile kerkis loodust jumalikustav religioonivorm, mis omakorda

tingis ka muudatused ühiskonnas: perekonna asemel kerkis ühiskonna olulisimaks aluseks antiikne linn. Fustel de Coulanges näeb seega religiooni konstitueerimas ühiskonda ning põhjustamas ka ühiskondlikke muutusi.¹²

Mõlema töö mõju avaldub „Usuelu algvorme” iseloomustavas religiooni ning rituaali käsitlemises sotsiaalse nähtusena. Sarnaselt Robertson Smith’iga peab Durkheim totemismi „meile tänapäeval teadaolevaks kõige primitiivsemaks ja lihtsamaks religiooni vormiks” (Durkheim 1968b: 88, 167; vt. ka Giddens 1978: 86), ning võtab selle ka oma uuringu aluseks. Nagu Giddens märgib, ei teki Durkheimil kõhklusi lähtuda sellest evolutsionistlikust positsioonist, mille kohaselt peab kõige lihtsam religiooni vorm leiduma kõige lihtsamat tüüpi ühiskonnas, kus siis on võimalik vaadelda religiooni selle kõige „algsemas vormis” (Giddens 1978: 86).¹³ Oluline Durkheimi mõjutaja on kindlasti ka Robertson Smith’i seisukoht rituaalide primaarsusest uskumuste üle. Rituaali tähtsust põhjendab Robertson Smith muuhulgas ka näiteks väitega, mille kohaselt ei huvituta primitiivses ühiskonnas mitte niivõrd sellest, mida keegi üleloomuliku kohta mõtleb või usub, vaid pigem sellest, et kõik õigel moel rituaalis osaleksid (Robertson Smith, 2002: 21).

Durkheim (1968a: 179) kritiseerib Fustel de Coulanges’i positsiooni, märkides, et selles on aetud segi põhjus ning tagajärg – Fustel de Coulanges’i idealistliku käsitluse järgi on „...ideed – täpsemalt, religioossed ideed – sotsiaalsete muutuste põhjuseks ning sotsiaalse fenomeni olulisim mõjur” (Morris 1989: 112). Sellegipoolest ei asu Durkheim ka Robertson Smith’i sotsiaalse determinismi positsioonile, mille järgi tuleneb religioon sotsiaalse organisatsiooni vajadusest. Selgitamaks Durkheimi suhet nende kahe autori seisukohtade suhtes, kirjutab Bloch:

„Erinevalt Fustel de Coulanges’est näeb Durkheim religiooni ja rituaali määratleva alusena materiaalseid tingimusi, eriti demograafiat. Ent sellegipoolest, kui Durkheim vaatab rituaali suhet selliste sotsiaalsete kategooriatega nagu klann, siis on viimane esimesest determineeritud. Durkheim näeb rituaali kui vahendit, mille abil on loodud mõistmiskategooriad, mis organiseerivad meie taju loodusest ja ühiskonnast ning millele on antud nende resoluutne ning seega vältimatu ja kohustuslik olemus” (Bloch 1999: 7).

¹² Need rõhuasetused olen välja toonud toetudes (Morris 1989: 111-112) kokkuvõttele Fustel de Coulanges’i mõjust Durkheimile.

¹³ Durkheimi suhe evolutsionismi on iseenesest eraldi käsitlust vääriv teema: ühelt poolt distantseerib ta end evolutsionistliku religiooniuurimise klassikute Ed. Tylori ja J. Frazeri positsioonidest, seades rõhu religiooni sotsiaalse funktsiooni uurimisele; samas on ülaltoodud lähtekeht religiooni algvormi suhtes selgelt evolutsionistlik. Evolutsionismi vaimust on veelgi enam mõjutatud Durkheimi varasemas töös – „Tööjaotus ühiskonnas” (1968a [1893]) – esitatud primitiivset ja modernset ühiskonda eristava mehhaanilise ja orgaanilise solidaarsuse kontseptsioon.

Bloch (1999: 7) leiab, et ühelt poolt Durkheimi ja Fustel de Coulanges'i ning teisalt Robertson Smith'i teooriaid võib vaadata kui üksteise tagurpidi peegelpilti: mõlemad näevad rituaali ja sotsiaalse organisatsiooni vahel kausaalset seost, ent on erineval seisukohal selles, mis millest tuleneb.

1.1.4. Sotsiaalne teadmisteooria

Durkheimi religioonikäsitlus pole siiski mitte üksnes Robertson Smith'i ja Fustel de Coulanges'i ideede ning Austraalia aborigeenide etnograafia süntees, vaid toetub epistemoloogiliselt tema teadmisteooriale. See on ka teoreetiliseks aluseks Durkheimi käsitlusele religioonist kui sotsiaalsest nähtusest ning vajab seetõttu siingi lühidalt refereerimist. Keskseks teljeks selles teoorias on küsimus reaalsuse tajumise kohta ning erinevus inimese kui bioloogilise olendi ning sotsiaalse grupi liikme vahel. Kuidas tekib inimesel arusaam teda ümbritsevast reaalsusest? Selle küsimusega tegeledes kritiseerib Durkheim nii Kantist lähtuvat aprioristlikku kui ka Locke'i empiristlikku seletust. Esimese põhjal on mõtlemise kategooriad inimesel olemas immanentselt, kogemusele eelnevalt. Empiristlik lähenemine aga leiab, et need kategooriad tulenevad kogemusest, on kogemustele toetudes tükkahaaval indiviidi poolt kokku pandud. Durkheim ei nõustu kummagi teooriaga, ent sünteesib neist kolmanda, lisades sotsiaalsuse aspekti. (Durkheim 1968b: 13-20; vt. ka Morris 1989:115)

Durkheim väidab, et inimesele bioloogiliselt omane võime ümbritsevat tajuda jätab tajutava pildi ebaselgeks ja muutuvaks, ent kuna me tajume meid ümbritsevat maailma sotsiaalse grupi liikmena, siis saavad meie tajude formeerumisel teadmiseks otsustavaks kollektiivsest elust tulenevad teadmiste kategooriad. Just sotsiaalselt tuletatud on näiteks teadmine ajast ja selle jaotustest – kuna tajutakse (Durkheimi vaadeldava etnograafilise materjali puhul) perioodiliselt korraldatavate rituaalide tsüklilisust. Teadmine ruumist aga peegeldab klannile kuuluvat territooriumi. (Durkheim 1968b: 9-11; vt. ka Giddens 1978: 98)

Niisiis kujundab kollektiiv indiviidil tajudest arusaamist. Aprioristlikul suunal nõustub Durkheim mõtlemise kategooriate olulisusega, lisades aga, et tegemist on sotsiaalselt kujunenud, mitte individuaalsete kategooriatega. Empirismi vaatepunktile sobivalt peab Durkheim oluliseks tajutud kogemust, ent jällegi mitte individuaalset, vaid sotsiaalselt kujunenud kogemust.

1.1.5 Indiviid ja religiooni sotsiaalsus

Oma religioonikäsituseni jõudmisel kritiseerib Durkheim veel kahte eelmisel sajandivahetusel domineerinud religiooniteooriat: Spencer'i ja Tylori animismi (Durkheim 1968b: 48-70) ning Mülleri ja saksa *Völkerpsychologie* naturalismiteooriat (sammas, 71-86). Mõlemad teooriad püüavad Durkheimi arvates taandada sakraalsuse ideed meis looduslike (kas siis füüsiliste või bioloogiliste) nähtuste poolt tekitatud tajudele (Morris 1989: 116). Durkheim kritiseerib Spenceri ja Mülleri seisukohta, mille järgi on „...kirjakeele-eelsetes kultuurides religioonil seletav funktsioon – religiooni peaks seal vaatama kui mõtlemisviisi, mis juhib inimese suhtlemist maailmaga” (sammas). Ent kas religioon on ikka praktiline lahendus maailma seletamiseks? Durkheim (1968b: 83) märgib, et teaduslikust perspektiivist vaadatuna on ju religioossed maailma seletamise viisid pigem väärad, ning kui tõepoolest on religioossetel teadmistel funktsioon seletada maailma, siis, nagu kommenteerib Morris (1989: 116), on raske põhjendada, miks pole muutunud sakraalseks teaduslikud avastused – kasvõi näiteks geenid ja aatomid, mis reaalsust märksa selgemalt kirjeldavad.

Durkheim väidab, et pühaks peetavatel asjadel pole mingit ühist sisemist omadust (näiteks suutlikkus maailma seletada) mis neist nõ. nende endi olemusliku väärtuse pärast kultusobjekti teeks, pühaks pidamise põhjus asub seega neist väljaspool ning pühaks peetav on tegelikult sümbol. Mida siis sakraalne, näiteks totemismi puhul, sümboliseerib?

„Totem on eelkõige sümbol, millegi muu materiaalne väljendus. Ent mille? ...see väljendab ja sümboliseerib kahte erinevate tüüpi asju. Esmajärjekorras on see välispidine ja nähtav vorm sellest, mida me oleme nimetanud jumala totemistlikuks printsüübiks. Ent see on samuti antud ühiskonna või klanni sümbol. On selle lipp, ...nii et kui see on ühtlasi nii jumala kui ka ühiskonna sümbol, kas ei tulene see siis mitte sellest, et nii jumal kui ühiskond on tegelikult üks? ...Totemistlik printsüüp ei saa seetõttu olla mitte midagi muud kui klann ise, isiksustatud ja kujutlusele esitletud totemina toimiva looma või juurvilja nähtava vormi all.” (Durkheim 1968b: 206)

Ühiskond vajab koospüsimiseks solidaarsust ning see saavutatakse läbi ühise sakraalsuse, rituaalis kinnitatakse ühist sakraalsust ning seda tehes ka kuulumist ühtsesse sotsiaalsesse gruppi. Morris toob välja Durkheimi rituaalikäsitluses kaks korruga toimivat funktsionaalset aspekti: rituaalis toimub uskuja ja jumala ning uskuja ja sotsiaalse grupi liitmine (Morris 1989: 120). Emotsionaalses rituaalikogemuses taaskinnitatakse ja taasühtlustatakse osalejate arusaama sakraalsest ning seesama ühine kogemus liidab ka gruppi ennast. See annabki põhjuse väita, et sakraalsusekogemus on Durkheimi järgi ka sotsiaalsusekogemus ning „...jumal on üksnes ühiskonna figuratiivne väljendus”

(Durkheim 1968b: 226). Morris rõhutab, et Durkheim nägi rituaale mitte kui sakraalse kohta ideede genereerimist vaid kui vahendeid, mille kaudu sotsiaalseid fakte (eelkõige enne olemasolevat ideed klannist ning sellega kaasnevaid sümboleid) inimeste teadvuses taaskinnitada ning nende autoriteeti hoida (Morris 1989: 121). Rituaalis taaskinnitatakse eelnevalt olemasolevaid ideid, kui seda ei tehtaks, kaotaksid tähenduse nii need ideed kui ka sotsiaalne grupp, mis tänu nende ideede jagamisele üldse toimib ning, Durkheimi teadmisteooriast tulenevalt, inimene ei suudaks maailma mõista, kuivõrd selleks vajab ta sotsiaalses grupis kujunenud kogemust.

Tuleb nõustuda Cladisega, kes märgib, et „Durkheimi töö on huvitavam ja abipakkuvam seal, kus ta uurib religiooni iseloomu, mitte selle alget” (Cladis 1992: 80). Durkheimlik lähenemine religioonile kui sotsiaalset solidaarsust kindlustavale nähtusele on tänapäeva sotsioloogia ja sotsiaalanthropoloogia religiooniuurimises kindlasti laialdasemalt kasutamist leidev kui näiteks need animismi ja naturalismi teooriad, mis Durkheimi kriitika pälvisid. Siiski ei suuda Durkheimi teooria võistelda näiteks Tylori religioonikäsitlemise seletusliku selgusega religioonifenomeni päritolu küsimuses. Durkheimi teoorias on religioon ning sotsiaalsus teineteisest sõltuvad, mistõttu ei saa ühesõnaliselt vastata küsimustele “kas religioon determineerib ühiskonna või ühiskond religiooni?” või “kumb oli enne?” Sarnaselt kommenteerib Durkheimi ka näiteks Bloch: „Durkheimi vaatepunkti järgi tootis religioon sotsiaalset klassifikatsiooni ja solidaarsust, ent oli ise sotsiaalse interaktsiooni tulemus” (Bloch 1999: 179).

Ühiskonna ning religiooni vastastikuse sõltuvusega sarnaneb Durkheimil ka ühiskonna – indiviidi suhte käsitlemine. Cladis (1992: 84) rõhutab, et Durkheim eitab põhimõttelist antagonismi inimese ja ühiskonna vahel, leides, et “inimloomusele iseloomulikud jooned tulevad ühiskonnast; kultuur on looduslik nähtus” (Durkheim 1968b: 388). Durkheimi individikäsitlemist ilmekalt kirjeldades parafraseerib Cladis (1992: 81) Descartes'i: “”Mõtlen, järelikult olen” on aktsepteeritav, kui käsitleme "mõtlemist” kui sotsiaalset osalust. “Osalen, järelikult olen” on tõenäoliselt inimeksistentse enamkirjeldav kui Descartes'i vormel.”

1.1.5. Rituaali narratiivsus – erinevaid Durkheimi tõlgendusvõimalusi

Analüüsides Durkheimi teooria tähendust käesolevas töös püstitatud probleemi suhtes pean oluliseks esile tõsta küsimust, millisel määral on rituaali sotsiaalse funktsiooni tagamise seisukohalt oluline rituaalis esitatava sakraalsuse narratiivne side sotsiaalse

reaalsusega - kas primaarne on uskumus (narratiiv, tähendus) või rituaali tegevuslik aspekt? Eeldades, et rituaali funktsioon on tugevdada sotsiaalse grupi ühtsustunnet, võib küsida, kas selle tulemuse saavutamisel on olulisemad rituaalile aluseks olevad uskumused või on olulisem ühine rituaalis osalemine. Kui Robertson Smith'il oli rituaali primaarsus uskumuse ees selgelt sõnastatud, siis Durkheimi teooria ja seda analüüsivate uurijate järeldused pakuvad mõlemad selles küsimuses üsnagi vastandlikke tõlgendamisvõimalusi.

Tegevuse primaarsuse idee (uskumuse ees) rõhutab rituaalis kogetava koostegemise tähtsust sotsiaalse grupi konsensuse kujundamisel, grupiidentiteedi formeerumisel ja säilitamisel ning toob esile rituaali afektiivse mõju, millele Durkheim (1968b: 218-219) viitab, rääkides rituaalis osalejaid valdavast „kollektiivsest pulbitsusest”. Rituaalse tegevuse primaarsuse ideed Durkheimi teoorias võib kokku võtta väitega, et ühiskonnaelu mõistmisel pole oluline teada, mida täpselt kummardatakse, oluline on see, kuivõrd intensiivselt seda tehakse ning kes selles sakraalses tegevuses osalevad. Selline Durkheimi tõlgendus lähtub tema sakraalsusedefinitsioonist ning tema religioonikäsitluse keskseimast vaatepunktist, mille kohaselt religioon on ennekõike seletatav sotsiaalse nähtusena, oma sotsiaalse funktsiooni kaudu. Võib öelda, et see vaatepunkt on iseenesest küllaltki radikaalne ja erinev enamikest kuni 20 saj. viimaste kümnenditeni domineerinud rituaalteooriatest, mis nägid rituaalis ka mingit kultuurilist jutustust, mis (erinevatel autoritel erineval moel) on kindlasti kuidagi ühiskondliku reaalsusega seotud.

Rituaalse tegevuse primaarsust rõhutavaid argumente Durkheimi religioonikäsitluses leiab näiteks Anthony Giddens, esitades näite uskumuste sekundaarsusest rituaalis osalemise kõrval. Giddens väidab, et mõnedki regulaarsed kirikuskäijad võivad olla üsna skeptilised nende tulemuste suhtes, mida mingid teatud riitused peaksid esile kutsuma, ent jätkavad sellegipoolest nende riituste järgimist, tundes end kaasahaaratuna „kollektiivsest moraalikindlustamise protsessist” (Giddens 1978: 95).

Giddens leiab Durkheimile toetudes, et rituaalid on funktsionaalselt teineteisega samaväärsed ning on suhteliselt väheoluline, mis riitusega selle läbiviimise formaalse eesmärgi mõttes tegemist on: „Tähtis on see, mida rituaal teeb: ning kõigil rituaalidel on üks peamine funktsioon, grupi solidaarsuse edendamine. Nii ristsete kui pulma tarvis võib kasutada üsna samasuguseid riituseid.” (Giddens 1978: 95)

Rituaali kui tegevuse primaarsust Durkheimil toonitab ka David Kertzer, kes märgib kriitiliselt, et enamlevinud interpretatsiooni kohaselt samastab Durkheim oma rituaalikäsitluses solidaarsuse ja väärtuskonsensuse, mistõttu jääb tabamata, et "...Durkheimi geniaalsus seisneb äratundmises, et rituaal ei nõua solidaarsuse tekitamiseks uskumuste jagamist. Solidaarsust tekitavad inimesed koos tegutsedes, mitte mõeldes." (Kertzer 1988: 76) Rituaal tugevdab ühtekuuluvust, ent ei tee seda läbi kultuuriliselt olulisi väärtusi kajastava narratiivi.

Küsimus rituaalisümbolite tähenduse üle lähtub kultuurilise dimensiooni tähtsustamisest.¹⁴ Durkheim aga vaatleb religiooni ja rituaali sotsiaalset dimensiooni, nende funktsiooni kogukonda liita. Nii esitab Durkheim küll näite sellest, kuidas tootem sümboliseerib klanni, ent see seos jääb abstraktseks. Durkheim peab isegi oluliseks väita, et tootemile aluseks oleval loomal või taimel ei ole mingit sisemist väärtust, mis teda klanniga liidaks (Durkheim 1968b: 205).

Samas on Durkheimi rituaalteoorias võimalik näha ka rituaali narratiivsuse kontseptsiooniga sobivaid seisukohti. Kui eeldada, et rituaali funktsioon on tugevdada sotsiaalse grupi ühtsust, siis on narratiivsuse perspektiivist Durkheimi tõlgendades olulisim rituaalis grupiliikmete vahel jagatava sakraalse sisuline tähendus. Erinevates ühiskondades peetakse sakraalseks erinevaid asju ning need sümboliseerivad konkreetse ühiskonna jaoks olulisi väärtuseid, rituaal on aga tegevus, milles kinnitatakse neid väärtuseid ning nende jagatust, kogukonna moraalset ühtsust. Sellest vaatenurgast on solidaarsuse kinnitamisel oluline rituaalis sakraalsena esitatavate ideede jagamine, mis on täiesti vastupidine järeldus võrreldes eelpool Giddensi ja Kertzeri poolt kirjeldatud seisukohtadega.

Rituaali narratiivsusele orienteeritud Durkheimi tõlgenduse leiab näiteks Mark Cladiselt, kes rõhutatult seostab religioossuse grupi moraalset ühtsusega: "Mis on religioon? Mis on sakraalne? Need on määravad (see tähendab, sotsiaalselt juurdunud) mõisted ja ideaalid, mis kujundavad taju ja seetõttu ka elu moraalses universumis" (Cladis 1992: 81). Kui Goody leidis, et Durkheimi religioonikäsitlus keskendub tegevusele, tseremooniale, siis Cladis seostab rituaalis esitletava moraalset ühtsuse sotsiaalses grupis jagatud ideaalidega. Cladis rõhutab Durkheimi selliseid kontseptsioone nagu: „Moraalne

¹⁴ Eelkõige püstitub see küsimus selliste autorite nagu Turner või Geertz töödes. Turneril peatun tagapool põhjalikumalt, Clifford Geertzilt vt. „Religioon kui kultuurisüsteem” (*Akadeemia* 1990, 2: 2301-2329. Tlk. Triinu Pakk)

autoriteet, mida omavad „religioossed” ideaalid ning moraalne ühtsus, mida „religioossed” tegevused kindlustavad...” (Cladis 1992: 83). Seega seostab Cladis rituaalis esitletava moraalse ühtsuse sotsiaalses grupis jagatud ideaalidega ning tema tõlgendus asetaks Durkheimi narratiivsusel põhinevate rituaaliteooriate sekka.

Durkheimi rituaalikäsitlusest võib esile tuua erinevaid aspekte, mis võimaldavad hilisematel uurijatel edasi arendada nii rituaali narratiivsuse (grupi poolt jagatud ideed sakraalsest) kui ühise tegevuse aspekti. Rituaali legitiimsuse hüpoteesi kohta tuletatavad järeldused on otseselt sõltuvuses sellest, kas pidada primaarseks rituaali uskumuslikku või tegevuslikku aspekti. Esimesel juhul leiab hüpotees kinnitust ning saame asuda uurima sakraalseks peetava sisulist seost sotsiaalsete faktidega. Kui aga pidada oluliseks vaid rituaali tegevuslikku aspekti, siis langeb ära rituaalis manifesteeritavate väärtuste tuvastamise vajadus – kokkukuuluvuse tunde saavutamisel on oluline ühine arusaam sakraalsest, ükskõik milline see arusaam ka poleks.

Leian, et rituaali kui narratiivi analüüsiks “Usuelu algvormid” siiski oluliselt tuge ei paku, kuna rituaalis esitatava sakraalse materjali sisuline seos sotsiaalse struktuuriga ei ole siin selgelt väljendatud. Samas aga ei käsitle Durkheim rituaali ka kaugeltki mitte tähenduseta, nii nagu seda teevad mõned edaspidistes peatükkides käsitlemist leidvad viimaste kümnendite autorid (Staal, Humphrey ja Laidlaw). Rituaal on Durkheimil vägagi tähenduslik, kuna selle edukus eeldab sarnast arusaamist sakraalsest ja selle väljendamisest, samas rituaal ühtlasi ka taastoodab seda ühist arusaamist. Ent kuna Durkheim ei tegele küsimusega, miks just mingi konkreetne asi või nähtus on sakraalne, siis ei selgu ka, kas sakraalsusel peaks sotsiaalse struktuuriga mingi sisuline vastavus olema, kas sakraalsuse narratiiv peaks kuidagi ühiskonnaelule viitama. Võime funktsionalistlikult nentida, et rituaal kui ühine tegevus toimib, ent ei suuda leida sisulist sidet rituaalis esitletava sakraalsuse ning sotsiaalse struktuuri vahel. Durkheimist tulenevalt võib seega väita, et rituaalis osalemine väljendab sotsiaalset konsensust ning kinnitab ka rituaali sotsiaalset legitiimsust. Rituaali legitiimsuse eelduseks pole rituaali narratiivi tähenduslikud küsimused vaid rituaalis osalejate konsensus selle narratiivi väljendamise suhtes - ühine arusaam sakraalsest ning eelkõige sellest, kuidas seda väljendada.

1.2. Van Gennep: siirderiituse mudel

1.2.1. „Les rites de passage”

Olulise tõuke 20. saj. rituaalteooria kujunemisele on andnud Arnold van Gennepi käsitus üleminekurituaalidest. Van Gennepi uurimustöö “*Les rites de passage*” oli Prantsusmaal ilmunud juba 1909 a., ent tema mõju sotsiaal- ja kultuuriantropoloogiale kasvas märgatavalt pärast tõlke ilmumist inglise keeles (1960).

Van Gennep seostab siirderiituste esinemise sakraalse sfääri tähtsusega ühiskonnas ning leiab, et modernse ühiskonnaga võrreldes hõlmab traditsioonilistes ühiskondades (või siis, van Gennepi terminoloogias, ‘semitsiviliseeritud ühiskondades’) sakraalsus suurema ulatuse inimese elus¹⁵.

Van Gennep leiab, et ühiskonnad koosnevad erinevatest sotsiaalsetest gruppidest ning traditsioonilistes ühiskondades on nendevahelised piirid rohkem aktsenteeritud kui modernsetes. Modernses ühiskonnas on ainus selge erinevus jäänud religioossesse ja sekulaarsesse maailma kuuluvate gruppide vahele. Nii on näiteks talupojast linnatööliseks saamisel või möldri abilisest möldriks tõusmisel vajalik vastavus üksnes teatud majanduslikele või intellektuaalsetele tingimustele, samas kui koguduse liikmest preestriks saamine eeldab juba märksa spetsiifilisemat tseremooniat, kuna siin puututakse kokku profaanse ja sakraalse maailma erinevusega. (van Gennep, 1965: 1) Van Gennep toob näiteid erinevat tüüpi sotsiaalsetest gruppidest “semitsiviliseeritud” ühiskondades, kirjeldades näiteks Austraalia aborigeenide hõimudevahelisi tootemi kaudu seotud klanne, mille liikmed “...vaatavad teineteist kui venda samal põhjusel nagu teevad seda roomakatoliku preestrid, olenemata sellest, millisel maal nad elavad” (van Gennep, 1965: 2). Samuti peab van Gennep modernse ühiskonnaga võrreldes traditsioonilistes ühiskondades rangemalt määratuks perekonda kuulumist, sugudevahelise erinevuse rõhutamist majanduses, poliitikas ja maagilis-religioosses vallas ning tähtsustab traditsioonilistes ühiskondades toimivate vanusel põhinevate gruppide rolli (samam).

Traditsioonilises ühiskonnas on nende gruppide piirid selgelt paigas ning ühest grupist teise liikumine on võimalik üksnes üleminekurituaaliga. Inimese elu võib aga igas ühiskonnas käsitleda kui jada üleminekuuid ühest eagrupist teise, ühest ametist teise jne. Traditsioonilistes ühiskondades toob iga muutus inimese elus kaasa liikumise sakraalse ja

¹⁵ Siin võib näha paralleeli ka Durkheimiga, kes leiab, et primitiivses ühiskonnas hõlmab religioossus kõik ühiskondlikud sfäärid (Durkheim 1893).

profaanse vahel ning see liikumine peab olema rituaalidega reguleeritud ja kontrollitud, nii et ühiskond kui tervik ei kannataks. (van Gennep, 1965: 2-3) Siirderiitus on seega protsess, mis võimaldab ületada profaanse-sakraalse piiri ning asuda teise sotsiaalsesse gruppi.

Sarnasest funktsioonist tulenevalt on erinevatel siirderiitustel täheldatavad sarnased tunnused – van Gennepi peamine tunnus tänapäeva sotsiaal- ja kultuuriantropoloogia rituaaliuuringutes seisnebki just sellele sarnasusele ühtse skeemi esitamises. Nimelt leiab van Gennep, et siirderiitustes võib omakorda eristada kolme tüüpi riituseid: eraldumisriitused, üleminekuriitused ning inkorporeerivad riitused. Sünonüümina kasutab van Gennep ka jaotust ‘preliminaalsed – liminaalsed – postliminaalsed’ riitused.¹⁶ Nimetatud riituseid võib käsitleda ühe üleminekurituaali faasidena, ent van Gennep peab oluliseks lisada, et need “...alamkategoriad pole kõigil rahvastel või igas tseremooniavormis samas ulatuses arenenud. Eraldumiriitused on olulised matusetseremooniatel, inkorporeerivad riitused pulmades. Siirderiitused võivad mängida olulist osa näiteks raseduse, kihluse ning initsiatsiooni juures.” (van Gennep, 1965: 10-11)

Van Gennep peab ka oluliseks märkida, et mitte kõik sünni-, pulma jmt. riitused pole üksnes siirderiitused, neil võib olla ka muid eesmärke: “Pulmatseremooniad sisaldavad viljakusriituseid; sünnitseremooniad sisaldavad kaitse- ja ennustamisriituseid; matused tõrjeriituseid; initsiatsioonid lepitamisrituaale; ordineerimised riituseid jumalusega lähendamiseks” (van Gennep 1965: 11-12).

Van Gennepi pakutud siirderiituseid iseloomustav universaalne muster on üsna lakooniline ning kirjeldab eelkõige põhiprintsiipe. Konkreetsete rituaalide analüüsimisel tuleb arvestada mitmekesiste kombinatsioonidega. Näiteks on kihlus vaadeldav üleminekufaasina nooruki- ning täiskasvanuea vahel, samas aga on see ka üksjagu eristuv sotsiaalne staatus, kuhu sisenemise ning väljumisega kaasnevad omakorda vastavad üleminekuriitused (van Gennep 1965: 11).

Nicole Belmont (1979: 64-65) leiab, et van Gennepi juures on jäänud vähemärgatuks tähelepanu, mis ta osutas üleminekurituaali keskmisele staadiumile. Tänapäevalgi seostatakse selle teema esiletõstmist eelkõige V. Turneriga. Oma uurimustöö viimases peatükis olulisemaid seisukohti korrates rõhutab aga van Gennep fakti,

¹⁶ ‘Liminaalne’ tuleneb sõnast *limen* (lad. k.) – ‘lävepakk’

„...mille üldisust ei tundu keegi seni olevat märganud – üleminekuperioodide olemasolu, mis vahel saavutavad teatud autonoomia. Näiteid neist võib näha noviitsiseisuses ning kihluses. Just see siirdekontseptsioon pakub meile orientiiri mõistmaks abielule eelnevate rituaalide keerulisust ja korda.” (van Gennep 1965: 192)

1.2.2. Sakraalsus, religioon ja maagia

Üleminekuriituste skeemi ning liminaalse faasi riituste tähtsust selgitab ka van Gennepi väga dünaamiline sakraalsusekäsitlus. Sakraalsus on suhteline, mitte absoluutne omadus ning sõltub situatsioonist. Van Gennep toob selliseid näiteid:

Kodus, oma hõimus olles, elab inimene sekulaarses ilmas; ta liigub sakraalsesse ilma, kui ta läheb reisile ning leiab end võõraste laagri kõrval. [...] Iga naine, ehkki sünnipäraselt ebapuhas, on kõigile täiskasvanud meestele sakraalne; kui ta on rase, muutub ta sakraalseks ka kõigile teistele hõimu naistele, välja arvatud lähisugulased; [...] Puhastusrituaali läbimise järel võib aga äsjasünnitanud naine ühiskonda naasta ... (van Gennep 1965: 12)

Võib näha, et van Gennep kasutab ‘sakraalse’ mõistet väljendamaks erilist suhet teistsugusesse gruppi. Suhtelisust rõhutab sõltuvus positsioonist: inimene peab oma elu jooksul liituma erinevate sotsiaalsete gruppidega, mistõttu ta leiab end olukordadest, kus eilne profaansus on homme sakraalne ning siirderiituste ülesandeks on tagada, et sellised sakraalse-profaanse vahel liikumised ei kahjustaks indiviidi ega ühiskonda (van Gennep, 1965: 13).¹⁷ Sakraalse-profaanse suhtelisuse ja dünaamilisuse kirjeldamisel kasutab van Gennep väljendit „sakraalsuse pöörlemine” (*le pivotement de la notion de sacré*). Terence Turner (1977: 53) leiab, et see sakraalsuse pöörlevuse printsiip on eeskätt oluline just liminaalse faasi rituaalides. Liminaalse faasi rituaalides ollakse tavamaailmast eraldatud, argine muutub sakraalseks ning seega ka keelatuks.

Van Gennep pöörab maagia ja religiooni mõistete defineerimisele eraldi tähelepanu. Religiooni käsitleb ta kui teooriat, milles on eristatavad kaks tüüpi: esiteks dünamistlik tüüp - van Gennep paigutab siia alla *mana*, impersonaalse teooria. Teine tüüp on animistlik, personalistlik teooria, mille alla kuuluvad totemism, spiritism, polüdemonism ning teism, koos vahepealsete staadiumitega. Maagia on religiooni praktiseerimise tehnika – tseremooniad, riitused, teenistused. Omadussõna ‘maagilis-religioosne’ kasutades lähtub van Gennep sellest, et need aspektid toimivad koos: „teooriast saab ilma praktikata metafüüsika ning praktikast saab teadus, kui ta toetub teistsugusele teooriale”. (van

¹⁷ Van Gennepi mõistekasutust jälgides võib näha, et ta kasutab „sekulaarset” ja „profaanset” sünonüümina, mõlemad vastanduvad „sakraalsusele”. „Religioosse” ja „sakraalse” defineerib aga erinevalt, nii nagu ka siintoodud refereeringute põhjal võib näha.

Gennepe, 1965: 13) Religiooni ja maagia koostoimimise idee on uudne, eristudes 19.saj lõpus – 20.saj alguses domineerivatest käsitlustest, milles on levinud maagia, religiooni ja teaduse defineerimine eraldiseisvate nähtustena (Zumwalt, 1988: 23)¹⁸.

Van Gennep formuleerib siirderiituste üldise mudeli, kirjeldab sellele iseloomulikke tunnuseid, toob välja ka kesksele, üleminekufaasile iseloomulikke jooni ning kirjeldab mõnede sotsiaalsete situatsioonide ning neile vastavate rituaalivormide sarnasust (eraldumisriitused matustel, inkorporeerivad riitused pulmas jne.), ent ei selgita, mis on siirderiituste mudeli universaalsuse põhjus, miks see mudel kehtib. Ka Terence Turner märgib, et kuigi van Gennepi mudeli üldist adekvaatsust üleminekurituaalide kirjeldamisel on mitmete uurimustega kinnitatud, on jäänud selle teoreetilised alused suures osas lahtiseks.¹⁹ Miks peaks kehtima sarnasus, ikooniline suhe rituaalide ülesehituse ja nende rituaalide kaudu vahendatavate üleminekute vahel? Miks peaksime valima nende üleminekute analüüsil fookusesse just kolmikjaotuse eraldumine-siire-inkorporeerimine? Ning miks on üleminekute puhul keskmise faasi rituaalid nii eripärased? (T. Turner 1977: 53-54) Sarnaseid rituaale võib van Gennep küll lõputult kirjeldada, ent need kirjeldused ja paralleelid ei vii lähemale üleminekurituaali struktuurile sotsiaalse seletuse leidmisele.

Van Gennepi meetod ilmselgelt ei rahulda sotsiaalanthropoloogia uurimishuve. Kui van Gennep ise on oma metodoloogilises traditsioonis Frazeri järgija, siis ingliskeelsele sotsiaalanthropoloogiale saab paraku lähedasemaks durkheimlik traditsioon, kus rituaali puhul on esikohal küsimus selle sotsiaalsest funktsioonist.

1.2.3. „Les rites de passage” rituaali legitiimsuse fookuses

Millised oleksid rituaali legitiimsust määratlevad aspektid van Gennepi siirderituaalteoorias lähtudes? Arvestades ülalkirjedatud van Gennepi uurimustöö teemat, tuleb piiritleda legitiimsuse küsimus üleminekurituaalidega. Van Gennep mainib

¹⁸ Oma uurimustöös van Gennep’ist võrdleb Rosemary Lévy Zumwalt (1988: 23) van Gennepi religiooni- ja maagiakäsitlust Malinowski ja Durkheimiga, ent religiooni ning maagia erinevust rõhutab ka n. Frazer (1994: 46-55). Eesti keeles kajastab maagiateemalise arutelu problemaatikat n. Toomas Grossi (1997) artikkel „Enne ja pärast Frazerit”.

¹⁹ T. Turner märgib erandiks Victor Turneri, kes selleks ajaks (T. Turneri artikkel ilmus 1977, selle aluseks olev ettekanne toimus 1974) oli siirderiituste teemal juba mitmeid olulisi töid avaldanud, n. „*The Forest of Symbols*” (1970 [1967]) ning „*The Ritual Process*” (1969). (V. Turneri käsitlustest tuleb põhjalikumalt juttu ülejäärmises peatükis.)

lühidalt ka teisi rituaalitüüpe, ent keskendub nii näidetes kui analüüsis siiski üleminekuriitustele. Seega: millised aspektid määratlevad üleminekurituaali legitiimsuse?

Rituaali ja sotsiaalse struktuuri suhte Van Gennepi töös võib kokku võtta järgnevalt: ühiskonnad koosnevad sotsiaalsetest gruppidest, mille vahelised piirid on rohkem või vähem aktsenteeritud. Sakraalsus toimib sotsiaalsete gruppide vaheliste piiride rõhutajana. Traditsioonilises ühiskonnas on piirid tähtsamad, modernses vähemtähtsad, millest võib teha kaks järeldust: a) kuna piirid on tähtsamad, on seetõttu ka traditsioonilises ühiskonnas sakraalsuse osakaal suurem, või b) kuna traditsioonilises ühiskonnas on sakraalsuse osakaal suurem, on seal ka piirid sotsiaalsete gruppide vahel sakraalsemad ning seega enam aktsenteeritud. „*Les Rites de Passage*” ei anna põhjust üht neist järeldustest teisele eelistada, ent käesolevas töös püstitatud legitiimsuse hüpoteesi seisukohast polegi see konkreetne põhjuslikkuse küsimus väga oluline. Tähtis on, et siirderituaal esineb seal, kus piirid on aktsenteeritud ja seega ka sakraalsed. Van Gennepi sakraalsusekäsitlust võib tõlgendada ka funktsionalistlikuna: sakraalsuse ja siirderiituste funktsiooniks on tagada sotsiaalsete gruppide vaheliste piiride säilitamise abil ühiskondliku struktuuri toimimine (vt. van Gennep, 1965: 3).

Seega on van Gennepi „*Les Rites de Passage*’st” lähtudes olulised vaid selle piiri ületamisega seotud rituaalid ning „...ainus selgelt piiritletud sotsiaalne eristatus modernses ühiskonnas on see, mis tõmbab erinevuse sekulaarse ja religioosse maailma vahele – profaanse ja sakraalse vahele” (van Gennep, 1965: 1). Rituaali legitiimsuse küsimusest lähtuvalt võib järeldada, et modernses ühiskonnas pole rituaali legitiimsuse probleem aktuaalne, kuna piirid eagruppide, ametite, geograafia ning ka sugude vahel pole sel määral aktsenteeritud, et nende ületamiseks intensiivseid rituaale vaja oleks. Üleminekurituaali legitiimsus eeldab sakraalsuse-profaansuse eristatust, vastasel juhul on rituaal tarbetu.

1.3. Rituaalikäsitlused Briti struktuurfunktsionalismis

Kui Durkheimi ja van Gennepi tööde etnograafiliseks aluseks on Austraalia aborigeenid, siis Briti sotsiaalanthropoloogias 40-50-ndatel ilmunud uurimustele on iseloomulik keskendumine koloniaalpiirkondadele Aafrikas.²⁰ Välitööpiirkond mõjutas

²⁰ Nii võib olulisimatena välja tuua näiteks Evans-Pritchardil (1989 [1937], 1969 [1940]) töid Sudaanis, Audrey Richardsil (1995 [1956]) bembadest Zambias, Meyer Fortesil (1969 [1945]) tallensidest Ghanas, Monica Wilsonil (1970a [1959], 1970b [1957]) nyakyusadest Lõuna-Aafrikas, John Middletonil (1960,

olulisel määral ka Briti sotsiaalanthropoloogia uurimisprobleeme, sobides hästi struktuurfunktsionalistliku lähenemisega, kus keskseks teemaks olid sugulussüsteemi mõju poliitilistele struktuuridele²¹ ning nõiduse²² ja religioonisüsteemi sotsiaalne funktsioon²³.

1930-ndatest kuni sajandi keskpaigani Briti struktuurfunktsionalismi keskseim figuur Alfred Reginald Radcliffe-Brown suuresti jätkab Durkheimi religioonikäsitlust, nähes rituaali ning sotsiaalse struktuuri vahel otsest seost ning rõhutades rituaali primaarsust uskumuse ees: „...püüdmaks mõista religiooni, peame esmalt pöörama oma tähelepanu pigem riitustele, kui uskumustele” (Radcliffe-Brown 1965: 155 [1952]). Rituaali uurimist tähtsustades tsiteerib Radcliffe-Brown põhjalikult ka Robertson Smith’i ja peab Fustel de Coulanges’i tsitaati kommenteerides oluliseks öelda, et antiikses Kreekas ja Roomas moodustus ühiskondlik süsteem religiooni ning teiste sotsiaalsete institutsioonide vastastikusel sõltuvuses. „Nagu ütleb de Coulanges, ei saa me antiikühiskonna sotsiaalseid, juriidilisi ja poliitilisi institutsioone mõista, arvestamata religiooniga” (samas: 163).

Durkheimlik on ka Radcliffe-Browni idee rituaali sotsiaalsest funktsioonist. Radcliffe-Brown leiab, et korrapärase ühiskonnaaelu toimimiseks on vajalik, et ühiskonnaliikmeid valdaksid teatud kindlad emotsionaalsed hoiakud (*sentiments*), mis juhivad nende käitumist teiste ühiskonnaliikmete suhtes. Niisugused hoiakud leiavad väljendamisrituaalides, mistõttu võib rituaalide sotsiaalset funktsiooni näha ühiskonna ülesehituse seisukohast määravate emotsionaalsete hoiakute reguleerimises, säilitamises, ja edasikandmises. Religiooni käsitleb Radcliffe-Brown kui meist väljaspool asuvast vaimsest või moraalsest jõust sõltuvuse väljendust. (1965: 157)

1977) luguradest Ugandas, ning veel paljudel tuntud antropoloogidel mitmel pool mujal Aafrikas (vt. ka Kuper 1996). Lõuna-Aafrikas sündinud Gluckmani esimesed uurimused keskenduvad suuludele (1987 [1940]; 1979 [1958]), Põhja-Rhodeesias Rhodes-Livingstone’i Instituudis töötades aga ka Kesk-Aafrika ühiskondadele (n. 1971 [1950]). Manchesteri Ülikoolis antropoloogia osakonda juhtides säilitas Gluckman tihedad sidemed instituudiga ning seetõttu ongi mitmed koolkonna tuntumad uurijad – Barnes, Cunnison, Epstein, Marwick, van Velsen, Watson ning muidugi ka Turner oma välitööd teinud Kesk-Aafrikas (Kuper 1996: 137-147).

²¹ Kuper (1996: 130) peab sellele uurimistele suundanäitavaks baastekstiks Fortes’i ja Evans-Pritchard’i toimetatud kogumikku „*African Political Systems*” (1987 [1940]).

²² Nõiduse käsitlused lähtuvad suuresti Evans-Pritchardist (1989 [1937]), kes seletas funktsionalistlikult nõidust kui õnnetuse sotsiaalselt aktsepteeritavat põhjust (vt. ka Kuper 1996: 131).

²³ Religioonisüsteemide uuringute võtmetekstiks peab Kuper (1996: 132) Radcliffe-Browni esseed „*Religion and Society*” (1965 [1952], 8.ptk.) ning Evans-Pritchard’i töid Nueri religioonist (1956). Kummagi klassiku mõju on selgelt tunda ka Gluckmani rituaalianalüüsi juures.

Ka Monica Wilson lähtub Radcliffe-Browni vaatepunktist, tähtsustades rituaalide omadust tekitada osalejates tundeid ja emotsionaalseid hoiakuid. Ühiskonna eksistents sõltub selliste tunnete olemasolust. Wilson leiab sellele teooriale kinnitust nyakyusa rituaalidest. Näiteks tekitab nyakyusa matuserituaal ühelt poolt osalejates hirmu ja õudu ning samas pakub ka võimaluse nende tunnete leevendamiseks. Sugulased ja naabrid aitavad leinajal tema kurbust jagada ning sellest üle saada. Wilson leiab, et see rituaal väljendab sõltuvust jumalatest, esivanematest ning seega sugulastest ning kuivõrd hõimuühiskonnas toetub sotsiaalne organiseerumine peamiselt sugulusele, siis väljendab ja tugevdab selline rituaal kuuluvust ühiskonda. (Wilson 1954)

Briti struktuurfunktsionalistide töödes rituaalide analüüsil domineerinud lähenemisviisidest esitab kokkuvõtliku ülevaate Audrey Richards (1995) oma uurimuses bamba tüdrukute initsiatsiooniriitusest. Asudes funktsionalistlikul lähteasendil usub Richards, et rituaali taga on alati mingi eesmärk ning antropoloogi ülesanne on see välja selgitada. Kõigepealt eristab ta rituaali kohta väljendatud eesmärgid (*expressed purposes*) ja tuletatud eesmärgid (*deduced purposes*). Rituaalis toimuva tähenduse kohta võib selles osalejatel olla erinevaid arvamusi – väljendatud eesmärgid. Osalejate endi poolt väljendatu kõrval peab antropoloog olema võimeline ka ise rituaali eesmärgid tuletama, jälgides näiteks inimeste emotsionaalseid reaktsioone – huvitatust, pinget või igavust, erinevaid rituaale võrreldes, vaadeldes, millised rituaalieleemendid on kultuurilistele muutustele vastupidavamad jne. Just need – osalejatele endile sageli teadvustamata eesmärgid on funktsionalistliku analüüsi keskmes. (Richards 1995: 115-116)

Kõige laialdasemalt tunnustatud on Richardsi arvates lähenemisviis, mille kohaselt rituaal väljendab, tugevdab ning õpetab hõimu norme. Sellest lähtuvad uurijad püüavad leida rituaalis käitumisharjumuste ning kogukondlike väärtuste väljendust. Samas märgib Richards, et pole tuvastatud mingit selget seaduspära hõimu väärtussüsteemi väljendumises rituaalis ning pole teada, miks mõningaid kogu hõimu poolt jagatud põhiväärtuseid rituaalis väljendatakse ning teisi mitte. (Richards 1995: 117) Lähenemisviis rituaalile kui hõimu väärtuste väljendajale on sarnane ka ülaltoodud Radcliffe-Browni ideega ühiskonnaeluks vajalike emotsionaalsete hoiakute jagamisest (samas: 116).

Durkheimi rituaalikäsitlusega on lähedane aga seisukoht, mille kohaselt rituaalid eksisteerivad grupi sotsiaalse ühtsuse edendamiseks. Siiski märgib Richards (1995: 118),

et sellises funktsioonis võib rituaal toimida ka näiteks klanni või sugulusliini alusel sotsiaalseid gruppe eristades.

Kolmanda lähenemisviisina esitab Richards suundumuse tõlgendada rituaali kui sotsiaalsete pingete, aga ka sotsiaalse harmoonia sümbolilist väljendamist. Selline lähenemine on otseselt mõjutatud psühhoanalüütilistest teooriatest ning leiab, et „...religioosne rituaal pakub sümbolilist lahendust mingitele konkreetsetele emotsioonidele, mis on kas universaalsed või siis omased antud sotsiaalsele süsteemile” (Richards 1995: 118).

Neljandaks kirjeldab Richards teooriaid, mis keskenduvad rituaalidele, kus sotsiaalseid norme dramaatiliselt eiratakse või isegi tagurpidi pööratakse. Olulisimate näidetena toob ta välja Gregory Batesoni (1976 [1936]) uurimuse iatmulide *naveni*²⁴ rituaalist ning Gluckmani tõlgenduse suulude vihma- ja viljakusriitusest. Richards viib need näited ühe nimetaja alla, väites, et sellised lähenemised esitavad teooria, mille kohaselt on rituaalis võimalik välja elada argises elus allasurutud vaenu ja protesti.²⁵ (Richards 1995: 118-119)

Viiendat rituaalianalüüsi perspektiivi iseloomustab pragmaatilisus - otsida rituaalist praktilisi eemärke, mida osalejad ise üljuhul ei teadvusta. Sellise lähenemiviisi esindajana nimetab Richards näiteks Malinowskit, kes leiab, et Trobriandi saartel võib põllupidamisega seotud rituaale seostada kogukonna vajadusega oma põllutöid tulemuslikult organiseerida ja ajastada. (Richards 1995: 119, vt. ka Malinowski 1965: 102-112)

Samas on pragmaatilisuse idee omane kõigile nimetatud lähenemisviisidele, kuna kõik lähtuvad eeldusest, et rituaal täidab mingit funktsiooni – kas siis indiviidi, ühiskonna kui terviku või mingite sotsiaalsete gruppide jaoks (Richards 1995: 120).

1.4. Konflikti funktsioon – Gluckmani ühiskonnakäsitlest

Sarnaselt Durkheimile ning Radcliffe-Brownile otsib ka Gluckman rituaali sotsiaalset funktsiooni, rõhutab aga eriti, et sotsiaalne struktuur ei koosne mitte üksnes harmooniliselt üksteist täiendavatest ja sünergias toimivatest elementidest. Väärtused, tavad, erinevad

²⁴ *Naven* – transvestismi elementidega rituaal iatmulidel Paapua-Uus Guinea kirdeosas. Vt.ka *naven*'i kaasaegset käsitlest: Houseman ja Severi, 1998.

²⁵ Richards lähtub Gluckmani 1935. aastal ilmunud artiklist, Gluckmani hilisemate samal teemal esitatud kommentaaride põhjal võib sellises üldistuses siiski kahelda. Nimelt rõhutab Gluckman (1966 [1956]: 116), et rituaalis toimuv sotsiaalsete normide pahupidipööramine ei ole mitte igapäevaelus allasurutud protesti väljendus vaid pigem hoopis nende normide loomulikkuse rõhutamine.

lojaalsussuhted ja liidud, millel sotsiaalne grupp baseerub, võivad üksteisest erineda ning omavahel võistelda. Rituaali ülesanne on sellises situatsioonis toimida solidaarsuse ja sotsiaalse tasakaalu hoidjana. „Rituaal kasvab välja olukordades, kus kooselavate ühiskonnagruppide vahel on konstitueeritud vastuolu” (Gluckman 1975: 39, [1962]). Rituaalides võidakse pöörata tagurpidi valitsevad sotsiaalsed suhted – igapäevaelus rõhutatud saavad rituaali läbiviimise ajaks sümbolsest domineerivaks, võimalolijad peavad aga taanduma. Selline konfliktiperspektiiv on Gluckmani ühiskonnakäsitlusele iseloomulik tunnus (vt. nt. Gluckman 1979) ning teistelegi Manchesteri koolkonna autoritele omane (nt. Turner 1996).

Siiski leiab Kuper (1996: 140), et Gluckman sai oma teooria väljaarendamisel inspiratsiooni ka Radcliffe-Browni ning eriti Evans-Pritchardi töödest, kus esineb idee segmenteerunud sugulusliinisüsteemides sisalduvatest vastuoludest. Gluckman (1975: 38-39) kinnitab ka ise, et sotsiaalsete gruppide vahelisele konfliktile on tähelepanu pööranud juba Radcliffe-Brown (1964 [1922]) oma analüüsis Andamani saarte ühiskonnast. Seega ei saa Gluckmani ja struktuurfunktsionalistlikku koolkonda otseselt vastandada. Gluckman suunas oma tähelepanu ühiskondlikes suhetes sisalduvatele konfliktidele, ent käsitles neid sellegipoolest funktsionalistlikult (erinevalt näiteks marksistlikust konfliktiteooriast).

Oma teooria mõjutajatena peab Gluckman (1975: 38-39) vajalikuks esile tõsta Fortes'i ja Evans-Pritchardi sissejuhatavat artiklit kogumikus „*African Political Systems*” (vt. Fortes, Evans-Pritchard (Eds.), 1987 [1940]), mis on üks esimesi olulisemaid töid, kus käsitleti rituaali ja müstilisust konfliktilahendaja funktsioonis ning põhjendati poliitilise võimu vajadust müstiliste atribuutide järele. Gluckman (1975: 39) tutvustab veel mitmeid 40-50ndatel ilmunud ja nüüdseks antropoloogia klassikasse kuuluvaid töid, kus olulise teemana kajastub rituaali ja müstilisuse roll sotsiaalsete konfliktide kanaliseerijana: Fortes'i uurimus tallensidest Põhja-Ghanas (vt. Fortes 1969 [1945]), Gluckmani enda õpilase Turneri (1996 [1957]) esimene monograafia ndembudest ning Wilsoni uurimused nyakyusa rituaalidest (1970a [1959], 1970b [1957]). Seega on Gluckmani vastuhakurituaalide teooria võetav kui teoreetiline edasiarendus ühes tema kaasaja domineerivas uurimissuunas. Näitena struktuurfunktsionalistliku käsitluse mõjust Gluckmani teooriale toon siinkohal lühikokkuvõtte Evans-Pritchardi esseest Shilluki kuningavõimust Sudaanis (1962, 4. ptk. [1948]).

1.4.1. „*The king must be killed to save the kingship*”

Shillukitel on sugulusliinide alusel organiseeritud ühiskond, kus administratiivne võim jaguneb erineva tasandi pealike vahel ning mingit stabiilselt eksisteerivat tsentraliseeritud haldusinstituutsiooni ei ole. Sellegipoolest eksisteerib ühiskonda liitev kuningavõim. Tema legitiimsust tugevdab uskumus, et kuningates elab edasi shillukite muistne juht ja kultuuriheeros Nyikang. Nyikang oli ka shillukite esimene kuningas ning põlvnemise kaudu on järgmised kuningad Nyikangiga seostatavad. Veelgi enam, Nyikang on igas kuningas immanentselt esindatud ning kuningas pole mitte eeskätt keegi konkreetne üksikisik, vaid kuningavõimu ja seega ka Nyikangi kehastaja. Seega on kuningainstituutsioonil nii poliitilise kui ka religioosse liidri ning shillukite moraalsete väärtuste kehastaja roll. Kui kuningas jääb pöduraks, siis võib see kogu rahvale häda põhjustada. Seetõttu tuleb sobimatuks muutunud kuningas tappa, et päästa kuningavõimu: „Kuningas tuleb tappa, et päästa kuningavõim ning ühes sellega kogu Shilluki rahvas” (Evans-Pritchard 1962: 76).²⁶ Rahvast tabavate suuremate õnnetuste korral võib kuninga sobivus samuti kahtluse alla sattuda ning ärgitada teiste troonilepüüdlejate võimupretentsioone. Oluline on rõhutada, et

„...shillukite mässud pole olnud suunatud kuningavõimu vastu. Neid on tehtud säilitamiseks kuningavõimus sisalduvaid väärtuseid, mida usuti olevat nõrgendatud ametis olnud indiviidi poolt. Need ei olnud mitte revolutsioonid vaid mässud kuninga vastu ning kuningavõimu nimel.” (Evans-Pritchard 1962: 83)

Evans-Pritchard teeb järelduse, et sugulusliinidel põhinevates ja tsentraliseeritud haldussüsteemita ühiskondades võtab poliitilise võimu teostamine rituaalse või sümbolilise vormi.

Järgneva Gluckmani rituaalikäsitlesega võrreldes on tähtis, et Evans-Pritchard demonstreerib võimalusi rituaali ja sümbolite kasutamiseks poliitilise võimu legitiimsuse tagamisel segmenteerunud sugulusliinidega ühiskonnas. Kuninga tapmise ja uue kuninga valimisega seotud reeglid tagavad reaktsiooni ühiskonnas toimuvatele muutustele, kui näiteks mõne printsi positsioon mingis piirkonnas muutub nii tugevaks, et ta saab loota toetusele pretendeerimisel troonile. Gluckmani vastuhakurituaali teooria seisukohast olulisim on aga tähelepanek, et mässurituual pole mitte revolutsioon, vaid instituutsiooni võimu tähtsust rõhutav akt.

²⁶ Evans-Pritchard (1962: 76) küll märgib samas, et tal pole õnnestunud leida vettpidavat tõendust selle kohta, nagu oleks mõni kuningas ka tõepoolest sel põhjusel tapetud.

1.4.2. „*Les rites de passage*’i” igavus

Van Gennep lähtus Frazeri traditsioonis etnograafilise materjali demonstreerimisest, tuues hulgaliselt näiteid *rites de passage*’i mudeli universaalsest kehtivusest erinevates kultuurides. Max Gluckman aga väidab kriitiliselt, et van Gennepi mudelil puudub ühiskonnateoreetiline alus, mistõttu jääb ebaselgeks rituaali roll sotsiaalsetes suhetes. Van Gennep küll kirjeldab rituaali tähtsust sakraalsete piiride ületamisel, ent ei põhjenda seda väidet piisavalt. Ta toob näiteid erinevatelt kontinentidelt ja ajastutest, ent näidete küllus ei vii lähemale rituaali mudeli sotsiaalse tähenduse mõistmisel. Gluckmani arvates eeldab rituaalianalüüs süvenemist ühiskonna sotsiaalse ülesehituse põhimõttesse, mis pole aga ilmselgelt van Gennepi eesmärk. (Gluckman 1979; 1975, vt. ka Deflem 1991)

Gluckmani enda lähenemises on rituaal tihedalt põimitud ühiskondlike funktsioonide võrku ning analüüsiv nende funktsioonide kaudu. Neid huvisid silmas pidades on arusaadav, miks ta leiab, et van Gennepi uurimus oleks olnud sotsiaalanthropoloogia jaoks märksa huvipakkuvam, kui ta oleks Frazeri või Tylori eeskujul asemel lähtunud pigem sellisest teemakäsitlest, mis iseloomustab uurijaid nagu De Coulanges, Maine, Engels, Durkheim ning Weber, kuivõrd viimased otsivad ühiskondliku elu elementide vahel seoseid (Gluckman, 1975).

1.4.3. Rituaali definitsioonist

Gluckmani rituaalikäsitus tegeleb küll durkheimlikult küsimusega rituaali sotsiaalsest funktsioonist, ent selle fooniks on traditsioonilisest struktuurfunktsionalismist märksa dünaamilisem ühiskonnakäsitus. Oma 1962. a. ilmunud essees eristab Gluckman kahte üksteisesse sulanduvate piiridega nähtust, millest ühte ta nimetab ‘tseremoonseks’ (*ceremonious*) ning teist ‘rituaaliks’ (*ritual*). Mõlemad on osaks ‘tseremooniaalsest’ (*ceremony, ceremonial*) fenomenist, „...mis hõlmab igasugust kompleksset inimtegevuse vormi, mis pole spetsiifiliselt tehniline või rekreatiivne ning mis hõlmab selliste käitumisviiside kasutamist, mis väljendavad sotsiaalseid suhteid” (Gluckman, 1975: 22). ‘Rituaali’ defineerimisel järgib Gluckman Evans-Pritchardi (1989 [1937]) maagia-käsitlust ning ütleb, et ‘rituaali’ eristab ‘tseremoonsest’ viide müstilisusele: „...mõttemustrid, mis lisavad nähtusele tunnetus-üleseid omadusi, mis (kasvõi osaliselt) ei tulene vaatlusest või ei saa loogiliselt sellest järelduda ning mida need nähtused ei oma.” ‘Tseremoonne’ on aga seega müstilisusega mitteseonduv tseremooniaalsus. (Gluckman, 1975: 22)

1977 a. ilmunud konverentsiettekannete kogumikus „*Secular Ritual*” viitavad Mary ja Max Gluckman ülaltsiteeritud artiklile, ent kasutavad eelpoolkirjeldatud mõistete defineerimisel 'müstilisuse' asemel uut terminit, nimetades 'rituaaliks' neid tegevusi, kus osalejate arvates suheldakse okultsete jõududega (Gluckman ja Gluckman, 1977: 231).

1.4.4. Mässurituualide teooria

Gluckmani rituaalialastest seisukohtadest tuntuim on tema teooria sotsiaalsete konfliktide ning rituaalide seotusest. Gluckman (1966) annab edasi kirjeldusi ühest vastuolulisest põllumajanduslikust rituaalst suuludel, mille eesmärgiks oli paluda soosingut vihma ning viljakuse jumalannalt Nomkubulwanalt. Tseremooniade jooksul käitusid tüdrukud ja naised sündsusetult ning tegid asju, mis suulude patriarhaalses ühiskonnas on muidu lubatud üksnes meestele. Vallalised tüdrukud panid selga meeste rõivad, kandsid kilpe ja odasid, ajasid kariloomi ning lüpsid neid, ehkki kari oli naiste jaoks tavaliselt tabu (Gluckman 1966: 110-111).

“Tseremoonia erinevates etappides käisid naised ja tüdrukud ringi alasti ning laulsid vulgaarseid laule. Mehed ja poisid peitsid end hüttides ning ei tohtinud naiste lähedale minna. Kui nad läksid, võisid naised ja tüdrukud neid rünnata.” (Gluckman 1966: 111)

Rituaal tõstab ühiskonna soorollid esile ning pöörab nad võimendatult ja demonstratiivselt tagurpidi. Gluckman otsib vastust küsimusele, miks on selline tseremoniaalne konflikti liialdus sotsiaalselt tunnustatud (Gluckman 1966: 112). Üheselt tõestatavat vastust sellele küsimusele leida on raske. Gluckman seostab sellise vastuolulise rituaali naise ambivalentse staatusega suulude sugulussüsteemis (samas, 113-116). Naise ambivalentsus seisneb asjaolus, et temas on esindatud nii ühe sugulusliini lõpp kui teise jätkumine: isa sugulusliin ei lähe tütrest enam edasi, mehe sugulusliin aga jätkub naise kaudu tema lastes. Gluckman leiab, et see on üks olulisemaid põhjuseid naise vastuolulisele staatusele ning kajastub ka naistele seatud tabudes, uskumustes ja hoiakutes. Nomkubulwana auks korraldatavad tseremooniad on domineeriva patriarhaalse suhte võimendatud tagurpidipööramine. Kuid see tagurpidipööramine ei ole kindlasti mitte protesti ja rahulolematuse väljendus:

“...nii suulu naised kui ka mehed leidsid, et suulude ühiskond on üldiselt hea ja väärtuslik. See tähendab, et lubades inimestel käituda tavaolukorras keelatud moel, väljendas käsitletav rituaal tagurpidipööratud vormis antud sotsiaalse korra üldist õigsust. Ning selles mõttes oleks rituaal jätkuvalt efektiivne ning samas naisi esile tõstev seni, kuni naised suulude ühiskonnakorraldust kui heaks peavad.” (Gluckman 1966: 116)

Selline tseremoniaalne obstsöönsus ja naiste domineerimine oli kogu ühiskonnas oodatud ja soositud, kuivõrd usuti, et see aitab tagada head saagikust. Tseremoonia lõppedes naasevad naised oma igapäevaste tegemiste juurde, ootamata mingeid muutusi oma sotsiaalses staatuses. Mässurituual on seega sisuliselt konformsuse rituaal, sotsiaalse *status quo* säilitamine.

Rituaalis konflikti liialdatult esitamise kohta toob Gluckman ka oma teise tuntud näite, kirjeldades esimeste viljade valmimisega seotud kuninglikku rituaali svaasidel. Rituaalis süüdistatakse kuningat sobimatuses oma ametisse ning tema vastu väljendavad vaenu ja rahulolematust kuninga vendadest printsid ning alamad.²⁷ (Gluckman 1966: 122-123)

“Konflikti väljamängimine, kas siis otseselt või inversioonina või mõnes muus sümbolises vormis rõhutab sotsiaalset kokkukuuluvust, milles see konflikt eksisteerib.” (sammas, 125)

Printsid ja kuninga alamad võivad kuningat kadestada, ent toetavad teda sellegipoolest. “Nad toetavad teda omavahelistest konfliktidest hoolimata. Või kui nad just ei toeta konkreetset kuningat, siis toetavad nad vähemalt kuningavõimu.” (sammas, 126) Kadestada ja vihata võib kuningat tema inimlikus nõrkuses, kuuletudes samas kuningavõimule kui kogu rahva heaolu tagajale. (sammas, 127-128)

Gluckman leiab, et selline vastuhakurituual funktsioneerib *status quo* säilitajana situatsioonis, kus tegelik reaalne oht ja soov valitseva süsteemi muutmiseks puudub, rituaalis “ähvardatav” institutsioon peab olema piisavalt tugev selliste rünnakute üleelamiseks. Samuti on eelduseks, et rituaali toimumise järel naasetakse sellele eelnenud sotsiaalsete suhete juurde. Gluckman toob näiteid ka olulistest erinevustest rituaalides, mis toimivad vastupidistes olukordades. Tsonga tüdrukute initsiatsiooniriitusele ei lähe kohale tüdruku ema; barotsedel aga ei külasta vanemad oma laste pulmi – mõlemad rituaalid sümboliseerivad muutust vanemate ja laste suhetes. “Mahajäetavate” sugulaste puudumine on rituaalitavasse ettekirjutatud ning rõhutab antud rituaaliga kaasnevat reaalselt sotsiaalselt muutust ja sellega seotud konflikte. (sammas, 130)

Mässurituual ei saa toimida olukorras, kus revolutsioon oleks tõepoolest mõeldav, kuivõrd selliste rituaalide ülesanne on “...ühendada inimesi, kes ei taha või ei saa

²⁷ Gluckman esitab möödaminnes ka oletuse, et selline tegevus võib printsidele mõjuda “tugeva psühholoogilise katarsise ja kergendusena”, kuivõrd nad saavad avalikult oma vimma välja elada. Selle psühholoogilise oletusega Gluckman siiski sügavamalt ei tegele ning lisab: “...sotsioloogina tunnen ma huvi asjaolu vastu, et selline mässu jaatus toimub aktsepteeritud korra kohaselt.” (Gluckman 1966: 125)

vaidlustada oma sotsiaalseid rolle” (samas, 134). Gluckman leiab ka, et mässurituuale esineb vähem ühiskondades, kus inimesel on lihtne teda häirivast sotsiaalsest situatsioonist kõrvale astuda: kolida teise linna, vahetada töökohta, lahutada abielu jne. (Gluckman, 1966: 134)

1.4.5. Mässurituualide legitiimsus

Vastuhakurituualide teooria on ilmekaks näiteks sellest, kuidas rituaalis esitatav narratiiv võib sümboolse vastandumise kaudu tegelikult sotsiaalset korda kindlustada. Samas annab see ka tunnistust rituaalianalüüsi komplitseeritusest: sotsiaalset ja kultuurilist konteksti põhjalikult tundmata on raske otsustada, kas mõni vaadeldav rituaal esitab meile sotsiaalsete normide tagurpidipööratud pilti või mitte ning milline on suhe indiviidi rituaalse rolli ning sotsiaalse identiteedi vahel.

Tuleb arvestada ka võimalusega, et rituaalid mitte ainult ei legitimeeri valitsevaid võimusuhteid vaid võivad olla ka nende ümbermängimise areeniks. Bruce Lincoln (1989) pöörab tähelepanu olukordadele, kus konflikt on kasvanud sellise määrani, et osapooli enam rituaalsel teel rahustada ei õnnestu. Selline olukord võib laheneda kahel moel: ühiskonna lõhenemisena (skisma) või veresaunana, kus üks pool füüsiliselt hävitatakse (või sunnitakse oma positsioonidest loobuma). Selliste rituaalses vormis toimunud konfliktide näidetena analüüsib Lincoln hugenottide massilist tapmist Pärtliööl (1572) ning kiriku vastu suunatud vägivalda Hispaania kodusõjas (Lincoln 1989: 89 -127).

Rituaali legitiimsuse seisukohast on rituaali ja tseremoonia definitsioonide kõrval olulisem Gluckmani käsitus nende nähtuste sotsiaalsest funktsioonist. Siin toob Gluckman sisse mõiste ‘ritualiseerimine’ (*ritualization*), mis tähendab sekulaarsete suhete ja rollide sümboolset kasutamist rituaalis. Rituaalis osaleja roll tuleneb tema sekulaarsest rollist – kas siis üks-üheselt või mingi inversioonina sellest, ning müstiliste jõudude tõttu mõjutab rituaalne tegevus sotsiaalse grupi või indiviidi edukust. Samas jagab ka Gluckman Durkheimi ja van Gennepi tähelepanekut rituaalide tähtsuse vähenemisest modernses ühiskonnas ning leiab, et hõimuühiskondades levinud sotsiaalsete suhete ritualiseeritus on olemuselt erinev ka klassikalistest kogudustega religioonidest. (Gluckman 1975)

Gluckman näeb rituaali ning sotsiaalsete suhete vahel tihedat sidet, võib isegi öelda, et Gluckman käsitleb rituaali osana ühiskondlike suhete toimimisest. ‘Ritualiseerimise’

mõiste kasutamise kaudu rõhutab Gluckman sekulaarsete suhete ja rituaali rollide seotust, mis vastab ka rituaali narratiivsuse kontseptsioonile.

1.4.6. Rituaal sotsiaalsete rollide eristajana

Miks siis hõimuühiskond on ritualiseeritum modernsest? Gluckman pakub välja teooria, kus ta esitleb ritualiseerimist kui vahendit sotsiaalsete rollide markeerimiseks. Erinev ritualiseerituse määr hõimu- ja modernses ühiskonnas tuleneb aga erinevusest sotsiaalsete rollide organiseerituses:

„(a) mida suurem on rolli sekulaarne diferentseeritus, seda vähem on rituaali; ning mida suurem on sekulaarne diferentseeritus, seda vähem müstilisust on tseremoonias või etiketis;

(b) mida suuremal hulgal on diferentseerimata ja üksteisega kattuvaid rolle, seda rohkem on rituaali, mis neid eristab.” (Gluckman 1975: 34)

Hõimuühiskonnale on iseloomulik, et erinevates sotsiaalse tegevuse sfäärides suhtlevad omavahel samad inimesed. Küla ja selle majapidamiste elanikud moodustavad tootmisüksusi, on omavahel ühendatud sugulussüsteemi, omavad maad, kasvatavad lapsi, abielluvad, on poliitiliseks üksuseks laiemas ühiskondlikus süsteemis ning võivad moodustada ka ühiseid jumalaid teeniva koguduse. Gluckman leiab, et modernsest erinevalt on hõimuühiskonnas igal sotsiaalsel suhtel mitmekesiseid eesmärke. (Gluckman 1975: 26-27)

Enamikes oma rollidest, mida inimene järgib näiteks tootes, tarbides, õpetades, õppides, üleloomuliku jõuga suheldes jne., toimetab ta ruumilises plaanis samas ümbruses ning puutub kokku samade kaaslastega. Seetõttu puudub vahe tegevusväljade vahel, tegutsemine ühes rollis mõjutab edukust teises rollis. Läbikukkumine ühel tasandil mõjutab ka kõiki teisi tasanded. Gluckman toob ka illustratsioone, näiteks perekonnatüli abikaasade vahel võib mõjuda halvavalt ka nende koostööle põlluharimises ning saamatus põllutöös võib mõjutada otseselt inimese positsiooni isa, venna, poja, peetrina jne. Sellisestest situatsioonidest ongi pärit erilised kombed ja etikett, mille ülesanne on selgelt eristada, millise sotsiaalse rolliga tegemist on: kas suhtleja on isa või poeg, onu või vennapoeg jne. Sotsiaalse staatuse erilisust markeerivale etiketile vaatamata on väikese poliitilise üksuse pealikul raske eristuda teistest hõimuliikmetest, sest ta suhtleb nendega igapäevaselt argitasemel, majandab koos, abiellub nendega – sekulaarne diferentseeritus on väga väike. Lisaks pealikuametile on tal ka sageli preestri amet ja selleks et eristuda,

on erinevatele etiketireeglitele lisaks vaja ka rolle eristavaid rituaale. (Gluckman 1975: 28). Võib muidugi ka küsida, et kui rituaalid, etiketireeglid ja tabud toimivad rollide muutuseid markeerivalt, miks siis mõjutab ühes sotsiaalses rollis tehtav teistes rollides tehtavat? Gluckmani käsitluse põhjal jääb mulje, et rituaalide efektiivsus rollide diferentseerimisel on võrdlemisi madal.

Ka modernses ühiskonnas esineb sotsiaalse staatuse vahetumisega kaasnevaid initsiatsioone – n. uuele töökohale asumine, koolide lõpetamine, leer, pulmad, matused. Need rituaalid markeerivad küll sotsiaalse positsiooni muutumist, ent ei sisalda eeldust, et nende õige sooritamine omab müstilist mõju initsieeritute saatusele, seetõttu on Gluckman seisukohal, et neid ei ole õige käsitleda sarnaselt *rites de passage*'iga hõimuühiskonnas (Gluckman 1975: 37). Gluckman leiab, et modernses ühiskonnas pole müstiliste jõududega seotud initsiatsiooni vaja, kuivõrd sellises ühiskonnas on erinevate rollide kasutamine niigi eraldatud. Töö-, perekonna-, poliitika- ja religioonisfääris suheldes puutume kokku erinevate sotsiaalsete gruppidega ning liigume ka geograafilises plaanis erinevas ruumis, rollide diferentseeritus toimib juba sekulaarses sfääris ning müstikat pole selleks tarvis. Siiski leiab näiteks Audrey Richards (1964: 775), et kuigi primitiivses ühiskonnas on spetsialiseerumise ulatus väike, on seal ka modernse ühiskonnaga võrreldes märksa vähem sotsiaalseid rolle. Seega võib modernses ühiskonnas elades inimesel olla sama mitmekesine rollide hulk ning sellegipoolest ei pea nad neid oma kaaslaste ees demonstratiivselt vahetama.²⁸

Ka van Gennepi seob siirderiitused liikumisega ühest sotsiaalsest grupist (ning seega ka selle sotsiaalse grupiga seotud rollist, ehkki sotsiaalse rolli mõistet van Gennepi ei kasuta) teise, põhjendades rituaali vajalikkust sakraalsete piiride ületamisega. Van Gennepi rituaalteoorias on rõhutatud traditsioonilise ühiskonna sotsiaalsete staatuste diferentseeritus, rituaali on vaja selleks, et oleks võimalik ületada sotsiaalseid positsioone eristavaid sakraalseid piire. Gluckmani rõhuasetus on mõneti vastupidine: rituaalid toimuvad selleks, et sotsiaalsete rollide erinevust markeerida, toonitada rolli vahetumist ja rollidevahelist piiri kui sellist. Gluckmani lugedes saab järeldada, et pigem esinevad piirid modernses ühiskonnas, hõimuühiskonnas on diferentseeritust vähe, seda tuleb rituaalselt tekitada.

²⁸ Diferentseerumisrituaalide käsitluse modernses ühiskonnas leiab David Golding'i (1996) artiklis, kus autor vaatleb organisatsioonisisest käsuliini kinnitavaid rituaalseid tegevusi.

1.5. Funktsioonist sümbolialüüsini – Turneri rituaaliteooria

Siiani kirjeldatud käsitlusi iseloomustab ühiselt funktsionalistlik püüdlus otsida rituaalist ühiskondliku stabiilsuse tagamise mehhanismi ning rituaali legitiimsuse küsimus on sellist taotlust arvestades isegi pisut asjakohatu. Nii Durkheimi, van Gennepi, Briti struktuurfunktsionalistide kui ka Gluckmani teoorias on rituaal mingit tüüpi ühiskondliku organiseerumise vormile paratamatult omane nähtus, mida vaadeldakse põhimõtteliselt sarnasest positsioonist nagu ükskõik millist sotsiaalset institutsiooni. *Etic*-tüüpi uurimisparadigmale omaselt on uurijate eesmärgiks avastada sotsiaalse nähtuse varjatud funktsiooni, kirjeldada selle rolli teiste sotsiaalse struktuuri elementide võrgustikus.

Gluckmani juhendatavana alustab Victor Turner tüüpilise Manchesteri koolkonna antropoloogina. 1954 ilmunud monograafia „*Schism and Continuity in an African Society*” analüüsib ndembude ühiskonda läbi konflikti rõhutamise perspektiivi. Rituaali olulisimaks funktsiooniks peab siin Turner sotsiaalse tasakaalu säilitamist ühiskonnas, mille struktuuri on matrilineaarse sugulusearvestuse ning virilokaalse abielumudeli vahelised pinged ja sagedased külasisesed ning küladevahelised konfliktid juba sisse kodeeritud. Turner analüüsib neid konflikte kui sarnase struktuuriga sotsiaalseid protsesse ning arendab välja kontseptsiooni sotsiaalsetest draamadest – ühiskondlikku stabiilsust ohustavate konfliktide väljamängimise protsessidest.²⁹ (Turner 1996)

Käesolevas töös püstitatud uurimisprobleemi seisukohast on aga huvipakkuvad Turneri hilisemad tööd, kus rituaalist saab keskne uurimisteema ning Turner pöördub sümbolistlikuma ja tõlgendavama antropoloogia poole. Turner arendab edasi van Gennepi teooriat siirderituaalidest ning esitab oma käsitluse rituaalis avalduvast ühiskondlike struktuuride ning kultuuriliste ideede seosest. Selle, arvatavasti ühe tuntuima religiooniantropoloogilise teooria keskmeks on dialektiline suhe hierarhilise sotsiaalse struktuuri ning siirderiitustes avalduva kommuunliku printsibi (*communitas*) vahel. (Turner 1969)

²⁹ Kuigi sotsiaalse draama kontseptsiooni töötab Turner välja ndembude ühiskonda analüüsides, kasutab ta seda hilisemates töödes (1975a, 1982: 61-88) ka üldistavamalt nii ajaloo kui modernse ühiskonna kontekstis.

1.5.1. Liminaalsus

Turner tutvub van Gennepi tööga paar aastat pärast ingliskeelse tõlke ilmumist (1960) ning avaldab sellest inspireerituna essee "*Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*" (1964).³⁰ Sama teema põhjalikuma ning rohkete etnograafiliste, kultuuri- ja ajalooliste näidetega illustreeritud käsitluse esitab Turner 1969 aastal ilmuvas uurimuses "*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*".

Turner lähtub eelpoolkirjeldatud van Gennepi siirderituaalide mudelist, mille järgi siirderituaalid on "rituaalid, mis saadavad igasugust koha, seisundi, sotsiaalse positsiooni ja vanuse muutumist" (Turner 1969: 94). Van Gennep vastandab "seisundi", sotsiaalse ja kultuurilise stabiilsuse "siirdele", selle stabiilse seisundi muutumisele. Kõiki eksisteerivaid siirdeprotsesse ehk seisundi muutusi iseloomustab sarnane struktuur, siirderituaalid koosnevad kolmest faasist:

1. Preliminaalne faas lahutab indiviidi või grupi tema stabiilsest sotsiaalsest seisundist, staatusest, positsioonist. See on eraldamise ja sümbolse puhastamise faas.

2. Liminaalses faasis on individ või grupp sümbolsest sotsiaalsest hierarhiast, kultuurilistest seisunditest väljapool asuv, eraldatud ühiskonna struktureeritud maailmast ja hierarhilisusest. Liminaalses faasis viibija jaoks ei eksisteeri sotsiaalseid norme, teisenenud on moraal ja eetilised printsiibid.

3. Siirderituaali viib lõpule postliminaalne faas: toimub ülemineku lõpetamine, taasühinemine staatuselise maailmaga ning selles uuele positsioonile asumine. Siirderituaali läbinu peab omaks võtma uuele seisundile omased käitumisreeglid ja normid (Turner 1969: 94-95).

V. Turneri käsitlused üleminekurituaalidest keskenduvad ülemineku kesksele faasile: liminaalsusele ehk „lävelseismisele”, mil mil initsieeritav on loobunud oma eelmisest staatusest, ent pole veel jõudnud omandada uut.. Turner vaatleb seda seisundit kui laiemat, universaalset kultuuri osa, tavapärase ühiskondlike status-seisundite vastandit, mis sellegipoolest on ka ühiskonna kultuurilist ühtekuuluvust siduvaks jõuks. “Liminaalsuses

³⁰ Käesolevas töös kasutan selle essee kordustrükki Turneri kogumikus „*The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*” (1970: 93-127, [1967]).

„*Betwixt and Between*” pole küll Turneri esimene van Gennepi siirderituaali mudelist mõjutatud töö, nagu vahel väidetakse (vt. n. Deflem, 1991). Juba 1962 ilmub Turnerilt Gluckmani toimetatud kogumikus artikkel “*Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: An Interpretation*”. Turner analüüsib seal Ndembu poiste ümberlõikamisrituaali van Gennepi üleminekurituaali mudelit kasutades (vt. Turner, 1975c).

viibijad ei asu ei siin ega seal, nad pole ei need ega nood, nad on - seaduste, tavade, konventsioonide, tingimuste ja tseremooniate poolt ettekirjutatud positsioonide vahemikus” (Turner 1969: 95). Liminaalses faasis viibijate “väljaspool-olekut” demonstreerib sotsiaalse struktuuri³¹ hierarhilisusele vastanduv sümboolika ja väärtusorientatsioon, liminaalsuses asetub peaaegu kõik tavamaailma suhtes struktuuriliselt vastaspoolele. Sotsiaalselt ebanormaalne saab liminaalsele olekule tavapäraseks, liminaalse grupi identiteeti loovaks. Nii on liminaalsusele iseloomulik askeetlik lihtsus, personaalsusest hoidumine, homogeensus, alandlikkus ja kuulekus rituaali läbiviija vastu. Liminaalsuse väärtused võivad väljendust leida näiteks kaltsude kandmises või alastuses, materiaalsest omandist loobumises jne (Turner 1969: 95-96).

Turner näeb liminaalset olekut kultuuri süvaväärtusena, kultuuri struktuuridest pidevalt läbijooksva varjatud poolusena. See sisaldub latentsena igas staatuselises suhtes, tuleb nähtavale ja asub domineerima aga situatsioonides, kus stratifitseeritud struktuur kaotab hetkeks oma kindluse (näiteks rituaalis, iseäranis tugevalt siirderituaalis, mis muudab inimese sotsiaalset positsiooni). Liminaalsuses on inimene ilma sotsiaalse orientatsioonita, ta pole enam endine ning pole veel ka uus, tal ei ole tõepoolest mingisugust institutsionaalset toetuspinda. Ta on sotsiaalselt hüljatud, marginaal, mis sest et temast homme saab kuningas. Liminaalsuses viibimise hetkel ei näi olevat vahet, kas järgnev faas viib inimese sotsiaalse hierarhia tippu või hauda. Inimese toetuspunktiks sel hetkel on staatuselise maailma väline igavikuline orientatsioon, võrdsuse, homogeensus ja alandlikkuse maailm. Turner esitab kirjelduse troonimisrituaalist Ndembudel, kus enne pealikukssaamist peab kandidaat alandlikult taluma otseseid süüdistusi õeluses ja ihnsuses ning kuulama etteheiteid kõigilt, kes tunnevad, et neil on varasemast ajast midagi meelde tuletada. Teda manitsetakse, et ta peagi saabuvast pealikuametis oma varasematest vigadest loobuks ning kõiki õiglaselt kohtleks. Lisaks kogetavale alandatusele on üleminekurituaalidele iseloomulik ka didaktiline aspekt, nõ. liminaalsuse pedagoogika, mis tuletatab initsiandile meelde tema uue sotsiaalse rolliga kaasnevaid norme. (Turner 1969:100-105)

³¹ 'Sotsiaalset struktuuri' tuleb Turneri puhul mõista Briti struktuurfunktsionalistide traditsioonist lähtuvalt kui institutsioonide ning neis asuvate positsioonide täitjate omavaliste suhete korraldust. 'Liminaalsega' vastandades viitab 'sotsiaalne struktuur' hierarhilisele, heterogeensele sotsiaalsete positsioonide maailmale.

1.5.2. *Communitas*

Turnerile pakub huvi liminaalses faasis aset leidev segunemine alandlikkuse ja sakraalsuse ning homogeensuse ja seltsimehelikkuse vahel. Liminaalne grupp kujundab välja hierarhilise tavaühiskonna vastandi, antistruktuurse kogukonna, mille kohta Turner kasutab nimetust *communitas*. Turner vaatleb *communitase* ja staatuselise ühiskonna vahekorda kui universaalset üksteist täiendavat tervikut. Igas traditsioonilises ühiskonnas toimivad koos erinevad hierarhilised positsioonid ning nende positsioonide vahelisi lõhesid ületavad siirderituaalid koos lävelseismise faasi ja *communitase* fenomeniga. Sturktureeritud, diferentseeritud ja hierarhilisele poliitilis-majanduslike positsioonide ühiskonnale vastandub liminaalsuses kujunev sisemiselt struktureerimata ja diferentseerimata mudel, rituaali läbiviija võimule alluv võrdsete inimeste ühendus. *Communitas* on kultuuri alalhoidev jõud, ta vastandub küll staatuselise maailma reeglitele, ent on viimase eksistentsiks siiski hädavajalik. (Turner 1969:97)

Communitase ja sotsiaalse struktuuri suhet võib vaadelda kui üksteisest sõltuvat dialektilist paari. *Communitase* eetiline printsip pöörab staatuselise maailma hierarhilise orientatsiooni ümber, väärtuslikkus ei ole seotud kõrgema staatusega. Staatused puuduvad ja puudub ka neist tulenev orientatsioon. "Liminaalsus viitab sellele, et kõrge võib olla kõrge vaid senikaua kui on olemas madal, ning see, kes on kõrgel, peab kogema, mida tähendab asuda all." (samas)

Üleminekul ühelt sotsiaalselt positsioonilt teisele kogeb siirderiituses initsieeritav liminaalsuse lõhet. Tegemist on dialektilise protsessiga, kus struktuuri ühelt astmelt teisele liikumine pole sujuv vaid katkestatud antistruktuurse sfääri läbimise kujul, sotsiaalses struktuuris oma positsiooni vahetamiseks tuleb astuda hetkeks struktuurist välja. Dialektilisus rituaalis ongi tegelikult kogu liminaalsuskontseptsiooni keskne osa, mis võimaldab seda laiendada ka kalendrituaalide struktuuri kirjeldamiseks.

"...ühiskondlik elu on dialektilise protsessi tüüp, mis hõlmab järjestikust kogemust kõrgest ja madalast, communitasest ja struktuurist, homogeensusest ja diferentseeritusest, võrdsusest ja ebavõrdsusest. Läbikäik madalamast staatusest kõrgemasse kulgeb läbi staatusetuse vangla. Vastandid konstitueerivad selles protsessis üksteist ning on vastastikku hädavajalikud." (Turner 1969:97)

Turneri *communitase*-käsitlust kirjeldades esitab Brian Morris kokkuvõtliku loetelu viiest iseloomulikust omadusest:

"1) communitast nähakse kui mitmetimõistetavat olukorda (siin on Turneril sarnasus Leachi ja Douglase ideedega). Neofüüte võidakse näha kui sootuid või biseksuaalseid, peetud ebapuhasteks.

2) rituaalis leiab aset kõigi kategooriate ja klassifitseerimissüsteemide lahustumine: initsieeritavat võidakse sümbolseelt kohelda kui embrüot, vastsündinut, samuti võidakse temast mõelda kui "sumust". Lahustumise metafoori väljendavad sageli olukorrad, kus neofüüdid käivad alasti, riietuvad räpastesse kaltsudesse või on samastatud mullaga. Neil pole midagi, mis neid oma kaaslastest struktuuriliselt eristuvalt märgistaks.

3) toimub rollide ümberpööramine või tavaliste kohustuste ajutine seiskumine: riietutakse ja käitatakse nagu vastassugupoole liikmed, pealikku või kuningat võidakse söimata või peksta, võidakse lubada käitumist, mida tavaolukorras peetakse ebamoraalseks, sündsusetuks.

4) sageli esineb periood, mil initsieeritav on tavapärasest elust eemal. Sellegi sümboliseerimiseks on erinevaid võimalusi: võib viibida mingi perioodi eraldatuses, olla pühapaigas või järgida teatud tabusid või piiranguid.

5) Toimib rituaali läbiviijate absoluutne autoriteet. See autoriteet on pigem moraalne ja rituaalne kui sekulaarne ning seda nähakse kui "ühiste huvide" väljendust - rituaali läbiviijad peegeldavad kogukonna jaoks endastmõistetavaid tõdesid. Siin on seos salajase, esoteerilise teadmise - *sacra*'ga, mis Turneri arvates moodustab liminaalsuse tuuma." (Morris 1989: 253)

Millega seletada *communitas*'ele omistatavat ohtlikkust, sellega seotud keelde ja piiranguid? Turner (1969:109) toetub siin Mary Douglase strukturalistlikule käsitlusele kultuurilistest klassifikatsioonisüsteemidest. Douglas (2002 [1966], 1999) leiab, et ohtlikuks ning ebapuhtaks peetakse kultuuris seda, mis jääb oma iseloomulike tunnuste alusel erinevate klassifikatsioonipiiride vahele.

Turner ei esita konkreetselt liminaalsust kui nähtust olemuslikult kokkuvõtvat definitsiooni. Ta lähtub van Gennepi üleminekurituaali mudelist ning kirjeldab liminaalsusele iseloomulikke omadusi, vastandades neid staatuselisele seisundile sotsiaalses struktuuris. Võib öelda, et pole võimalik üheselt määratleda, millal liminaalsus konkreetselt algab või lõpeb. See tuleb esile ka näiteks rituaalianalüüsis, kui ühes ja samas rituaalis võib eristada mitmeid üleminekuid sümboliseerivaid nõ. "subrituaale" ning on sarnane eelpool kirjeldatud van Gennepi tähelepanekuga rituaalides esinevate kombinatsioonide mitmekesisusest.

Morris (1989: 253-254) märgib Turneri liminaalsuskäsitlust analüüsis, et kui 1964 a. essees "*Betwixt and Between*" keskendub Turner liminaalse sfääri sümbolilistele omadustele, siis "*The Ritual Process*" (1969) analüüsib rohkem liminaalsuse sotsiaalset tähendust, kujutades endast mitte üksnes mudelit religioonianalüüsiks vaid dualistlikku ühiskonnateooriat, vastastikku toimiva sotsiaalse struktuuri ja *communitas*e printsiipidega:

"Esimene on ühiskond kui struktureeritud, diferentseeritud ning sageli poliitiliste-õiguslike-majanduslike positsioonide hierarhiline süsteem, koos mitmete hinnangu andmise viisidega, mis eristavad inimesi selliste suhete alusel nagu "rohkem" või "vähem". Teises mudelis, mis äratuntavalt kerkib esile liminaalsel perioodil, on ühiskond kui struktureerimata või algeliselt struktureeritud ning suhteliselt diferentseerimata comitatus, kogukond või isegi võrdsete indiviidide kommuun, kes koos kuuletuvad rituaali läbiviijate üldisele autoriteedile" (Turner 1989: 96).

Erinevalt struktuurfunktsionalistlikust perspektiivist ei avaldu rituaalis mitte üksnes ühiskondliku kokkukuuluvuse jaoks olulised elemendid vaid sotsiaalse struktuuriga paralleelselt eksisteeriv "antistruktuur".

1.5.3. Turneri ja Durkheimi mõistete võrdlus

Sakraalsuse ja profaansuse vastandamine Durkheimil on esmapilgul küllaltki sarnane Victor Turneri *communitas*'e ja struktuuri vastandamisega. Siiski ei saa nende mõistetepaaride suhet päris homoloogseks lugeda: Turner rõhutab liminaalse (*communitas*) ja staatuselise (sotsiaalne struktuur) maailma integreeritust, liminaalne maailm kannab endas kultuuri süvaväärtusi, milleta ei saaks staatuseline maailm toimida (Turner 1969: 97). Durkheimil sakraalse ja profaanse suhtes sellist integratsioonimomenti pole.³² Millega siis Durkheim põhjendab sakraalse sfääri vajalikkust?

Ühine sakraalsuse uskumine, ühine viis sakraalset mõista (ühine religioonikogemus), mida kogetakse rituaalis osalemises, toimib kogukonda konsolideeriva jõuna. Durkheimi käsitluses on religioon ühiskonnas hädavajalik, essentsiaalne, et hoida alles jagatud väärtusi. Religioon konsolideerib ühiskonda ning eeldab selleks jagatust. Missugune on ettekujutus või ettekujutuste süsteem sakraalsest, on teisejärguline. Sakraalsuse juures on oluliseks tema jagatavus, ühtviisimõistetavus ühiskonnaliikmete vahel ning selge eristuvus profaansest maailmast (Durkheim 1968a: 42-47).

Turner ei loobu durkheimlikust vaatest rituaali ja ühiskonna seose kohta: ka Turner näeb rituaali mehhanismina, mis rõhutab kogukonna solidaarsust, aitab siluda potentsiaalseid konflikte (Turner 1996: 288-317). Aga konsolideerumise saavutamise printsiip on Turneri teorias Durkheimi pakutust erinev. Nii Durkheim kui Turner käsitlevad rituaali kollektiivsena, ent Durkheim näeb rituaali sotsiaalse struktuuri fenomenina, Turner aga kultuuri fenomenina, kus sotsiaalne struktuur on pigem rituaalist tulenev kui rituaali põhjustav. Turner rõhutab liminaalse seisundi ja sotsiaalse struktuuri vastandamisel nende sisulist suhet. *Sacra*'t - sakraalset informatsiooni, antakse edasi müüdi vormis, rituaali liminaalses faasis. Liminaalsel on justkui kultuuri alalhoidev

³² Turner ei käsitle struktuuri ja communitase vahekorda analoogselt profaanse ja sakraalse vahekorraga: "Struktuuri ja communitase erinevus ei ole lihtsalt see tuttav "sekulaarse" ja "sakraalse" erinevus ega ka näiteks poliitika ja religiooni erinevus. Teatud kindlad ametid hõimuühiskondades omavad *mitmeid* sakraalseid omadusi; tõesti, igasugune ühiskondlik positsioon evib *mõnda* sakraalset tunnust. Ent ametikoha pidajad omandavad selle "sakraalse" osa *rites de passage*'i ajal, mille läbimise kaudu nad oma positsioonile jõudsid" (Turner 1969: 97).

funktsioon, ta kannab endas kultuuri süvaväärtusi, mida peab initsiant õppima, et oma uuel sotsiaalsel positsioonil hakkama saada. Turner lähtub rituaali ja kultuuri suhte käsitlemisel Monica Wilsonist:

“Rituaalid toovad esile väärtuseid nende sügavaimal tasandil [...] ...inimesed väljendavad rituaalides seda, mis neid enim liigutab ning kuna väljendusvorm on konventsionaalne ja kohustuslik, siis on tegemist grupile oluliste väärtuste esiletoomisega. Näen rituaalide uurimises võtit inimühiskondade olemusliku ülesehituse mõistmiseks” (Wilson 1954: 240).

Sarnasest lähtekohast tuleneb ka töös püstitatud hüpotees, rituaali legitiimsuse tagamiseks mingi sotsiaalse grupi jaoks peavad rituaalis osalejatele olulised väärtused olema rituaalis manifesteeritud.

Durkheimile toetudes võib väita, et rituaali legitiimsus sõltub üksnes seal esitatava sakraalse sarnasest mõistmisest, rituaali sisu polegi legitiimsuse seisukohalt tähtis. Turner aga peab oluliseks rituaalis esitatava *sacra* sisulist tähendust. Turner lähtub seisukohast, et rituaalis esitatavaid sümboleid analüüsides saame teada midagi kultuuri põhiväärtuste ning ühtlasi ka sotsiaalse struktuuri kohta. Rituaalis esitatav *sacra* omab sisulist sidet kultuuri ja sotsiaalse struktuuriga. Durkheimile tuginedes saab aga teha järeldusi eelkõige sellest lähtuvalt, kuid võrd tugevalt suudab mingi rituaal kogukonnaliikmeid haarata. Rituaalis esitataval sakraalsel pole sisulist (narratiivset) sidet ühiskondliku reaalsusega. Ühiskonnaelu mõistmisel pole oluline teada, mida täpselt kummardatakse, oluline on see, kuid võrd intensiivselt seda tehakse ning kes selles sakraalses tegevuses osalevad. Durkheimi seisukoht on küllalt erinev hilisematest autoritest, kes näevad siiski religioonis, müütides ning rituaalis ka mingit kultuurilist jutustust, mis (erinevatel autoritel erineval moel) on kindlasti kuidagi ühiskondliku reaalsusega suhestatud.

1.5.4. Liminaalsest liminoidseks

Sarnaselt nii van Gennepile kui struktuurfunktsionalistidele on Turneri teoreetiline perspektiiv küll universalistlik³³, ent pöörab siiski tähelepanu erinevustele liminaalsuse väljendumisel traditsionaalses ja modernses ühiskonnas. Eeskätt tulevad need erinevused ilmsiks seal, kus Turner analüüsib nõ. osaliselt liminaalseid nähtuseid, mis suuresti sarnanevad rituaalsele liminaalsusele, ent kujutavad endast siiski pisut teistsugust fenomeni. Sellist osalist liminaalsust ehk ‘liminoidsust’ leiab hulgaliselt meelelahutuse ja vaba-aja veetmise valdkonnast, erinevatest kunstžanritest, ent ka näiteks palverännakute

³³ Universalismi ja partikularismi vahekorras antropoloogia teooriate ajaloos vt. ka Jacobson-Widding 1994. Turneri teooria universalismis on siiski ka kaheldud, vt. n. Caroline W. Bynum 1984.

traditsioonist (V. Turner, 1977, 1982; V. ja E. Turner 1978). Niisugused nähtused arenevad "...väljaspool keskseid majanduslikke ja poliitilisi protsesse" (V. ja E. Turner 1978: 253), leiavad aset ühiskondliku ja kultuurielu piirialadel. Neid iseloomustab paljus, eksperimentaalsus, isikupära, sageli ka utoopilisus ning nad on seostatavad konkreetsete indiviidide või kitsalt piiritletud rühmitustega – erinevalt liminaalsusest, mis väljendab isikupäratult pigem kogukondlikke tähendusi ning on sageli anonüümse või jumaliku päritoluga. (samas) Liminaalsetel nähtustel on ühine "...intellektuaalne ja emotsionaalne tähendus kõigi grupiliikmete jaoks" (Turner 1982: 54).

Üldistavalt võib öelda, et liminaalsust leiab rohkem mehhanilise, liminoidsust aga orgaanilise solidaarsusega ühiskondadest. Liminaalsed rituaalid on üksikisiku seisukohast paratamatud, neid viiakse läbi kollektiivselt, "...seotuna kalendaarsete, bioloogiliste või ühiskonna struktuurist tulenevate rütmidega," liminoidset iseloomustab aga vabatahtlikkus. (samas: 53-54)

Liminaalsus kujutab endast sageli sotsiaalses struktuuris kehtivate suhete inversiooni, ent toimib üldjuhul siiski sotsiaalse struktuuri suhtes funktsionaalsena, liminoidsed sündmused võivad aga kehtivate ühiskondlike suhete suhtes võtta revolutsioonilise positsiooni. Näiteks liigitab Turner liminoidseks protesti, mida võidakse sotsiaalse, poliitilise või majandusliku olukorra kohta väljendada erinevates kunstžanrites. Kirjandus, kujutav kunst, lava- ja filmikunst jne. võivad sotsiaalset struktuuri rünnata, kritiseerida ühiskonna ülesehituse keskseid aluseid ning pakkuda utoopilisi alternatiive. (Turner 1977: 45; 1982: 54-55)

Käesolevas töös püstitatud legitiimsuse hüpoteesi vaatepunktist ongi keskseks erinevuseks liminoidse ja liminaalse vahel asjaolu, et kui liminaalsus ja sotsiaalne struktuur on omavahel seotud (olguigi, et teineteisele dialektiliselt vastandudes), siis liminoidsus võib olla mäng, kunstnikust üksikisiku või mingi koolkonna sõltumatu eneseväljendus või siis lihtsalt tarbitav meelelahutus, ent mitte ühiskonnaeluga kaasnev paratamatu kohustus.³⁴ Rituaalse liminaalsuse paratamatus on liminoidsuse puhul asendunud vabatahtliku meelelahutuslikkusega. Siiski on nii liminaalse kui liminoidse puhul tegemist narratiivsete nähtustega. Liminaalsuse narratiiv on kogukondlikult ettemääratud ning toimib sotsiaalse struktuuri suhtes funktsionaalsena, liminoidsuse

³⁴ Põhjalikku käsitlust meelelahutuse ja rituaali erinevusest vt. ka Schechner, 2003.

narratiivi puhul aga võib selle sisu ning hoiaku sotsiaalsesse struktuuri määrata indiviidi ise.

Liminaalse rituaali puhul on rituaali narratiivil sotsiaalne funktsioon, ta kannab edasi sotsiaalsele struktuurile olulisi väärtuseid. Liminoidsuse kontseptsioon toob aga esile olulise erinevuse: selline rituaalitaoline tegevus ei pruugi kuidagi haakuda sotsiaalse struktuuri vajadustega ning võib olla suunatud ka ühiskondliku korralduse vastu. Liminoidses tegevuses kommuniqueeritav identiteet on pigem sotsiaalselt eristav kui kokkukuuluvust rõhutav.

Selgub, et rituaalisarnane tegevus³⁵ võib olla ka individuaalse, isegi antisotsiaalse identiteedi manifesteerija, mis vastandub teravalt durkheimlikule käsitlusele rituaali ühiskonda liitvast funktsioonist. Identiteedi kommunikatsioon toimub ka liminoidses tegevuses esitletava narratiivi kaudu, ent väärtused selles narratiivis ei pruugi sugugi toimida sotsiaalset tasakaalu soodustavatena.

Liminoidsuse mõiste kasutuselevõtt ja selle eristamine liminaalsusest traditsioonilises rituaalis annab meile märku mõnest olulisest tendentsist rituaalteooria arengus. Ühelt poolt on oluline, et liminoidsena defineeritavaid nähtuseid analüüsib Turner rituaalteooria mõisteparaadiga – viidates seega nende nähtuste sarnasusele. Teisalt jälle rõhutab eraldi mõiste kasutamine nende erinevust. Liminoidsete nähtuste lisandumisel peab rituaalteooria oma uurimisobjekte vaatama märksa avaramalt, arvestades samas asjaoluga, et see vähendab ühtlasi võimalust uuritavat selgelt ja üheselt defineerida.

1.5.5. Sümbolialalüüs

Kuivõrd aga sobib Turneri rituaalteooriaga käesoleva töö hüpoteesis esitatud seos rituaalis manifesteeritavate väärtuste ning sotsiaalses grupis valitsevate väärtuste vahel, eriti kui silmas pidada rituaali liminaalses faasis toimuvat radikaalset vastandumist sotsiaalsele struktuurile?

³⁵ Kuivõrd käesolevas töös kasutan 'rituaali' ideaaltüübilise mõistena, siis käsitlen ka liminoidse tegevuse kohta konstrueeritud teooriat osana rituaalteooriast. Küsimus sotsiaalsest legitiimsusest on liminoidsete nähtuste puhul siiski ka pisut problemaatiline, kuna rangelt võttes pole Turneri käsitluse järgi tegemist rituaalidega. Nad evivad küll mitmeid rituaalidele sarnaseid omadusi, ent on ikkagi kõigest rituaalitaolised tegevused ja mitte rituaalid. Samas kategoriseerib Turner liminoidsena mitmeid sündmusi, mis tõenäoliselt on välja kasvanud endistest rituaalidest ning millest võib leida ka liminaalsuse elemente – Turner toob näiteks *Mardi Gras*'i ja *charivari* (1982: 55), ent kindlasti võib siia liigitada teisigi karnevalitaolisi ja muid traditsioonilisi pidustusi, milles rituaalse liminaalsuse paratamatus on asendunud meelelahutuslikkusega.

Turner (1982: 20-21) nimetab oma lähenemist ka võrdlevaks sümboloogiaks (*comparative symbology*) ning toonitab, et rituaalis manifesteeritavaid sümboleid ei tule käsitleda eraldiseisvana, vaid alati osana sündmuste jadast, „...sümbolid on sotsiaalsesse protsessidesse olemuslikult hõlmatud” (samas: 21). Seega on küsimus rituaalisümbolite tähendusest ning rituaalis manifesteeritavatest väärtustest Turneri käsitluse kontekstis igati asjakohane. Liminaalsele faasile ja communitasele iseloomulike sümboleid ühiseks omaduseks on vastandumine sotsiaalsele struktuurile, rituaalis toimub sotsiaalses struktuuris toimivate väärtuste ajutine ümberpööramine. Sotsiaalse struktuuri ning *communitase* väärtuste vastandumine ei tähenda aga nende vahelise seose puudumist – pigem vastupidi, nad konstitueerivad üksteist dialektilises suhtes.

Turner leiab, et rituaali sümboolid esitlevad kogukonnale olulisi väärtuseid, ning kui võrd nad viitavad üleloomulikule, siis omavad nad ka sellest tulenevalt suuremat mõjuvõimu inimeste hoiakutele ja tegudele. Sümbol võib aga olla „multivokaalne” – viidata mitmele erinevale tähistatavale, koondada endas „...mitmeid viiteid, seostades neid ühel kognitiivsel ja afektiivsel teljel” (Turner 1975a: 55). Näiteks kirjeldab Turner, kuidas ndembude rituaalides võib punast vaiku eritava *mukula* puu tükk tähistada kord ohvrilooma verd, inimese verd, rituaalis ümberlõigatu verd või menstruaalverd ning samas olla seostatav selle vere hüübimisega. Teistes rituaalikeskondades aga tähistab seesama sümbol rituaalis osaleva noviitsi matrilineaarset sugulusliini. (Turner 1992: 18-19) Teine sümbol, *mudyi* ehk „piimapuu”, võib ühes rituaalisituatsioonis tähistada rindu, rinnapiima ja ema-lapse suhet, teises aga konflikti mehe ja naise vahel, viidata pingetele matrilineaarse sugulusearvestamise ning virilokaalse elukohavaliku³⁶ vahel (Turner 1992: 22-23). Ühe sümboli erinevaid tähendusi ühendavad seega sarnased omadused või assotsiatsioonide võimalused.

Turner täheldab sümboli tähenduste polariseerumist, jagunemist füsioloogilisel ja normatiivsel poolusel. Ühel pool on näo. bioloogilised või meelelised viited ihadele ja tunnetele, tähistades näiteks verd, suguelundeid, *coitus*'t, sündi, surma jne. Turner nimetab seda ka orektiliseks pooluseks. Teine, normatiivne poolus, on aga ideoloogiline, viidates moraalile ning ühiskonna organiseerituse olulistele põhimõtetele, nagu näiteks sugulusearvestamise printsiip (patri- või matrilineaarsus), kuningavõim, gerontokraatia jne. (Turner 1975a: 55, 1992: 18-22).

³⁶ Virilokaalse mudeli korral asub naine abielludes elama mehe koju.

Rituaalisümbolite orektilisel poolusel nähtavale ilmuvad ihad sisaldavad kindlasti paljuski sellist, mida ühiskonnas kehtivad normid ja väärtused ei aktsepteeri ning mis võivad selle jätkusuutlikkust ja kokkukuuluvust potentsiaalselt ohustada (Turner 1970: 50). Morris (1989: 242) peab aga vajalikuks rõhutada, et „biopsühholoogiliste” tungide olulisuse väljatoomisele vaatamata on Turneri rituaalteooria ikkagi eelkõige sotsioloogiline. Individuaalsed tungid ja ihad ning sotsiaalset struktuuri kooshoidva moraali ja ideoloogia konflikt tõuseb küll rituaalisümbolites esile, ent saab rituaalses draamas ka kanaliseeritud. Sümbolite bipolaarsuse printsiip võimaldab Turneril näidata rituaali funktsiooni sotsiaalsete normide ja individuaalsete tungide tasakaalustaja ja sidujana. Rituaalis tehakse „...privaatne avalikuks ja isiklik sotsiaalseks” (Turner 1970: 50). Rituaal võimaldab osalejatele puhastumist vastuoludest ja vaenulikest tunnetest ning olla taas vastuvõtlik sotsiaalselt aktsepteeritud hoiakutele (samas: 50). Bipolaarsuse printsiibist tulenevalt on normatiivsed ja füsioloogilised tähendused ühes sümbolis seotud ning rituaal toimib psüühiliste tungide ja moraalsete väärtuste kontsentreeritud esitamisenä. „Üks sümbol esindab nii kohustuslikku kui ka ihaldusväärset” (Turner 1970: 54) ning Turner väidab, et rituaalse tegevuse stimuleerivates tingimustes puhastub orektiline poolus oma infantiilsest ja regressiivsest iseloomust, samas kui normatiivne poolus laetakse orektiliselt pooluselt pärit ihaldusväärsete tähendustega. Nii saab sotsiaalselt vajalik ihaldusväärseks ning ihaldusväärne kanaliseeritakse sotsiaalselt aktsepteeritavaks. (samas: 54-55)

Multivokaalsuse ja polariseerumise kontseptsioonid demonstreerivad narratiivse rituaalikäsitluse kompleksust, kuivõrd rituaali narratiivi interpreteerides tuleb arvestada sümbolite tähenduste mitmekesisusega, erinevates situatsioonides aktualiseeruvad erinevad tähendused. Sümbolite bipolaarsusest tulenevalt võib lisaks afišeeritavale tähendusele oluline olla ka konkreetnes rituaalisituatsioon varjatud tähendus.

Turneri sümboliteooria seob individuaalselt ihaldatava ja ühiskondlikku moraali toetava, multivokaalsusest tulenevalt on need tähendused edasi antavad sama sümboli kaudu. Sotsiaalsetele normidele ja moraalselt aktsepteeritavale hoiakutele viitamine rituaalis demonstreerib funktsionalistlikke mõjutusi Turneri teoorias ning toetab igati ka käesolevas töös püstitatud hüpoteesi.

Oma rituaalteoreetilise mudeli rakendamisel on Turner vägagi produktiivne. Lisaks ndembude välitöömaterjali analüüside põhjal kirjutatud uurimustele (n. Turner 1969,

1970, 1975b), demonstreerib Turner võimalusi oma teooria rakendamiseks muuhulgas ka näiteks palverännakute analüüsiks (Turner 1978) ning pühendub ka oma rituaalikäsitluse seostamisele esitluskunstidega. Suurel määral just Turneri teooriale toetudes areneb kaheksakümnendatel eraldi uurimisdistsipliinina *performance studies* valdkond (vt. Schechner 1985, 2002, 2003, Turner 1982, 1975a).

Turneri kontseptsioonid liminaalsusest ja *communitas*'e fenomenist on osutunud viimastel kümnenditel väga populaarseks analüüsimudeliks, lisaks initsiatsioonirituaalide analüüsile (n. La Fontaine 1985) on seda kasutatud veel nii interdistsiplinaarsetes kultuuriuuringutes, kui kõikvõimalike sotsiaalsete situatsioonide analüüsimiseks alates meediakogemusest (Katz ja Daydan 1985, Turner 1985) kuni lasteaia (McCadden 1997) ja Hawaii triatlonini (Granskog 1993). Ka siirderituaalina käsitletavate sündmuste väli on laienenud (vt. Grimes 2000, Myerhoff 1982), nii on traditsiooniliste hõimuühiskondade rituaalide kõrval analüüsitud näiteks hospitaliseerimise ja operatsioonikogemust haiglas (Noonan 1996).

Don Handelman (1993) märgib siiski kriitiliselt, et sageli on tegeletakse lihtsalt sama teoreetilise mudeli alla erinevate empiiriliste näidete kogumisega, samas kui ideestiku sisulist edasiarendamist ei toimu. Olulise erandina viimastest aastatest võib siinkohal välja tuua Bruce Kapferer'i (2004, 2005a, 2005b) tööd nii Manchesteri koolkonna kui Turneri ideede edasiarendamisel.

2. RITUAALI TÄHENDUSETUSEST

2.1. *Rituaali-mõiste kriitika*

Tooksin rituaalidefineerimise problemaatika iseloomustamiseks välja Jack Goody (1977) kriitika rituaali mõiste kasutamisele. Goody astub vastu seisukohale, nagu võiks rituaal olla kultuuri põhiväärtuste esiletooja, peegeldaja või taaskinnitaja. Ta esitab näiteid mitmetest rituaalidest, millest osavõtjad ei jaga seal esitatud väärtuseid ning leiab, et mitte-rituaalne tegevus on rituaaliga võrreldes märksa selgem inimeste tõekspidamiste väljendaja. Rituaalid jäävad kordama vanu mudeleid, samas kui kultuurilised tõekspidamised muutuvad. Lisaks võib leida näiteid, kus rituaalides osalemist nõutakse n. poliitilistel põhjustel, küsimata, kas rituaalis osalejad seal esitatusse ka “usuvad” – nii võib rituaali puhul tegemist olla pigem poliitilise akti kui inimeste põhiväärtuste väljendamisega (Goody 1977: 32-33).

Goody kriitikale vastuargumendiks seatud rituaalide multivokaalsuse idee võimaldab käsitleda rituaali kui show'd, kus erinevad rühmad omavad erinevaid väärtuseid – hüpoteesis esitatust lähtuv loogika on selle mõttearenduse aluseks. Eelpool toodud Durkheimi lähenemine vastanduks seesugusele rituaalikäsitlusele oluliselt – keskseks eesmärgiks pole ühine tegevus vaid võimalus leida rituaalis manifesteeritavates väärtustes midagi omast oma grupile (või üksikindiviidile, miks mitte?). See vaatepunkt vastandub ka funktsionalistlikule ideele ühiskonnast kui sotsiaalsest organismist, mida ühine rituaalis osalemine konsolideerib. Igaüks võib leida rituaalist oma huvi.

Goody rünnakud turnerliku rituaalikäsitluse vastu jätavad siiski võimalusi vastuargumentideks. Näiteks võib tuua Maurice Bloch'i (1999) uuringu merinade ümberlõikamisrituaali ajaloost Madagaskaril – olles teadlik rituaali ümbritseva sotsiaalse konteksti muutumisest suudab uurija näha nende muutuste peegeldust ka rituaalis (ja vastupidi). Goody argumendi sotsiaalsete muutuste rolli kohta rituaalis esitatavate väärtuste suhtes võib isegi ümber pöörata ning väita, et just sotsiaalsete muutuste kontekstis on rituaalianalüüs eriliselt väärtuslik ning kultuuri ja sotsiaalsesse struktuuri “sissevaatamist” võimaldav. Oluline on oskus eristada rituaalis manifesteeritavaid sotsiaalselt legitiimseid aspekte nendest, mida täidetakse “usuta”. Kui näiteks algselt religioosseid põhiväärtusi väljendav rituaal muutub poliitilise ühtekuuluvuse või

subordinatsiooni manifestatsiooniks (Goody 1977: 33), siis saabki uurija rituaalist välja lugeda just viimast. Tuleb arvestada rituaali tähenduste muutumist ning ka mitmetähenduslikkust: sama sümbol võib erineva sotsiaalse grupi jaoks omada erinevaid tähendusi, peegeldades (või ehk koguni rõhutades) ühtlasi ka erinevusi nende gruppide väärtusorientatsioonides. Samas võivad erinevad sotsiaalsed grupid leida endale ühises rituaalis erinevaid sümboleid, mida oma grupi jaoks oluliseks pidada.

Käesolevas töös püstitatud hüpotees väidab, et rituaalis toimub väärtuste manifesteerimine ning uurimistvääriv on eelkõige küsimus, kuivõrd peaksid need rituaalis manifesteeritavad väärtused rituaali läbiviivale sotsiaalsele grupile olulised olema. Rituaali narratiivsuse kontseptsioonist tulenevalt on rituaal käsitletav kui tähenduslik tekst. Analüüsimeks identiteedi kommunikeerimist rituaalis, tuleb seega interpreteerida rituaali kui tähenduslikku lugu. Sellise rituaalikäsitluse oluliseks eelduseks on rituaali tähenduslikkus, kuivõrd tähendusetuna ei saa rituaal edasi anda mitte mingisugust narratiivi. Samas võib aga hoopis küsida, kuivõrd on üldse põhjendatud eeldus, et rituaalis midagi manifesteeritakse? Kas rituaal peab igal juhul midagi tähendama, millelegi viitama, midagi sümboliseerima?

Rituaali tähenduse ümber esinevate probleemide käsitlemisel on sotsiaalanthropoloogia jälginud arenguid lingvistikas ning toonud ka rituaalianalüüsi terminoloogiasse mõisted 'semantika' ja 'süntaks'. Rituaali semantiline analüüs, mida esindab ka näiteks Turner, tegeleb rituaali mõistmisel selle sümbolilise tähenduse interpreteerimisega, süntaksi mõistet kasutav suund aga näeb rituaalis analoogiat sõnade järjestatuse struktuuridele lauses: „Sellised teoreetikud ei küsi, mida rituaal väljendab või tähendab; selle asemel uurivad nad, millised on need grammatilised reeglid, mis genereerivad ja struktureerivad rituaali kui kommunikatsioonivormi”. (Bell 1997: 68)

2.2. Staal: tegevus ilma mõtteta

Ühe radikaalseima autorina esitab Frits Staal väljakutse rituaalikäsitlustes domineerivale vaatepunktile, mille kohaselt rituaal „koosneb sümbolsetest tegevustest, mis viitavad millelegi muule” (Staal 1979: 3).³⁷ 3000-aastase traditsiooniga veedade rituaali *Agnicayana*'t kommenteerides väidab Staal, et selles osalevad inimesed on

³⁷ Vt. ka Staal 1986 ja 1993.

täielikult keskendunud oma keerukatele ülesannetele rituaali korrektsel läbiviimisel ning rituaalse tegevuse sümboolsus ja millelegi viitamine ei tule osalejatele meelde. „Nende peamine tähelepanu, kui mitte öelda kinnismõte, puudutab reegleid. Nende meeli ei läbi mingeid sümboolseid tähendusi sel ajal, kui nad on haaratud rituaali läbiviimisesse” (samas). Staal leiab, et enamik selles Nambudiri brahmanite rituaalis osalejaist ei oskaks adekvaatselt vastata küsimusele, miks nad rituaalis seda või teist teevad ning enimlevinud põhjusena öeldu võib kokku võtta lihtsa vastusega, et tegemist on traditsiooniga³⁸.

Rituaal on Staali väitel tähendusetu, puhas tegevus ning oma ülesehituse poolest käsitletav süntaksina, mis on keele süntaksile eelnev (samas: 4, 8-9, 19). Rituaali tähendusetus seisneb Staali arvates asjaolus, et rituaal ei viita millelegi peale iseenda. Eesmärk on rituaalil üksnes iseene toimumise jaoks, väärtus üksnes iseeneses (*intrinsic value*) (Staal 1979: 9). „Öelda, et rituaal on üksnes iseene jaoks, tähendab ka öelda, et ta on tähendusetu, ilma funktsiooni, sihi või eesmärgita, või siis et ta tekitab ise enda eesmärgi või sihi” (samas). Rituaalil puudub eesmärk olla millegi jaoks – dramatiseerida müüti, kinnistada sotsiaalset struktuuri, olla sillaks sakraalse ja profaanse vahel või edasi kanda kultuurilisi väärtuseid. „Ainsad kultuurilised väärtused, mida rituaalid edasi kannavad, on rituaalid ise” (samas: 8).

Rituaaliga võib küll kaasneda näiteks solidaarsuse ja moraali tugevnemine osavõtjate hulgas, ent sarnaseid kõrvalefekte võib näha ka mitmete teiste sotsiaalsete institutsioonide juures. Seega pole need funktsionalistlikud argumendid piisavaks aluseks rituaalide põhjuse sõnastamisel, ehkki nad „...selgitavad, miks rituaalid säilivad vaatamata sellele, et nende tähendusetusest on aru saadud” (samas: 11).

Staal vaatleb rituaali staatilise, ajas muutumatuna ning nimetab neid omadusi üheks rituaali ning argist eesmärgipärast tegevust eristavaks jooneks. Argine, mingil eesmärgil tehtav tegevus, on avatud muutustele, näiteks efektiivsuse tõstmisele. Rituaalse ja seega ka kasutu tegevuse puhul aga valvatakse kiivalt reeglite täpset järgimist (samas: 11). Paralleelina toob Staal kontrastse näite igapäevakeele muutumisest ning rituaalse keele püsivusest Indias. Nimelt on viimase 3000 aasta jooksul Indias toimunud üleminekud veedade keeltelt klassikalisele sanskritile ning sellelt omakorda indo-aaria keeltele.

³⁸ Staali Agnicayana rituaali analüüsi juures tuleb siiski arvestada teatud erandlikke asjaolusid. Nimelt korraldati konkreetne rituaal uurimisprojekti käigus, spetsiaalselt uurijate tellimusena (vt. Bell 1997), mistõttu võib ju vähemalt spekulatiivselt küsida, kuivõrd selline rituaali läbiviimise kontekst mõjutas ka osalejatel rituaali tähenduse tunnetamist.

„Kõigi nende muutuste ajal kanti veedade mantraid suulisel teel edasi ilma ühegi muutuseta. Miks? Sest nad olid muutunud tähendusetuks. Keeled muutuvad, kuna nad väljendavad tähendust, on funktsionaalsed ning pidevas kasutuses. Tähendusetud helid ei muutu; neid võib üksnes mäletada või unustada.” (samas: 12)

Peab küll märkima, et Staal ei seleta, miks neid helisid peaks mäletama. Samuti ei selgu, miks mõnda mäletatakse, ent teist mitte.

Tähendusetuse kõrval toonitab Staal, et rituaal on eelkõige selgepiiriliste reeglite järgi juhitud tegevus: „Oluline on see, mida sa teed, mitte mida sa mõtled, usud või ütled” (samas: 4); ”Rituaal on puhas tegevus, ilma tähenduse või eesmärgita” (samas: 9). See omadus avaldub iseäranis selgelt siis, kui kõrvutame rituaali igapäevase, eesmärgistatud tegevusega. Nimelt on rituaali puhul esmase tähtsusega reeglite järgimine, mitte tulemuse saavutamine. Rituaalil võib küll olla mingi sõnastatav eesmärk, ent sel on tähtsus üksnes rituaali toimimise seisukohast.

Hüpoteesile rituaalist kui nähtusest, kus toimub väärtuste manifesteerimine mõjub Staali lähenemine hävitavalt. Rituaalide toimimise tagamise mehhanismiks on traditsiooni järgimine põhjendusel „nii on meil alati tehtud” ning Staal märgib korduvalt, kuivõrd perspektiivitu on otsida rituaali läbiviimisest mingeid sisulisi tähendusi. Olulisim on rituaalireeglite täpne järgimine. Staal käsitleb rituaali eelkõige kui tegevust, narratiivne dimensioon siin puudub, mistõttu pole ka põhjendatav otsida rituaalist väärtuste manifesteerimist.

2.3. Penner: rituaali analüütiline tähendus

Hans Penner (1985) kasutab Staali teeside kriitiliseks analüüsiks paralleele lingvistikast ning leiab, et Staali väide rituaalide tähendusetusest on väär. Kui rituaal tõepoolest millelegi ei viita, siis ei saa sellest veel järeldada, nagu puuduks rituaalil tähendus:

„Staal vaatab oma kaasaegsete rituaaliteooriate ülevaates ja kriitikas mööda asjaolust, et kõik nad eeldavad, nagu peaksid rituaalid tähenduse omamiseks millelegi viitama. --- Lähtudes kaasaegsetest arengutest lingvistikas ei saa me enam eeldada, et millegi tähendus on selle viide” (Penner 1985: 3, 4).

Tähenduse vältimatu tulenemise viitest lükkab Penner tagasi nii süntaksist kui semantikast lähtuva loogika abil: rituaali tähendus ei pruugi seisneda selle sümbolites sisalduvates viidetes vaid tuleneda süntaksist – rituaali ülesehituse reeglitest; semantilise aspektist võib aga tähendus olla mitte üksnes sünteetiline, nagu näib eeldavat Staal, vaid analüütiline (Penner 1985: 3).

Penner demonstreerib Ferdinand de Saussure'ile, Émile Benvenistele, Roman Jakobsonile ning Stephen Ullmanile toetudes süntaksi, märgisüsteemi ja tähenduse omavahelisi seoseid ning peab vääraks Staali väidet, nagu oleks rituaal ühelt poolt tähendusetu ning samas käsitletav (ühtlasi ka juba keelele aluseks oleva) süntaksina. Penner lähtub Saussure'i definitsioonist, mille kohaselt koosneb märk tähistajast ja tähistatavast ning toonitab Saussure'ile, aga ka Jakobsonile ja Ullmanile toetudes nii tähistaja ja tähistatava ühtekuuluvust märgis kui ka märgi ja tähenduse lahutamatuks. (Penner 1985: 9, 10)

Staali arvates puudub rituaalil tähendus. Penner aga näitab, et kui rituaali käsitleda märgisüsteemina (mida Staal ka teeb, väites, et rituaal on aluseks keele süntaksile), siis peab selles olema ka tähistaja - tähistatava suhe ja tähendus: „Kui rituaal on tähendusetu, siis pole ta semiootiline süsteem. Kui rituaalid pole semiootilised süsteemid, siis ei sisalda ega hõlma nad süntaktilisi või semantilisi komponente.” (Penner 1985: 11)

Penner esitab lingvistika teooriale toetuva loogilise mõttekäigu, ent ei paku samas empiirilisi näiteid, mistõttu nende ideede rakenduslikkus rituaalianalüüsiks ei selgu. Kui eeldada, et rituaal hõlmab endas süntaktilisi komponente, peab sisalduma rituaalis ka tähendus. Ning see tähendus võib olla analüütiline, mitte sünteetiline, tähendus ei pea tulenema millelegi viitamisest. Tähendus võib seisneda süntaksis – rituaali ülesehituse reeglistikus. Penneri käsitlusest on vaid lühike samm Blochini (1989), kes näitas märksa rakenduslikumas vormis, kuidas rituaali legitiimsus ongi eelkõige seotud süntaksiga.

Penneri kriitika ei väära siiski Staali teooria peamist rõhuasetust: rituaalne tegevus ei pruugi midagi sümboliseerida, ei pruugi millelegi viidata. Tema üksnes analüütiline tähendus ei oma mõju rituaalile kui sotsiokultuurilisele nähtusele. Vähemalt sotsiaalses plaanis on seega rituaal ikkagi tähendusetu.

2.4. Bloch: rituaal formaliseeritud kõneaktina

Blochi (1989: 20) rituaalikäsitlus lähtub nendest lingvistika teoretikutest (McCawley, Fillmore, Lakoff), kes käsitlevad semantikat ja süntaksit lahutamatuks, leides, et tähendust antakse kõnes edasi leksikaalseid üksuseid omavahel kombineerides.³⁹ Vabas

³⁹ Eelkõige just Staali ja Penneri lingvistilises lähenemises tõstatatud küsimuste tõttu pean siin vajalikuks Blochi laiahaardelisest rituaalteooriast keskenduda tema seisukohtadele rituaali kui formaliseeritud

kõnesituatsioonis on nende kombinatsioonide väljendusvõimalused väga mitmekesised, rituaali puhul aga on süntaksil kindlalt määratletud piirangud, mis muudavad rituaalse keele iseloomulikult formaalseks ning kindlale stiilile allutatuks. Rituaalse kommunikatsiooni vorm erineb tavapärasest, mistõttu ei saa ka rituaalile läheneda tavapärasel kõnes toimivate semantiliste protsesside seisukohast ning rituaali tähenduse mõistmiseks tuleb esmalt analüüsida rituaali keele süntaktilisi iseärasusi – stiliseeritud kõne ja laulmist, aga ka näiteks rituaalset tantsu, vastandatuna mitterituaalses situatsioonis kasutatavale kehakeelele. Bloch märgib kriitiliselt, et ehkki meil on palju etnograafilisi kirjeldusi lauludest ja tantsudest, on harva tegeldud küsimusega, millist mõju võib näha selles, kas mingit sõnumit edastatakse lauldes või tavapäraselt öelduna. (Bloch 1989: 20, 37-38)

Rituaalsetele lauludele ja loitsudele lisaks võib formaliseeritud kõneakte leida ka ametlikes kõnedes, nii religioosses kui ka poliitilises retoorikas (Bloch 1989: 23). Bloch vastandab nn. formaalsed ja igapäevased kõneaktid järgnevalt:

IGAPÄEVASED KÕNEAKTID

Valjus on valitav
Intonatsioon on valitav
Kõik süntaktilised vormid on võimalikud
Täielik sõnavara
Kõneaktide järjestamine paindlik
Vähesed illustratsioonid määratletud hulga aktsepteeritud paralleelide seast
Stilistilisi reegleid ei rakendata teadlikult

FORMALISEERITUD KÕNEAKTID

Valjus on kindlaksmääratud
Ülimalt piiratud valik intonatsioone
Mõned süntaktilised vormid on välistatud
Osaline sõnavara
Kõneaktide järgnevus fikseeritud
Illustratsioonid valitavad üksnes teatud piiritletud allikatest, n. pühakirjad, vanasõnad
Stilistilisi reegleid rakendatakse teadlikult ja igal tasandil

(samal: 25)

Bloch nimetab formaliseeritud keelt *vaesustatud (impoverished)* keeleks. Stiil, sõnavara, süntaktiliste struktuuride arv ning seega ka kõne väljenduslikkus on formaliseeritud kõneaktis piiratud, mistõttu kõne on arhailine, vormi järgimine muutub sisust prioriteetsemaks. Rituaalis osaleja saab kasutada üksnes teatud etteantud argumente

kõneaktiga seonduvast, mistõttu vaatan siin tema 1974 a. ilmunud esseed „*Symbols, song, dance and features of articulation*” (kordustrukkk siinviidatud kogumikus 1989, 2. Ptk.). Mõõnan siiski, et Blochi käsitlused rituaalset poliitilise ja ideoloogilise instrumendina (Bloch 1987, 1992) võiksid samuti pakkuda väärtuslikke võimalusi analüüsima rituaali legitiimsuse küsimust.

ning on võimetu vastu vaidlema formaalse olukorra nõudmistele – „*you cannot argue with a song*”. Kõne väljendusvõimalustele seatud kitsendused piiravad vastuseid, need on formaliseeritud kõnesituatsioonis sisuliselt juba dikteeritud. Vastuhakk pole sellises situatsioonis võimalik, ainsaks alternatiiviks oleks üksnes revolutsiooniline pööre, loobumine sellisest kõneaktist. (samas: 37)

Blochi käsitluses rituaali sümbolite tähendusest on sarnasusi Staaliga, ehkki Bloch ei ole rituaali tähendusetuse sõnastamisel sedavõrd radikaalne. Kui Staal peab rituaali sisuliselt tähendusetuks, siis Bloch leiab, et rituaalset kõne tõlgendades tuleks olla ettevaatlik rituaalse ja igapäevase kõne samastamisega. Formaliseeritud kõne ei võimalda tavakõnele iseloomulikke arenguid, mistõttu ta võib ka oma sisulise tähenduse kaotada. Näiteks esineb rituaalis sageli kordamist: „kordamine tuletab meile meelde, et tegemist pole argumendiga, kuna argument on aluseks järgmisele argumendile, ning mitte uuesti samale” (samas: 42). Sellised tähenduste kaotsiminevad rituaalis on tõukeks ka reformistlikele liikumistele, mistõttu Bloch nimetab religioosete sümbolite tähenduse muutumist dialektiliseks protsessiks (samas).

Rituaali legitiimsus tuleneb eeskätt selle kommunikatsioonivormi spetsiifikast, vastavusest formaliseerituse seatud piirangutele. Erinevalt Staalist ei näe Bloch võimalust pidada rituaali tähendusetuseks, küll aga teeb rituaalse tegevuse formaliseeritus selle tähenduse mõistmise äärmiselt kaheldava eduga ettevõtmiseks.⁴⁰

2.5. Humphrey ja Laidlaw: ritualiseeritud tegevuse eripärad

Frits Staali poolt esitatud seisukohale rituaali tähendusetusest sekundeerivad 1994 a. ilmunud uurimustööga Briti antropoloogid Caroline Humphrey ja James Laidlaw, kes etnograafilise empiirika osas toetuvad peamiselt Lääne-India švetāmbara džainistide igahommikuse *pūdžā* templirituaali analüüsile.

Humphrey ja Laidlaw leiavad, et rituaale ei saa piiritleda kui teatud tüüpi sündmuseid või igasuguses tegevuses ilmnevaid aspekte ning eelistavad rituaaliks nimetatavate tegevuste analüüsil kasutada ‘ritualiseerimise’ mõistet. Kui Gluckmanil tähistas ritualiseerimine sekulaarsete suhete ja rollide sümboolset kasutamist rituaalis, siis Humphrey ja Laidlaw käsitlevad ritualiseerimist kui protsessi, mille kaudu tavalisele

⁴⁰ Vt. ka Blochi (1999 [1986]): 178-187) kriitikat nii tähendusele kui tegevusele keskenduva rituaalteooria suhtes.

igapäevasele tegevusele lisandub teatud kvaliteet, mistõttu võib seda tegevust pidada rituaaliks. Nad vaatavad rituaali „...kui kvaliteeti, mille tegevus võib omandada, kui erilist viisi tegevuste läbiviimiseks.” (Humphrey ja Laidlaw, 1994: 64)

See mitterituaalset ja ritualiseeritud tegevust eristav kvaliteet avaldub küsimuses tegevuse kavatsuslikkusest. Ritualiseeritud tegevust iseloomustab ‘mitte-kavatsuslikkus’ (*non-intentionality*): rituaali läbiviimine ise on küll algselt kavatsuslik (*intentional*) tegevus, ent rituaalis toimuvad tegevused on tingitud tegutseja-väliselt, tema kavatsustest sõltumatult. (samas: 89)

Humphrey ja Laidlaw kasutavad mõistet ‘rituaalne seotus’ (*ritual commitment*), tähistades sellega rituaalis tegutseja „...seotust ‘rituaalse suhtumisega’ (*ritual stance*), hoiaku või seisukohaga, mis on erinev igapäevaste tegevuste suhtes võetavatest seisukohtadest” (samas: 98). Rituaalses seotuses teostatavad tegevused tulenevad juba etteantud reeglitest, Humphrey ja Laidlaw nimetavad seda ka ‘ontoloogiliseks sätestatuseks’ (*ontological stipulation*): „Rituaalis osaleja leiab, et tema tegevused on juba eelnevalt välja eristatud, konstitueeritud ning nimetatud, kuivõrd nad on sätestatud rituaali läbiviimise reeglites” (samas: 96). Ritualiseeritud tegevused on olemuslikult (ontoloogiliselt) valmis juba enne, kui rituaalis osaleja neid tegevusi sooritama hakkab. „Rituaalset hoiakut omaks võttes aktsepteeritakse, et ei olda väga olulises mõttes oma tegude autor” (samas: 98). Tegevuse ritualiseerituse ulatus vastab aga sellele, kuivõrd tajutakse tegevuste järgnevuse ettemääratust ning seega inimese enda tahtlikkuse tähtsusetust (samas: 12).

Humphrey ja Laidlaw leiavad, et „...‘rituaal’, kui teatud kvaliteet, võib teoreetiliselt igasugusele tegevusele kohanduda” (samas: 71). Rituaaliks muutumise protsess – ritualiseerumine, algab tavapärase tegevuse puhul iseloomuliku kavatsuslikkuse muutumisega, toimub üleminek ‘rituaalsele suhtumisele’, kus tegevuse kulg on ontoloogiliselt sätestatud, tegutsejast sõltumatu (samas). Rituaalse tegevuse ‘ontoloogiline sätestatus’ ei viita sellele, nagu oleks ka tähendus rituaalis juba tegutsejast sõltumatult olemas, kuivõrd autorite arvates ei peaks rituaali käsitlema funktsionalistlikus võtmes millegi väljendajana või mingite tähenduste kommunikeerijana. Eelkõige ei saa seda teha põhjusel, et rituaali sisulise tähenduse kohta puudub ühiskondlik konsensus, tähendus antakse rituaalile *post facto* ning see tähendus võib rituaalist osavõtjatel olla erinev.

Sellise arutlusega vastanduvad Humphrey ja Laidlaw durkheimlikule rituaalikäsitlusele, kuivõrd leiavad, et rituaalis ei kommunikeerita mingit kogukonnas jagatud ideed. Tähendused ning kooskõlastatud interpretatsioonid riitusest „...on miski, milleni inimesed võivad jõuda rituaali kaudu või reaktsioonina sellele” (samas: 265). Rituaali kohta käivaid erinevaid diskursiivsed mudeleid ja tähendusi on õigem käsitleda pigem kui võimalikke reageeringuid rituaalile, mitte kui selle ülesehituse osa (samas).

Niisiis on rituaali ‘ontoloogiline sätestatus’ rituaali läbiviimisele eelnev, tähendused on aga rituaali läbiviimisest tulenevad ning ei pruugi kõigi rituaalis osalejate jaoks ühetaolised olla. Üks keerulisemalt mõistetavaid ja esmapilgul vastuolulisenagi tunduv seisukoht Humphrey ja Laidlaw teoorias seisneb just selles, et rituaalsel tegevusel on ‘identiteet’ (vt. samas: 89) ning ‘ontoloogiline sätestatus’, ent need ei sisalda endas tähendust. Selle probleemi tekkimise seletus peitub esmajoones Humphrey ja Laidlaw ettevaatlikkuses lingvistiliste teooriate rakendamisel rituaalse tegevuse analüüsiks. Humphrey ja Laidlaw hoiduvad rituaalse tegevuse samastamisest lingvistiliste struktuuridega ning ei pea põhjendatuks rituaali käsitlemist süntaksina (nagu teeb seda näiteks Penner või Bloch), kuivõrd nad leiavad, et ritualiseerimisele omane struktureeritus ei tähenda veel dekodeeritavust, nii nagu see toimub keeles (samas: 102). Selles kontekstis võibki rituaali ‘ontoloogilist sätestatust’ sisuliselt vaadata kui rituaalis toimuvate tegevuste ettemääratust, tähenduse saavad need tegevused aga alles rituaali käigus ja selle järel.

Humphrey ja Laidlaw kasutavad ontoloogilise sätestatuse kirjeldamisel ka ‘arhetüübi’ mõistet, ehkki mitte just Jungilt tuntud tähenduses. Arhetüüpilisusega väljendavad nad ritualiseeritud tegevusele omast püüdu läbi viia juba eelnevalt eksisteerivat rituaalset tegevust. „Selliseid tegevusi tajutakse kui eraldiseisvaid, nimeliselt olemasolevaid üksusi, oma iseloomude ja ajalugudega, ning sellel põhjusel nimetame me selliseid tegevusi algseteks ja arhetüüpseteks.” (samas: 89) Arhetüüpilisus rituaali ontoloogilises sätestatuses on ka kindlasti Humphrey ja Laidlaw rituaalikäsitlusest tulenevalt üheks rituaali legitiimse läbiviimise tingimuseks.

Humphrey ja Laidlaw teooria pakub originaalse kombinatsiooni kognitiivse (pidades silmas mõisteid nagu kavatsuslik- ja mittekavatsuslik käitumine, rituaalne seotus) ning sotsiokultuurilise tasandi vahel. Rituaal eeldab kognitiivsel tasandil kvalitatiivset muutust – nõ. mitte-kavatsuslikku kavatsuslikkust (*nonintentional intentionality*) tegevuses. Selline kvalitatiivne muutus tegevuse kavatsuslikkuses eeldab aga tegevuse

arhetüüpilisust. Humphrey ja Laidlaw käsitlevad rituaalset tegevust sotsiaalselt ja kultuuriliselt institutsionaliseerituna (samas: 96-97), pidades silmas sellise tegevuse sõltuvust sotsiaalselt ja kultuuriliselt väljakujunenud formaadist. Tegevuse 'ontoloogiline sätestatus' ning 'arhetüüpilisus' on sisuliselt sotsiokultuuriline konstruktsioon. Sotsiaalselt legitiimne rituaal eeldab institutsionaliseeritud tegevust – kokkulepet mingi tegevuse vastavusest rituaalilt oodatud 'arhetüüpsusele'. Seega on Humphrey ja Laidlaw teoorias ühendatud kognitiivsel tasandil mitte-kavatsuslikkus ning sotsiokultuurilisel tasandil ontoloogiliselt sätestatud tegevuse arhetüüpsus.

Humphrey ja Laidlaw teooriat võib pidada üheks tugevaimaks vastuväiteks rituaali narratiivsuse kontseptsioonile, kuivõrd nad seavad ritualiseerimisel primaarseks tegevusliku aspekti (tegevuste järgnevuse ettemääratus), rituaal pole keelena dekodeeritav ja tähendus antakse sellele subjektiivselt ning alles tegevuse järgselt (*post facto*). Käesolevas töös püstitatud rituaali sotsiaalse legitiimsuse hüpotees aga eeldanuks rituaalsele tegevusele eelnevana kultuuriliselt kujunenud narratiivi, et rituaalis saaks toimuda selle taaskinnitamine.

2.6. Mõtte ja tegevuse dihhotoomia

Rituaali tähenduslikkust või tähendusetust väljendavate teooriate vastandamisel peab tähelepanu pöörama ka ühele põhimõttelisele erinevusele rituaali tegevuslikku aspekti rõhutavate autorite vahel. Nimelt on võimalik käsitleda tegevust kui rituaali konstitueerivat kategooriat, ent ka kui miskit, mis lähtub mõtte kategooriast, olles viimase poolt ettemääratud. Nii on rituaalile aluseks oleva tähendusliku sisu ja rituaali kui tegevuse kategooriate vastandamist rituaalteooriates kirjeldanud näiteks Catherine Bell (1992: 19-21). Bell näitab, kuidas mitmed klassikalised autorid (n. Lévi-Strauss, Shils) vastandavad rituaali kui tegevust uskumustele, sümbolitele ja müütidele kui religiooni kontseptuaalsetele aspektidele. Rituaali ja uskumuste vastandumist käsitletakse kui mõtte ja tegevuse dihhotoomiat, kus tegevuse tulenemine mõttest on iseenesestmõistetav. Selle dihhotoomia leiab juba Durkheimilt: "Religioossed fenomenid jaotuvad kahte fundamentaalsesse kategooriasse: uskumusteks ja riitusteks. [...] Nende kahe faktide klassi vahel asub kogu see erinevus, mis lahutab mõtet tegevusest" (Durkheim 1968a: 36).

Niisiis eristab põhiline strukturealne muster rituaalteoreetilises diskursuses rituaali mentaalsetest kategooriatest, ent selle mustri kõrval on veel teinegi strukturealne muster, mis kirjeldab rituaali kui “funktsionaalset või struktureaalset mehhanismi, mis reintegreerib mõtlemise-tegevuse dihhotoomia” (Bell, 1992: 20). Tegemist on justkui esimesele lähenemismustrile vastanduva nägemusega. Struktureerilist küljest kasutavad mõlemad mustrid samu mõisteid, jagades uskumuse ja rituaali suhte *thought - action* opositsiooniga homoloogsesse vastandumissuhtesse. Ent kui esimene muster rõhutab rituaali ja uskumuse vastandumist, siis teine muster käsitleb rituaali kui opositsioonide kokkupuudet, reintegratsiooni. “Maailm, milles elatakse ning maailm, mida kujutletakse, ...ilmnevad rituaalis sama maailmana” (Geertz 1973: 112). V. Turner kirjeldab rituaali kui kogukondlike väärtuste deklaratsiooni, kultuuri põhiväärtuste väljendamist, vastukaaluks sotsiaalse maailma hierarhilisusele, ebavõrdusele, organiseeritusele. Turneri käsitus rituaalist kasutab seega ülaltoodud “teist” struktureaalset mustrit, kus rituaal on mõtlemise ja tegevuse vahendaja, integreerija. Liminaalsuse - saatuselise vastandlikkust võiks vaadelda mitte kindlalt määratletud suhtena vaid dünaamilisena. Turneri käsitluses on rituaal eriline tegevus, mis vahendab või juhatab *communitas*’e ja formaliseerunud sotsiaalse korra vältimatuid ja vastandlikke nõudmisi (Bell 1992:21).

Siinkirjeldatud tegevuslikku aspekti esiletõstvad rituaalteooriad aga rõhutavad, et rituaal kui spetsiifiliste tunnustega tegevus toimib ka ilma vajaduseta defineerida selle tähendust. Rituaal ei vaja ei müüti ega ka mingit muud narratiivi. Hüpoteesi sobivus valitud rituaalteooriatega

KOKKUVÕTE

Esitatud hüpoteesi suhtes võib käsitletud teooriate põhjal teha järgnevaid järeldusi:

Durkheimist lähtudes on rituaalil konsolideeriv funktsioon, ent siinkohal kasutatav hüpotees ei leia kinnitust, kuna Durkheimi käsitluses pole oluline mitte rituaalis esitatavate väärtuste vastavus grupis valitsevatele väärtustele vaid rituaalis osalejate ühine arusaam sakraalsest. Niisiis oleks rituaali legitiimsuseks vajalik ühine arusaam sellest, mida ja kuidas manifesteerida. Ebaoluline on aga küsimus rituaalis manifesteeritava sisulise tähenduse kohta, kuna mingit seost grupile oluliste väärtustega ei pruugi rituaalisümboolikas leidagi.

Gluckmani mässurituuaali teooriast lähtudes peaks siinpüstitatud hüpoteesi tagurpidi pöörama, kuna rituaalis manifesteeritavad väärtused võivad endast kujutada sotsiaalse grupi normide äraspidist peegeldust.

Turner käsitleb rituaali kui võtit kultuuri mõistmiseks ning tema teooria on siinvaadeldavat hüpoteesi pigem toetav. Rituaalis (*communitase* kogemuses) esitatu võib vastanduda küll argises igapäevaelus kehtivate reeglitega, ent väljendab just seeläbi kultuuri põhiväärtusi.

Goody kriitilisest seisukohavõtust võib järeldada, et rituaalis ei pruugi väljenduda selles osalejatele olulised väärtused, legitiimsuse küsimus pole tähtis, kuna rituaali eesmärk võib olla ka näiteks poliitiline manipulatsioon. Goody seisukohad viitavad ka asjaolule, et rituaali mõiste on konventsioonil põhinev ning olemuslikult puudub põhjus eristada seda muust sotsiaalsest tegevusest. Sellise seisukoha puhul tuleb arvestada, et katsed kirjeldada rituaali legitiimsust tagavaid aspekte on samavõrd adekvaatsed, kui ükskõik millise muu sotsiaalse tegevuse „tunnustusväärilisuse” uurimine.

Sünteesides rituaali narratiivsusest lähtuvaid teooriaid võib järeldada, et rituaali, nii nagu ka igasuguse muu sotsiaalse tegevuse aktsepteeritavuse ja tunnustatuse juures on oluline, et see võimaldaks igale osalevale grupile või kasvõi üksikisikule viiteid talle olulistele väärtustele. Osalejate jaoks legitiimne rituaal ei pea manifesteerima kogu osalejate gruppi ühendavaid väärtuseid või otsima ühist identiteeti tugevdavat sümboolikat, viimast võib olla ka raske leida. Tunnustatud rituaal peab suutma pakkuda “igapäevasele midagi” ning rituaalis osalejail võib olla üsna erinev ettekujutus toimuva

tähendusest. Rituaali legitiimsuse uurimise seisukohast on oluline mõista, millele mingi rituaalis osalev sotsiaalne grupp või üksikisik keskendub ning kuidas ta seda interpreteerib.

Nagu teooriate võrdlusest selgub, sobib rituaali narratiivsuse kontseptsioon nende teooriatega, mis käsitlevad rituaali tähenduslikuna ning seda ei saa kohaldada teooriatele, mis peavad rituaali tähendusetuks. Sellegipoolest ei pea ma 'rituaali tähenduslikkuse' kõrval 'rituaali narratiivsuse' kasutamist ülearuseks mõistete dubleerimiseks, sest see kontseptsioon võimaldab selgemalt juhtida tähelepanu mitmeid teooriaid ühendavale omadusele käsitleda rituaali kui tõlgendatavat lugu. Penneri kriitika Staali teooriale tõi esile vajaduse eristada rituaali sünteetilist ja analüütilist tähendust. Siinse probleemipüstituse valguses võib väita, et rituaalis identiteedi kujundamisele aluseks olev sotsiaalsete ja kultuuriliste väärtuste manifesteerimine, taaskinnitamine ja edasiandmine eeldab rituaalilt sünteetilist tähendust.

Rituaali narratiivsuse kontseptsioonile vastavad struktuurfunktsionalistlikud ning Gluckmani ja Turneri teooriad, mis näevad rituaalis ühiskondlik-kultuurilisest kontekstist tuleneva loo esitamist. Staali ning Humphrey ja Laidlaw teooriatest lähtuv rituaalikäsitlus aga ei otsi rituaalist mingit kindlat lugu, kuna seda ei pruugigi seal olla. Rituaal ei pea millelegi viitama, ei pea omama lugu ega sünteetilist tähendust. Erinevaid rituaali interpreteerivaid narratiive ning nende tähendusi võib konstrueerida rituaali toimumise järel, rituaalivälistes situatsioonides. Sellisel juhul peame aga alati arvestama võimalusega, et rituaalis toimunu tõlgendused võivad olla mitmeid kordi ümberhinnatud.

Peaaegu oluliseks rõhutada, et mitmete kaasaegsete teooriate valguses pole põhjust eeldada rituaalilt narratiivi. Muidugi ei saa väita, nagu peaks identiteedi edasiandmine toimuma üksnes grupis jagatud väärtuste narratiivse manifesteerimise kaudu, küll aga saab sellisest teooriate võrdlusest teha rakenduslikke järeldusi näiteks rituaalianalüüsi meetodite valikul. Nii on narratiivsusele orienteeritud teooriate valguses igati põhjendatud rituaali tõlgendamine tähendusliku jutustusena. Õigustatud on ka küsimused mingi rituaali kultuurilisest või sotsiaalsest tähendusest ning põhimõtteliselt võimalik ka rituaalis osalemise põhjal kaardistada indiviidi või grupi sotsiaalseid hoiakuid.

Rituaali tähendusetust ning tegevuslikkuse tähtsust esindav teoreetiline suund aga juhib meie tähelepanu tõigale, et rituaalist polegi mõtet otsida narratiivi. Rituaali kultuuriline ja sotsiaalne tähendus ei tulene rituaalis esitatavast. Kui ka rituaalile selles osalejate või

vaatlejate ja kommenteerijate poolt tähendus antakse, siis toimub see rituaali sisust sõltumatult. Eelneva põhjal võib spekuloida, et pigem tuleneb rituaali kultuuriline või sotsiaalne tähendus ning edukus identiteedi kommunikeerimisel rituaali kommenteerija võimust oma tõlgendust kehtestada.

KASUTATUD KIRJANDUS

- ASAD, T. 1988. Towards a Genealogy of the Concept of Ritual. – James, W., Johnson, D.H. (eds.). *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion*. Oxford: JASO, 73-87.
- ASAD, T. 1993. *Genealogies of Religion. Discipline and Power in Christianity and Islam*. Baltimore, London: The John Hopkins University Press.
- BATESON, G. 1976 [1936]. *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Stanford: Stanford University Press.
- BAUMANN, G. 2000. Rereading Durkheim in a plural society. – Coppet, D. de (ed.). *Understanding Rituals*. London, New York: Routledge, 97-116.
- BELL, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- BELL, C. 1997. *Ritual: Dimensions and Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- BELMONT, N. 1979. *Arnold Van Gennep: The Creator of French Ethnography*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- BLOCH, M. 1987. The Political Implications of Religious Experience. – Aijmer, G. (ed.). *Symbolic Textures*. Gothenburg Studies in Social Anthropology, 10. Gothenburg: ACTA Universitatis Gothoburgensis, 23-50.
- BLOCH, M. 1989. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: The Athlone Press.
- BLOCH, M. 1992. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press.
- BLOCH, M. 1999 [1986]. *From blessing to violence: History and Ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BYNUM, C. W. 1984. Women's Stories, Women's Symbols: A Critique of Victor Turner's Theory of Liminality. – Moore, R., Reynolds, F. (eds.). *Anthropology and the Study of Religion*. Chicago: Center for the Scientific Study of Religion, 105-125.

- CLADIS, M.S. 1992. Durkheim's Individual in Society: A Sacred Marriage? *Journal of the History of Ideas* vol. 53, 1: 71-90.
- COMAROFF, J., COMAROFF, J. 1993. Introduction. – Comaroff, J., Comaroff, J. (eds.). *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago, London: University of Chicago Press, xi-xxxvii.
- DEFLEM, M. 1991. Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* vol. 30, 1: 1-25.
- DOUGLAS, M. 1999. *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*. – 2nd ed. London, New York: Routledge, 106-115.
- DOUGLAS, M. 2002 [1966]. *Purity and Danger: an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, New York: Routledge.
- DURKHEIM, É. 1968a [1893]. *The Division of Labour in Society*. New York, London: Free Press.
- DURKHEIM, É. 1968b [1912]. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen and Unwin.
- DURKHEIM, É. 1899. De la Définition des phénomènes religieux. *L'Année sociologique*, Vol. 2, 20. – viidatud Cladis 1992: 79 kaudu.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1956. *Nuer Religion*. New York: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1969 [1940]. *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1989 [1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. 1962. *Essays in Social Anthropology*. London: Faber and Faber Limited.
- FORTES, M. 1969 [1945]. *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi*. Oosterhout N.B.: Anthropological Publications; London: Oxford University Press.
- FORTES, M., EVANS-PRITCHARD, E.E. (eds.) 1987 [1940]. *African Political Systems*. London, New York: Kegan Paul International Limited.
- FRAZER, J. G. 1994 [1890]. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London, New York: Oxford University Press.

- FUSTEL de COULANGES, N.-D. 1984 [1864]. *La Cité Antique*. Paris: Flammarion.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- GEERTZ, C. 1990. Religioon kui kultuurisüsteem. *Akadeemia* 2: 2301-2329.
- GIDDENS, A. 1978. *Durkheim*. Glasgow: Fontana/Collins.
- GLUCKMAN, M. 1935. Zulu Women in Hoe Culture Ritual. *Bantu Studies* vol. 9.
- GLUCKMAN, M. 1966 [1956]. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell & Mott.
- GLUCKMAN, M. 1971 [1950]. Marriage Payments and Social Structure Among the Lozi and Zulu. – Goody, J. (ed.). *Kinship: Selected Readings*. Harmondsworth, Baltimore, Ringwood: Penguin Books, 227-247.
- GLUCKMAN, M. 1975 [1962]. Les Rites de Passage. – Gluckman, M. (ed.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 1-52.
- GLUCKMAN, M., GLUCKMAN, M. 1977. On Drama, and Games and Athletic Contests. – Moore, S.F., Myerhoff, B.G. (eds.). *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 227-243.
- GLUCKMAN, M. 1979 [1958]. Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. *The Rhodes-Livingstone Papers*, No. 28. Manchester: Manchester University Press.
- GLUCKMAN, M. 1987 [1940]. The Kingdom of the Zulu of South Africa. – Fortes, M., Evans-Pritchard, E.E. (eds.). *African Political Systems*. London, New York: Kegan Paul International Limited.
- GOODY, J. 1962. Religion and Ritual: The Definitional Problem. *British Journal of Sociology* 12: 142-164.
- GOODY, J. 1977. Against “Ritual”: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic. – Moore, S.F., Myerhoff, B.G. (eds.). *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 25-35.
- GOLDING, D. 1996. Management Rituals: Maintaining Simplicity in the Chain of Command. – Linstead, S., Small, R.G., Jeffcutt, P. (eds.). *Understanding Management*. London: Sage
- GRANSKOG, J. 1993. In Search of the Ultimate: Ritual Aspects of the Hawaiian Ironman Thriatlon. *Journal of Ritual Studies* vol. 7, 1: 3-25.
- GRIMES, R. 2000. *Deeply into the Bone: Re-Inventing Rites of Passage*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

- GROSS, T. 1997. Enne ja pärast Frazerit. *Akadeemia*, nr. 12: 2516-2529.
- HANDELMAN, D. 1993. Is Victor Turner Receiving His Intellectual Due?: Review Article. *Journal of Ritual Studies* vol. 7, 2: 117-124.
- HOUSEMAN, M., SEVERI, C. 1998. Naven or the Other Self: A Relational Approach to Ritual Action. – Kippenberg, H.G., Lawson, E.T. (eds.). *Studies in the History of Religions* vol. 79. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- HUMPHREY, C., LAIDLAW, J. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Oxford University Press.
- JACOBSON-WIDDING, A. 1994. Universalism, relativism või eklektilised sünteesid?: Refleksioone kultuurantropoloogiast 1990ndate aastate eel. *Akadeemia*, nr. 6: 1269-1294.
- KAPFERER, B. 2004. Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning. *Social Analysis* vol. 48, 2: 35-54.
- KAPFERER, B. 2005a. Situations, Crises, and the Anthropology of the Concrete: Teh Contribution of Max Gluckman. *Social Analysis* vol. 49, 3: 85-122.
- KAPFERER, B. 2005b. Coda: Recollections and Refutations. *Social Analysis* vol. 49, 3: 273-283.
- KATZ, E., DAYAN, D. 1985. Media Events: On the Experience of Not Being There. *Religion* vol. 15, 3: 305-314.
- KERTZER, D. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. New Haven, London: Yale University Press.
- KUPER, A. 1996. *Anthropology and Anthropologists: the Modern British School*. London: Routledge.
- LA FONTAINE, J. 1985. *Initiation: Ritual Drama and Secret Knowledge Across the World*. Harmondsworth: Penguin Books.
- LINCOLN, B. 1989. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual and Classification*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- LUKES, S. 1973. *Émile Durkheim: His Life and Work*. London: Allen Lane The Penguin Books.
- MALINOWSKI, B. 1965. The Role of Magic and Religion. – Lessa, W.A., Vogt, E.Z. (eds.). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. New York, Evanston, London: Harper & Row, Publishers, Inc., 102-112.

- McCADDEN, B. 1997. Let's Get Our Houses in Order: The Role of Transitional Rituals in Constructing Moral Kindergartners. *The Urban Review* vol. 29, 4: 239-252.
- MIDDLETON, J. 1960. *Lugbara Religion: Ritual and Authority Among an East African People*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.
- MIDDLETON, J. 1977. Ritual and Ambiguity in Lugbara Society. – Moore, S.F., Myerhoff, B.G. (eds.). *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 73-90.
- MOORE, S.F., MYERHOFF, B.G. (eds.). 1977. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum.
- MORRIS, B. 1989. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MYERHOFF, B. 1982. Rites of Passage: Process and Paradox. – Turner, V. (ed.). *Celebration: Studies in Festivity and Ritual*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 109-135.
- NOONAN, W. 1996. Western Hospitalization for Surgery as „Rite of Passage”. – Aune, M., DeMarinis, V. (eds.). *Religious and Social Ritual: Interdisciplinary Explorations*. Albany: State University of New York Press, 293-313..
- PENNER, H.H. 1985. Language, Ritual and Meaning. *Numen* vol. 32, 1: 1-16.
- PICKERING, W.S.F. (ed.). 1975. *Durkheim on Religion: A Selection of Readings With Bibliographies*. London, Boston: Routledge & Kegan Paul.
- PÕLD, M., VÕSU, E. 2006. Rituaalid organisatsioonikultuuris väärtuste edastajate ja identiteedi kujundajatena Hansapanga näitel. *Acta Semiotica Estica* 3: 77-103.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1964. *The Andaman Islanders*. New York: The Free Press of Glencoe.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1965 [1952]. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press; London: Collier Macmillan Publishers.
- RICHARDS, A.I. 1964. Essays on the Ritual of Social Relations: Book Review. *American Sociological Review* vol. 29, 5: 774-775.
- RICHARDS, A.I. 1995 [1956]. *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Zambia*. London, New York: Routledge.
- ROBERTSON SMITH, W. 2002 [1894]. *Religion of the Semites*. New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- SCHECHNER, R. 1985. *Between Theatre and Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- SCHECHNER, R. 2002. *Performance Studies: An Introduction*. London, New York: Routledge.
- SCHECHNER, R. 2003. *Performance Theory*. London, New York: Routledge.
- STAAL, F. 1979. The Meaninglessness of Ritual. *Numen* vol. 26, 1: 2-22.
- STAAL, F. 1986. The Sound of Religion. *Numen* 33, 1: 40-41.
- STAAL, F. 1993. From Meaning to Trees. *Journal of Ritual Studies* vol. 7, 2: 11-32.
- ZUMWALT, R.L. 1988. The Enigma of Arnold Van Gennep (1873-1957). – Honko, L. (ed.). *FF Communications*, No. 241. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- TURNER, T. 1977. Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage. – Moore, S.F., Myerhoff, B.G. (eds.). *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 53-70.
- TURNER, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. London: Routledge & Kegan Paul.
- TURNER, V. 1970. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- TURNER, V. 1975a. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- TURNER, V. 1975b. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- TURNER, V. 1975c [1962]. Three Symbols of Passage in Ndembu Circumcision Ritual: An Interpretation. – Gluckman, M. (ed.). *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 124-173.
- TURNER, V. 1977. Variations on a Theme of Liminality. – Moore, S.F., Myerhoff, B.G. (eds.). *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum, 36-52.
- TURNER, V., TURNER, E. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspective*. Oxford: Basil Blackwell.
- TURNER, V. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York City: Performing Arts Journal Publications.
- TURNER, V. 1985. Liminality, Kabbalah, and the Media. *Religion* vol. 15, 3: 206-217.
- TURNER, V. 1992. Turner, E. (ed.). *Blazing The Trail: Way Marks in the Exploration of Symbols*. Tucson, London: The University of Arizona Press.

TURNER, V. 1996 [1957]. *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Oxford: Berg.

VAN GENNEP, A. 1965 [1909]. *The Rites of Passage*. London: Routledge & Kegan Paul.

WILSON, M. 1954. Nyakyusa Ritual and Symbolism. *American Anthropologist* vol. 56, 2: 228-241

WILSON, M. 1970a [1959]. *Communal Rituals of the Nyakyusa*. London: Oxford University Press.

WILSON, M. 1970b [1957]. *Rituals of Kinship Among the Nyakyusa*. London: Oxford University Press.

SUMMARY

Social Legitimacy of Rituals

The idea of a ritualized action as a scene for expressing and communicating social identity is a broadly shared opinion. It has been considered to be common sense, that both religious and secular rituals are events in which the values of a social group are symbolically expressed. How well-founded is such an assumption in the light of anthropological theories of ritual?

I look at the possibilities for handling ritual as a mechanism through which identity is communicated and bring up the opposing arguments by comparing some of the classical theories (É. Durkheim, British structural-functionalists, M. Gluckman, V. Turner) and some more revisionist ones from the last decades (M. Bloch, F. Staal, H. Penner, C. Humphrey & J. Laidlaw). The basis for this comparison of theories is the hypothesis of identity communication in ritual, which states that ritual is a phenomenon, where cultural and/or social belonging with its accompanying values is manifested, reaffirmed and passed on to new group members.

The comparison reveals a distinctive category, which I have named ‘narrativity of ritual’ – a generalizing term, by which I intend to group and compare theories that see a story in a ritual, deriving from sociocultural context. An important prerequisite of such perspective is the idea of ritual’s meaningfulness, as the ritual would not be able to communicate any narrative without it.

The concept of ritual narrativity corresponds with structural-functional ritual theories, as well as with the works of Gluckman and Turner, which see in ritual the enactment of a story, deriving from socio-cultural context. Opposingly, theories of Staal, Penner, and Humphrey & Laidlaw turn attention to the possibility that ritual does not necessarily have to refer to anything, neither to have any synthetic meaning nor a story. Different interpreting narratives and their meanings can be constructed after the conducting of ritual, in the situations outside the actual ritual. Therefore it has to be taken into consideration that interpretations of a ritual can be reformulated and overvalued several

times. Durkheim's theory leads to controversial conclusions on this issue: the originality of his approach is mostly seen in the importance given to collective action and the phenomenon of collective effervescence as the constitutive element of ritual, whereas his concept of the sacred ideas and their connection with moral unity refers to the narrative approach.

I do not wish to claim, that narrative manifestation of shared values is the only possible way for transmitting identities in groups. However, this comparison of ritual theories can be useful for choosing methods of ritual analysis, for example. Thus, theories that focus on the narrativity of rituals justify the questions about the cultural or social meaning of a ritual. In that case, it is also possible to map values and attitudes of an individual or a group by looking at their participation in rituals. Theories that argue for the meaninglessness of ritual and the importance of action suggest that it makes no sense to look for a narrative in ritual. According to these, the cultural and social meaning of rituals is not in stories that are acted out. Even if a meaning is given to a ritual by the participants or spectators, it is irrelevant to the content of the ritual. Therefore, we should turn our attention to the question of how the ritual's social or cultural meaning and success in communicating identity is the result of variables outside the ritual itself, such as the commentator's power to impose his interpretation of the event.