

Siirtymäriitit

Ihmisyhteisön toimintaa ja henkistä perinnettä tutkivien tieteenhaarojen tuotteliaisuus on kuluvan vuosisadan aikana paisunut selkeästä vauhtia, että tuntuu, kuin koko tutkimuksen keskeisimmäksi hankaluudeksi kohoaisi vähitellen kommunikaation, tietojen välityksen ja tulosten tunnetuksi tekemisen ongelma. Tuhannet tutkimukset syntyvät ja hautautuvat vuorollaan enemmän tai vähemmän huonosti tunnettujen aikakauskirjojen ja irrallisten kustanteiden pölyisiin riveihin. Kohta ei löydy tutkijaa, joka vakavissaan kuvittelisi voitavansa joskus vielä hallita oman tieteenalansa kansainvälisen kirjallisuuden laidasta laitaan. Kielirajat ovat yhä mahtavia esteitä tieteellisessä ajatuksenvaihdossa; ne eivät hevin jauhaudu edes tiuhaan pyörivissä kongressimylyissä. Kun toissa vuonna lahjoitin saksankielisen teokseni eräälle amerikkalaiselle kulttuuriantropologille, jonka työtä suuresti arvostan, utelin samalla varovasti hänen saksan taitoaan. Kävi ilmi, ettei hän jaksaa istua sanakirja kädessä lukemassa saksankielisiä teoksia, vaan joutuu luottamaan siihen, että kaikki tärkeimmät teokset käännetään. Havaitsin myös, ettei amerikkalaisen kulttuuriantropologian opiskelijan edellytetä normaalisti lukevan yhtään vieraskielistä teosta. Aivan samoin voi pitää miltei luopiona saksalaista tutkijaa, joka jaksaa hetkeksi irtautua kotoisen Geistesgeschichten pauloista ja ryhtyy seuraamaan anglosaksisten kollegojen puuhia. Soveltaessani amerikkalaista sosiaalipsykologista terminologiaa teoksessani minulla oli epämiellyttävä tunne, että olin keksimässä uudissanoja saksan kieleen. Mistään saksalaisesta sosiaalipsykologian sanakirjasta en löytänyt keskeisimpien termien vastineita. Tässä suhteessa voi jokin Suomen tapainen Euroopan provinssi olla hiukkasen paremmassa asemassa. Täällä ei ainakaan pitäisi olla yhtä hyviä edellytyksiä harhakuvitelmaan, että toimeen voidaan mainiosti tulla pelkän omakielisen tieteellisen tradition varassa.

Umpioitumisella ja puutteellisella kommunikaatiolla on omat seurauksensa. Samat ”keksinnöt” tehdään ja samantapaiset ideat formuloidaan yhä uudestaan — eikä läheskään aina entistä paremmalla tavalla. On varmasti suuri joukko tutkimuksia, joiden katoamista näköpiiristä ei juuri kannata surra. Mutta yhtä varmasti on paljon niitä, joiden tulokset asianmukaisesti mainostettuina edistäisivät kansainvälistä tiedettä. Kaikkein jännittävimpiä ovat niiden oivalusten kohtalot, jotka syntyessään saavat syystä tai toisesta laimean vastaanoton, unohtuvat joksikin ajaksi, mutta palaavat uudelleen päivänvaloon aikana, jolloin monet niiden syntykauden muotiaatteet ovat jo auttamattomasti vanhentuneet.

Tällaisesta renessanssista näyttää olevan kysymys Arnold van Gennepin siirtymäriittiteorian kohdalla. Hänen teoksensa *Les rites de passage* ilmestyi Ranskassa vuonna 1909. Puoli vuosisataa myöhemmin se mursi kielirajan: englanninnos julkaistiin 1960.¹ Välikautena ilmestyi suuri määrä varhaiskantaisten uskontojen tutkimuksen yleiskatsauksia ja hakuteoksia, jotka eivät noteeraa siirtymäriittejä lainkaan.² Muutamat kirjoittajat taas ohimennen mainitsevat van Gennepin keskeistermin, mutta tekevät sen tavalla, joka osoittaa, ettei termin pohjana oleva teoria ole paljoakaan vaikuttanut heihin.³ Tästä huolimatta on siirtymäriittiteorian läpimurto tällä hetkellä jo tosiasia ainakin amerikkalaisen ja englantilaisen sosiaali-antropologian piirissä. Renessanssi alkoi vuonna 1942, kun amerikka-

¹ Alkuteos: Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (Paris 1909). Käännös: *The Rites of Passage* (London 1960). Seuraavassa viitataan käännöksen sivuille. Mainittakoon, että teos kuuluu van Gennepin nuoruudentuotantoon. Tämä flaamilais-syntyinen tutkija (1873—1957) on ranskalaisen folkloristikan suurmiehiä ja julkaisi mm. laajan teoksen *Manuel de folklore français contemporain* I: 1—6, III, IV, VII: 1.

² Esimerkkejä luettelee Solon T. Kimball englanninnoksen johdannossa, ks. van Gennep mts. XI. Saksalaiselta taholta voi uudehkona esimerkkinä mainita Friedrich Heilerin *Erscheinungsformen und Wesen der Religion; Die Religionen der Menschheit* 1 (Stuttgart 1961).

³ Ks. esim. Joachim Wach, *Sociology of Religion* (London 1947), 222, 258, ja Geo Widengren, *Religionens värld* (Stockholm 1953²), 172, 455. Hieman enemmän hyödyntää van Gennepin teoriaa G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1956²), 210 jss. Mircea Eliade puolestaan mainitsee van Gennepin vain alaviitteessä initiaatiomenoja (!) koskevassa tutkimuksessaan *Birth and Rebirth* (New York 1958), 137.

laiset E. D. Chapple ja C. S. Coon ottivat teoksessaan *Principles of Anthropology* riittien analyysin pohjaksi van Gennepin oivalluksen.⁴ Viime vuosina siirtymäriittikäsité on vakiinnuttanut paikkansa amerikkalaisen kulttuuriantropologian asiahakemistoissa.⁵ Myös Englannissa sitä kohtaan on tunnettu kasvavaa kiinnostusta. Tästä on todistuksena toissa vuonna ilmestynyt esseekokoelma *Essays on the Ritual of Social Relations*, joka on omistettu Arnold van Gennepin muistolle ja jossa neljä sosiaaliantropologia jatkaa hänen teoriansa kehittelyä.⁶

Mikä sitten on tuo teoria? Van Gennepin pelinavaus on sosiologinen. Hän huomauttaa, että yksilön elämä yhteisön jäsenenä koostuu joukosta siirtymiä: siirrytään ikäryhmästä toiseen, jostain tehtävästä tai ammatista toiseen. Ihmisen sosiaalinen asema muuttuu ratkaisevasti näiden siirtymien kautta, hän joutuu luopumaan jostakin ja sopeutumaan johonkin uuteen. Varhaiskantisissa yhteisöissä tällaiset siirtymät koetaan miltei poikkeuksetta tärkeiksi ja arkaluonteisiksi tapahtumiksi, ei vain yksilön, vaan myös yhteisön kannalta. Niihin liittyy eräänlaista vaaran ja epävarmuuden, jopa kriisin tuntua. Muun muassa tästä syystä nuo siirtymät sakraalistetaan riitein; muutostapahtuma ikään kuin säännöstellään ja kontrolloidaan ohjaamalla se perinnäisen riittikaavan osoittamaan väylään. Ihmisen elämäntaival on kuin eräänlainen asteiden tai asemien ketju, jonka jokaisella lenkillä on omat tunnusmerkinsä. Syntyminen, lapsuus, nuorukaisuus tai neitoikä, puberteetti, initiaatio eli täysikasvuiseksi tulo, pääsy jonkin ryhmän jäseneksi, kihlaus, avioliitto, raskaudentila, isyys, siirto sosiaalisesta luokasta toiseen, erikoistuminen johonkin ammattiin, jonkin vastuunalaisen viran saaminen, jopa sairaus ja vihdoin kuolema ovat kaikki näitä elämänketjun toisiaan seuraavia lenkkejä. Siirtyminen vaiheesta toiseen, asemasta tai tehtävästä toiseen osoitetaan

⁴ E. D. Chapple and C. S. Coon, *Principles of Anthropology* (London 1947²), 484—528.

⁵ Ks. esim. Ralph L. Beals and Harry Hoijer, *An Introduction to Anthropology* (New York 1959²), 555, ja Edward Norbeck, *Religion in Primitive Society* (New York 1961), 139 jss.

⁶ Max Gluckman (toim.), *Essays on the Ritual of Social Relations* (London 1962). Gluckmanin ohella kirjoittajina esiintyvät Daryll Forde, Meyer Fortes ja Victor W. Turner. Van Gennepin terminologiaa kehittää modernisti myös Audrey Richards käsitellessään pohjoisrhodesialaista tyttöjen initiaatiota teoksessaan *Chisungu* (London 1956).

varhaiskantaisissa yhteisöissä riitein, joiden tehtävänä on mahdollistaa yksilön muutto tietystä, tarkoin määritellystä asemasta toiseen, yhtä lailla selkeästi määriteltyn asemaan.

Juuri siksi että näiden riittien yleispäämäärä on sama, voidaan niiden rakenteessa ja organisaatiossa havaita säännönmukaisuutta, vaikka ne ideologiselta käsite- ja uskomussisällöltään vaihtelevatkin erittäin suuresti. Van Gennepin tärkein väite onkin tämä: jos kiinnitetään huomio eri seremonioissa toimeenpantujen riittien keskinäiseen järjestykseen, voidaan havaita se yhteinen peruskäytäntö, jota kaikki siirtoseremoniat noudattavat. Ne nimittäin jakautuvat kolmeen vaiheeseen. Ensiksi tapahtuu *séparation*, irtautuminen: yksilö irrotetaan, erotetaan, vieroitetaan edellisestä sosiaalisesta asemasta, siteet tähän saakka vallinneeseen olotilaan katkeavat; hän luopuu niistä käyttäytymismuodoista, velvollisuuksista ja oikeuksista, jotka kuuluivat edeltävään asemaan. Tätä tapahtumaa kuvaavat riitit ovat *irtaumariittejä* (engl. *rites of separation*). Seuraava seremonioiden vaihe on *marge*, 'marginaalikausi' eli vaihe, jonka kestäessä ihminen on ikäänkuin kahden aseman rajalla; hän on hylännyt vanhan, mutta ei ole vielä omaksunut uutta, vaan vasta valmistautuu siirtymään siihen. Valmisteluvaiheen riittejä voidaan nimittää *vaihderiiteiksi* (engl. *rites of transition*). Seremonioiden kolmas ja viimeinen jakso on *agrégation*, liittyminen, jonka yhteydessä yksilö omaksuu uuden asemansa ja siihen kuuluvat tehtävät, oikeudet ja velvollisuudet; hän sopeutuu uuteen olotilaansa. Tämän vaiheen riitit ovat *liittymäriittejä* (engl. *rites of incorporation*).

Van Gennep sovelsi mielellään rajan ja kynnyksen metaforaa siirtymäprosessin kuvailussa. Hän jopa piti alueellista siirtymistä, esim. valtakunnan rajan ylittämistä tai muuttoa uuteen asuinpaikkaan, sosiaalisen siirtymän perusmallina ja luki näissä yhteyksissä suoritettut seremoniat siirtymäriitteihin.⁷ Turvautuen latinan 'kynnyksyksen' merkittävään sanaan *limen* hän ehdotti, että siirtymän kolmea peräkkäistä vaihetta tarkoittaen puhuttaisiin *preliminaaleista*, *liminaaleista* ja *postliminaaleista* riiteistä.⁸ On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko tai onko tarkoituksenmukaista sisällyttää siirtymäriitteihin myös rajanylityksen ja muuttoriitit. Tässä tullaan ongelmaan, jota

⁷ Ks. lukua "The Territorial Passage", van Gennep mts. 15—25.

⁸ van Gennep mts. 11.

van Gennepin ei voi katsoa lopullisesti ratkaisseen, nimittäin siirtymäriittikäsitteen rajoittamiseen. Teoksensa lopussa van Gennep esitti käsitettä sovellettavaksi myös erilaisiin kalendaarisiin menoihin ja elinkeinokausien vaihtumista kuvaaviin riitteihin. Hänen mielestään sama peruskaava toteutuu myös auringon ja kuun vaiheisiin liittyvissä seremonioissa, uuden sato- tai metsästyskauden alkajaisissa ja päättäjäisissä, vuodenvaihteen rituaaleissa jne.⁹ Tällaisenkin kannan puolesta voi kyllä esittää perinnepsykologisia perusteluja. Elinkeinokausien taitekohdat ovat kriittisiä siirtymävaiheita nekin: niissä siirtymään systeemistä tai elämänmuodosta toiseen, uudet arvot ja normit aktualistuvat, sekä yksilöiden että yhteisön tuleva elinkeino-*onni* on vaakalaudalla. Vanha järjestys ei enää päde, on rituaalisesti muovattava uusi. Esimerkiksi vuodenvaihteen menoissa voidaan havaita tyypillinen vaihdekausi, 12-päiväinen jakoaika, joka valmistelee siirtymistä uuteen vuoteen. Kuoleman ja uudestisyntymisen mytologialla on niissä keskeinen asema, siis samalla aineksella, jota on pidettävä erityisen luonteenomaisena myös varsinaisille siirtymäriiteille. Tästä huolimatta ei liene aiheellista laventaa siirtymäriitti-käsitteen aluetta tähän suuntaan. Olennainen ero voidaan nähdä siinä, että varsinaisten siirtymäriittien (syntymän, initiaation, häiden jne.) perimmäinen liikkeellepaneva tekijä on yksilön sosiaalisessa asemassa tapahtuva muutos, kun taas elinkeinokauden taitteen tai vuodenvaihteen aiheuttamat muutokset ja kriisit koskevat ensisijaisesti koko yhteisöä tai elinkeinoryhmää. Eroa on myös siinä, että vuotuiskierron vaihdeajat toistuvat säännöllisesti yhteisön elämässä, kun taas monet — joskaan eivät kaikki — siirtymäriitit osuvat yksilön kohdalle vain kerran. Tähän distinktion päätyivät jo Chapple ja Coon ehdottaessaan, että niistä seremonioista, joiden tehtävänä on eliminoida ensisijaisesti ryhmää koskettava kriisi, ryhdyttäisiin käyttämään nimitystä *intensifikaatiוריitti*.¹⁰ Myös muuttoriitit kuuluisivat näin ollen tähän luokkaan.

Syy siihen, ettei van Gennep täysin onnistunut teoriansa ydin-käsitteen rajauksessa, voidaan nähdä toisaalta hänen innossaan osoittaa havaitsemansa riittikaavan yleispätevyys ja yleismaailmallisuus, toisaalta taas silloisen sosiologisen terminologian kehittymättömyy-

⁹ van Gennep mts. 166—188.

¹⁰ Chapple ja Coon mts. 485, 528.

dessä. Hän ei yksinkertaisesti voinut sanoittaa oivallustaan yhtä täsmällisesti kuin nykypäivän sosiologi voi. Jo edellä van Gennepiä referoidessani käytin ilmausta "sosiaalinen asema" yhteyksissä, joissa hänen oli tyydyttävä metaforisempiin sanontoihin (ihminen siirtyy "kategoriasta" tai "maailmasta" toiseen yms.). Nykyään tuntuu luonnolliselta suorittaa hänen teoreettisen mallinsa uudestaanmäärittely hyödyntäen *sosiaalisen statuksen* ja *roolin* käsitteitä, jotka Ralph Linton esitti niin myöhään kuin 1936.¹¹ Näin saadaan seuraava operationaalinen määritelmä: *Siirtymäriitit ovat perinnäisiä, yhteisön organisoimia menoja, joilla yksilö siirretään sosiaalisesta statuksesta toiseen.*¹² Niihin sisältyy yleensä irtaumariittejä, joilla yksilö erotetaan ja vieroitetaan aikaisemmasta statuksesta. Hänen tähänastinen roolinsa etäännytetään, desaktuaalistetaan; hänen aikaisempi minänsä "surmataaan". Niihin kuuluu edelleen vaihderiittejä, jotka valmistelevat siirtymistä uuteen statukseen. Nämä saattavat yksilön tietoiseksi tapahtumassa olevasta elämänmuutoksesta, kuvailevat odotettavissa olevia uusia oikeuksia ja velvollisuuksia, välittävät tietoja ja ohjeita sekä asettavat asianomaisen kelpoisuuden koetteelle. Tässä vaiheessa yksilö usein joutuu omaksumaan luonteeltaan väliaikaisen ja välittävän roolin. Siirtymäriitteihin kuuluu myös liittymäriittejä, joiden kautta yksilö astuu uuteen sosiaaliseen statukseen ja omaksuu uuden roolin. Tätä kuvastavat mm. symbolisesti suoritettut "ensimmäiset" uuden roolin mukaiset teot, joilla yksilö osoittaa halunsa sopeutua uuden asemansa asettamiin vaatimuksiin ja kykynsä suoriutua siihen kuuluvista tehtävistä.

Jo van Gennep kiirehti muistuttamaan siitä, ettei kysymykseen tulevien erittäin monivaiheisten seremonioiden koko sisältöä voida tyhjentävästi tulkita siirtymäriitti-käsitteen avulla.¹³ Tosiasiassa näihin menoihin kuuluu riittejä, joita ei ole lainkaan syytä pyrkiä sijoit-

¹¹ Ralph Linton, *The Study of Man* (New York 1936), 113 jss. Ks. myös esim. Erik Allardt ja Yrjö Littunen, *Sosiologia* (Porvoo 1961), 17.

¹² Eräät tutkijat, esim. Max Gluckman, pyrkivät tekemään tarkan eron mystillisen tai supranormaalin elementin sisältävien "rituaalien" ja rationaalisella pohjalla organisoitujen "seremonioiden" välillä. Ks. Gluckman mts. 20—24. Käytännössä tutkimuksen kohteiksi tulevat siirtymäriitit kuuluvat miltei järjestään edelliseen kategoriaan, mutta onko tämä asetettava suorastaan määritelmänomaiseksi ehdoksi, on syvemältä pohtien monitahoinen kysymys.

¹³ van Gennep mts. 11—12.

tamaan mihinkään kolmesta mainitusta riittikategoriasta. Niinpä häät voivat sisältää esim. hedelmällisyysmenoja, lapsen syntymän yhteydessä suoritetaan turva- ja ennusriittejä, hautajaisten ohjelmaan kuuluu puhdistus- ja torjuntariittejä jne. Joskus yksi ja sama riitti voidaan nimetä eri tavoin sen mukaan, mistä näkökulmasta riitin merkitystä arvioidaan. Toiseksi van Gennep torjui ajatuksen, että siirtymäriittien kaava toteutuisi aina yhtä täydellisenä. Hän huomautti, että jokin riittilaji saattaa dominoida muiden kustannuksella: niinpä irtaumariitit ovat keskeisiä hautajaisissa, liittymäriitit häissä, kun taas initiaation, kihlauksen ja raskaudenajan menojen pääpaino on vaihderiiteissä.¹⁴ Kolmaskin varaus on syytä tehdä. Irtauma-, vaihde- ja liittymäriittien keskinäinen järjestys ei suinkaan aina ole kaavan mukainen niin, että esim. häissä irtaumariitit olisivat aina seremonioiden alkupuolella ja liittymäriitit loppupuolella. Päinvastoin, eri riittityypit toistuvat lukuisia kertoja hääjuhlien eri vaiheissa, usein melko irrallisina ja muodostamatta peruskaavan mukaisia seurantoja. Vain melkoisesti kuvaa pelkistämällä saadaan tuo van Gennepin propagoima ideaalikaava selvästi esiin. On varmasti totta, että morsiamen käsittelyssä toteutuu *séparation*, *marge* ja *agrégation*, mutta pikkutarkan lähikuvan vivahteikkuus antaa vihjeen siitä, että pelissä on mukana useiden statusten ja roolien konstellaatio, monien muidenkin sosiaalisten suhteiden ja vuorovaikutusten julkipano. Tähän suuntaan jatkaville siirtymäriittien tutkijoille uskaltaa luvata kiintoisia tuloksia.

Oppihistorioitsijat selvittänevät joskus tarkemmin, mistä van Gennep sai vaikutteita ja keihin hän puolestaan vaikkapa pinnanalaisesti vaikutti. Émile Durkheimin, Henri Hubertin ja Marcel Maussin sosiologikoulu oli varmasti yksi taustatekijä, vaikkeivät Durkheim ja van Gennep jostain syystä suvaitsekaan tuntea toisiaan teoksissaan. Oppihistorian salapoliisit ovat todenneet, että yhdellä funktionalismin perustajista, A. R. Radcliffe-Brownilla, oli hallussaan van Gennepin kyseinen teos, mutta hänkään ei mainitse siirtymäriittiteoriaa.¹⁵ Joka tapauksessa voi pitää todennäköisenä, että van Gennepin teos oli yksi niistä latvavesistä, jotka laskivat kymmenisen vuotta myöhemmin syntyvään funktionalismin kymeen.¹⁶ Moittiessaan ani-

¹⁴ van Gennep mts. 11.

¹⁵ Gluckman mts. 13—14.

¹⁶ Funktionalismin synnystä ks. Sananjalka 3 (Turku 1961), 140 jss.

mismiteorian kannattajia siitä, etteivät nämä kyenneet systemoimaan käsittelemäänsä uskomus- ja riittäineistoa, van Gennep kirjoittaa: "Heidän kirjoituksensa ovat kokoelma paralleleleja, jotka on kiskaistu irti asiayhteydestä ja laajemmista riittikokonaisuuksista."¹⁷ Tai hän huomauttaa, että on väärin tutkia jotain tabusääntöä tai loitsua erillisenä. Ne "voidaan ymmärtää vain suhteessa niihin aktiivisiin riitteihin, joiden yhteydessä ne elävät seremoniassa".¹⁸ Funktionalistin äänenpaino on myös huomautuksessa, että "siirtymäriittien funktiona on vähentää niiden [= sosiaalisen aseman vaihdosten] haitallisia vaikutuksia . . . yhteisön ja yksilön elämässä".¹⁹ Itse asiassa koko siirtymäriitti-idea tähtää samaan, mihin funktionalistitkin ovat pyrkineet, nimittäin kulttuuri-ilmiöiden rakenteen ja dynamiikan kuvaamiseen ja niiden psykologisten ja sosiologisten edellytysten syvempään ymmärtämiseen. Erityisesti siirtymäriittien kokonaisrakenteen ja "osien keskinäisen järjestyksen" silmälläpito oli van Gennepin tavoitteena. Se ettei hän tyytynyt kuvailemaan yksityiskohtaisesti yhden ainoan kulttuurin piirissä tavattavia siirtymäriittejä — kuten aito funktionalisti olisi tehnyt —, selittynee siitä, ettei hän katsonut voivansa kokonaan muuttaa siihen mennessä yleisimmin käytettyä ja arvostetuinta todistamisen metodia. Voidakseen perustella väitettään, että siirtymäriittien kaavalla oli yleispätevyyttä, hänen oli pakko poimia vertailuesimerkkejä Euroopasta, antiikin maista, Intiasta, Kiinasta, Melanesiasta, Afrikasta, Amerikasta jne. Näin tehdessään hän ei voinut kokonaan välttyä pintapuolisuudelta: nykyajan lukijasta voi tuntua, että hän analysoi monet esimerkit liian lyhyesti ja hätäisesti, kuvailematta riittävästi seremonioiden kulttuuritaustaa.²⁰

Vaikka van Gennepin vaikutus aikalaisiinsa ei yleisesti ottaen

¹⁷ van Gennep mts. 5.

¹⁸ van Gennep mts. 8—9.

¹⁹ van Gennep mts. 13.

²⁰ Van Gennepillä oli teoksessaan siirtymäriittiteorian ohella toinenkin kunnanhimoinen tavoite. Hän halusi luoda yleispätevän ja koko rituaalitekniikan kattavan luokitusjärjestelmän. Tämän mukaan riitit olivat joko animistisia tai dynamistisia, sympateettisia tai kosketukseen perustuvia, positiivisia tai negatiivisia, suoria tai epäsuoria. Näiden neljän toisistaan riippumattoman vastakohtaparin kannalta oli jokainen riitti analysoitavissa; riittikategorioita tuli näin ollen kuusitoista. Tämä raskaanlainen systeemi ei saavuttanut kannatusta, eikä van Gennep itsekään jaksanut soveltaa sitä jatkuvasti. Ks. van Gennep mts. 4—10.

muodostunut kovin sensaatiomaiseksi, oli ainakin yksi tutkija, joka luki hänen teoksensa melko pian sen ilmestyttyä ja sovelsi siinä esitettyjä ajatuksia hyvin taidokkaasti omaan aineistoonsa. Hän oli sveitsiläissyntyinen lähetyssaarnaaja Henri Alexandre Junod, joka työskenteli yhteensä lähes kolme vuosikymmentä Mosambikissa, Portugalin Itä-Afrikassa asuvan bathonga-heimon keskuudessa. Junodin isä oli pappismies ja Sveitsin riippumattoman protestanttisen kirkon perustaja. 26-vuotiaana Henri Junod, jolla oli ollut myös luonnontieteellisiä harrastuksia, päätti omistaa elämänsä lähetystyöhön. Hän saapui Afrikkaan 1889, keräili aluksi toimensa ohessa arvokkaita luonnontieteellisiä aineksia, mutta kiinnostui sitten pysyvästi etnografiaan. Vuonna 1912 ilmestyi hänen pääteoksensa *The Life of a South African Tribe* ja vuonna 1927 saman teoksen uudistettu laitos.²¹ Tätä tutkimusta on sanottu suurenmoisimmaksi monografiaksi, mikä afrikkalaisesta heimosta on koskaan kirjoitettu. Se on todella ihailtavan monipuolinen kuvaus: kansanrunous esitellään lajeittain sananparsista satuihin; kieli, kansanmusiikki, uskonto, työtekniikka, talousjärjestelmä ja yhteiskuntarakente saavat kukin vuorollaan asiantuntevan käsittelyn. Lämmin kiinnostus kuvattaviin, eloisa tyyli ja tieteellinen ote yhdistyvät onnellisella tavalla Junodin tekstissä.

Bathonga-heimon keskuudessa järjestetään initiaatiomenot (*ngoma*) 10—16 vuoden ikäisille pojille joka neljäs tai viides vuosi. Kolme kuukautta kestävä seremonian keskeinen akti on ympärileikkaus. Noviiisit kootaan pääkaupunkiin, jossa heimon päällikkö organisoii ”initiaatiokoulun”. Edellisellä kerralla initioidut nuoret miehet eli ”vartijat” rakentavat metsän kätköön ”mysteerien pihaan”, aitauksen, jonne menojen johtajat, vartijat ja noviiisit eristäytyvät. Tätä paikkaa ei kukaan initioimaton saa lähestyä; jos esim. nainen sattuu näkemään vilahduksenkin menoista, hän on kuoleman oma. Seremonia tapahtuu talvisaikaan, joka tällä kolkalla osuu kesä-elokuuhun. Alkamishetken määrää Venus-tähden ilmestyminen, sillä — kuten muuan neekeri selittää — tuo aamutähti ”edeltää aurinkoa, niinpä sen on johdatettava pojat heidän uuteen elämäänsä, pimeydestä valoon”. Noviiisien matkaa mysteerien pihaan voidaan pitää irtaumariittinä: eräässä kohdassa liekkimeri katkaisee tien ja heidän on

²¹ Seuraavassa käytetään teoksen uusinta painosta: Henri A. Junod, *The Life of a South African Tribe*, I: Social Life, II: Mental Life (New York 1962).

ylitettävä tuli hyppäämällä. Sitten he suorittavat kujanjuoksun kahden vartijarivin välitse; raipan iskut satelevat heidän selkäänsä, ja kujan päässä neljä miestä repii heidän yltään kaiken vaatetuksen. Myös tukka leikataan pois, ts. kaikki irrotettavissa olevat menneisyyden merkit hävitetään. Ennen eristyspihaan astumista tapahtuu tuskallisin toimitus, ympärileikkaus. Sen tapahduttua kokelaan katsotaan "kulkeneen yli" (neekerien sanonta), lapsuudenkausi on jäänyt lopullisesti taakse, se on leikattu irti, ja ruumiissa on nyt ensimmäinen aikuisen miehen statussymboli. Initiandi on valmis astumaan mysteerien pihaan, *sungiin*.

Täällä alkavien vaihderiittien yhteydessä noviisit maalataan valkoisiksi savea käyttäen. Tuo outo ihonväri on ylimenokauden ulkonainen merkki. Marginaaliaika kuvastuu myös eufemistisessa kielenkäytössä: "lampaan rasvan syöminen" tarkoittaa joka-aamuista ruumiin valkoiseksi sivelyä, "lampaan lihan syöminen" taas ympärileikkaushaavan kääreiden vaihtamista ja "pukin maidon juominen" vartijoiden antamaa selkäsaunaa. Poikkeustila heijastuu koko heimon elämään siten, että tietyt sukupuolielämän normit käännetään päällelleen: miesten on nyt lupa puhutella naisia siveettömin ja karkein ilmauksin, sen sijaan kaikki sukupuolisuhteet ovat kiellettyjä. Sungissa asuessaan noviisien on joka aamuaterian jälkeen viskattava ruuantähteet aitauksen juurelle ja huudettava samalla karkeitä loukkauksia initioimattomille entisille leikkitovereilleen, jotka tietenkään eivät ole paikalla niitä kuulemassa. Tämä on vaihdekaudelle ominainen toistuva irtaumariitti, jonka tehtävänä on palauttaa initiandien mieleen, etteivät he enää kuulu lasten leikkiryhmään.

Sungissa toimeenpannut menot jakautuvat kahteen pääryhmään, kelpoisuuskokeisiin ja heimon traditioiden opettamiseen. Edellisistä ovat tärkeimmät kylmyys, jano, vastenmielinen ruoka, kepeillä annettut iskut ja ankarammat rangaistukset. Viimeksi mainittujen kohteeksi joutuvat vain ne, jotka tavataan rikkomasta tabusääntöjä, esim. juomasta vettä. Kalvava janontunne, makaaminen hievahtamatta läpi yön paljaalla maalla +5 Celsius-asteen lämmössä nuotion kuumottaessa päätä ja jalkojen palellessa ovat kärsimyksiä, jotka vähitellen kiristävät sietokyvyn äärimilleen. Ruokaa on hotkittava nopeasti valtavat määrät; vaikka se on vastenmielisen makuista, se on myös ravitsevaa, niin että noviisit palaavat sungista lihavana. Eivät kuitenkaan kaikki; muutamat kuolevat ympärileikkauksen ai-

heuttamiin tulehduksiin. Heidät haudataan salaisesti ja seremonioitta, eikä heitä saa surra, ei edes nimeltä mainita. Kelpoisuuskokeiden päämääränä näyttää olevan psykofyysisen kestokyvyn, vähemmässä määrin näppäryyden mittaaminen (kokelaiden on mm. tehtävä niin monimutkaisia solmuja, etteivät miehet saa niitä auki). Heimion traditioiden opettaminen on bathonga-kansan keskuudessa melko triviaalilla tasolla. Kokelaat opettelevat ulkoa joukon lauluja, jotka ovat tulvillaan initiaatiomenojen eri vaiheita tarkoittavaa metaforiikkaa. He oppivat myös seksuaaliterminologian karkeimpia ilmauksia ja tunnussanoja, joiden avulla initioidut tuntevat toisensa. Joka aamu kokelaat toistelevat kauan lyhyttä laulua: "Laula laulusi, aamun lintu! Me olemme initioituja, me olemme miehiä!" Päivät kuluvat erilaisiin sotaleikkeihin ja metsästyksen harjoitteluun.

Vaihdekauden lopulla noviisit kootaan paalun juurelle, joka on pystytetty sungin takaosaan. He asettuvat selälleen makaamaan, pää paaluun päin ja sanovat: "Hyvää huomenta, isoisä!" Paalun huipusta kuuluu ääni: "Tervehdin teitä, lapsenlapseni." Initiandit valittavat kärsimyksiään ja pyytävät lupaa päästä kotiin. Seremonia toistetaan useina aamuina. Mystillinen isoisä edustaa vainajia, suvun esi-isiä, joihin nuoret nyt saavat ensimmäisen kerran ottaa yhteyden. Tämä riitti voidaan tulkita kahdeltakin kannalta. Toisaalta se on liittymäriitti, joka myöntää vain aikuisille kuuluvan oikeuden puhutella tuonelassa asuvia sukuyhteisön jäseniä, toisaalta se enteilee vaihdekauden päättymistä ja irtautumista sungi-kokelaan roolista. Alkaa paluu heimoyhteisön piiriin: merkillisiin lehvänaamioihin verhoutuneina noviisit tanssivat sungin läheisyyteen kutsuttujen naisten edessä. Eräänä aamuna valkoinen väri pestään pois, eristyskautena kasvanut tukka leikataan pois, uusia vaatekappaleita puetaan ylle ja vartalo sivellään okralla. Tämä uusi väri on initiandien sosiaalisen paluun ja liittymäkauden tunnus. Sungi hävitetään, ja kokelaat palaavat kylään arvokkaana kulkueena jäljitellen kameleontin verkkaisia askelia. Kylässä naiset, äidit ja sisaret, alkavat etsiä joukosta omaansa ja löydettyään antavat tälle lahjoja ja suutelevat tätä. Mutta nuorukainen lyö heitä kepillä uuden valta-asemansa merkiksi, ja äidit puhkeavat lauluihin poikansa ylistykseksi. Kun saattue on vierailut eri kylissä, okra pestään pois ja palataan normaaliin elämänmenoon.²²

²² Tässä esiteltyä aineistoa ks. tarkemmin Junod mt. I, s. 74—94. Mainitta-

Bathonga-heimon initiaatioseremonia on muuten hyvä esimerkki, mutta siitä tuntuu puuttuvan muuan hyvin olennainen piirre, nimittäin heimon myyttitradition opettaminen ja ennen kaikkea se myytti, joka kertoisi seremonian jumalallisesta alkuperästä.²³ Niinpä esimerkiksi australialaisen yuin-heimon nuorukaisille paljastetaan korkeimman olennon, taivaanjumala Daramulunin nimi ja näytetään hänen kuvansa, joka on piirretty puun runkoon. Kerrotaan myös myytti: Daramulun asuu taivaassa ja seuraa sieltä ihmisten toimia. Hän on säättänyt heimon lait, häneltä saavat heimon poppamiehet voimansa. Aikojen alussa hän itse johti ensimmäistä initiaatioseremoniaa, jonka yhteydessä hän surmasi pojat, leikkeli kappaleiksi ja poltti heidät, mutta palautti sitten heidät jälleen elämään uusina olentoina, joilta jokaiselta kuitenkin puuttui yksi hammas. Näin myytti perustelee seremonian pyhyden ja statussymbolin, puuttuvan hampaan, alkuperän. Poppamies samastaa itsensä Daramuluiin lähestyessään tanssien noviiseja ja iskiessään kultakin pois yhden etuhampaan pientä vasaraa ja talttaa käyttäen.²⁴ Kamilaroi-heimon keskuudessa nuorukaisten eristysalueena on kaksi ympyränmuotoista aitausta, joita yhdistävän polun varressa nähdään joukko savesta muovailtuja kuvapatsaita. Kookkain niistä, noin neljän ja puolen metrin korkuinen, esittää ylintä jumalolentoa Baiamaita. Muut patsaat kuvaavat myyttillisiä esi-isiä ja niitä kahtatoista nuorukaista, jotka olivat Baiamain mukana ensimmäisessä initiaatioleirissä.²⁵ Koko näyttämö on siis alkuaikojen mallin mukainen, eikä itse riitti ole muuta kuin pyhän esikuvan, Baiamaian suorittaman vihkimyksen, kertausta.

Mircea Eliade on teoksessaan *Birth and Rebirth* esittänyt initiaatiomyyttien typologian, eikä tässä ole tarpeen puuttua niihin tämän enempää. Kuoleman ja ylösnousemuksen myytit yleensä dominoivat, mutta niiden ohella tavataan muitakin, esim. brahmanismin piirissä embryologinen myytti (symbolinen paluu kohtuun, uusi hedelmäitys

koon, että Junod arvelee ympärileikkaustavan voivan olla seemiläistä alkuperää Afrikassa. Bathonga-kansalle tavan välitti melko myöhään Ma Lemba -niminen heimo, jonka jäsenet asuvat hajallaan muiden heimojen keskuudessa. Junod mt. I, s. 72—73.

²³ Bathongilla esiintyy tässä yhteydessä vain noita metaforisia lauluja, jotka tietenkin voivat olla myyttien substituuttejakin.

²⁴ Eliade mts. 11—13.

²⁵ Eliade mts. 4—6.

ja syntymä), skandinaavisella taholla herooinen taisteluinitiaatio (berserkit) ja šamanistisissa kulttuureissa käynti tuonelassa tai taitvaassa.²⁶

Nuorukaisten ja neitojen initiaatiot merkitsevät siirtoa lasten aseksuaalisesta maailmasta aikuisten seksuaaliseen maailmaan. Tämä näkyy muun ohella siitä, että initiaatiota usein seuraa perinteellinen seurustelukausi, jonka kuluessa nuoret ovat melko vapaasti keskenään ja valikoivat itselleen kumppaneita. Kuitenkaan ei initiaatiomenoja ole syytä nimittää puberteettiriiteiksi, sillä kuten jo van Gennep vakuuttavasti osoitti, fysiologisella puberteetilla ja initiaatiolla ei ole mitään kiinteätä riippuvuussuhdetta.²⁷ Puberteettiriittejä ovat vain ne — normaalisti initiaatiosta erillään suoritettut — menot, joihin ryhdytään sukukypsyyden ensimmäisten merkkien ilmaantuessa. Ne voidaan mainiosti käsitellä omana ryhmänään, kuten esim. Henri Junod tekee.²⁸ Kuinka vähän fysiologiset seikat saattavat merkitä uskonnollis-sosiaalisten perustelujen rinnalla, näkyy esim. etelä-abessinialaisen konso-heimon tavoissa. Koska initiaatio järjestetään vain joka 18. vuosi, ehtii moni nuorukainen valita jo itselleen vaimon ennen aikuiseksi julistamistaan. Heimon käsityksen mukaan initioimattoman siemen on kuin vettä, eikä hän voi tulla isäksi. Niinpä jos hänen vaimonsa kuitenkin synnyttää, tätä syytetään aviorikoksesta ja lapsi hylätään metsään.²⁹

Siirtymäriittien tutkimukselle initiaatiomenot tarjoavat mitä kiintoisimman aineiston, ovatpa sitten kysymyksessä luonnonkansat tai korkeakulttuurit. Viipymättä niiden parissa pitempään viitattakoon vain siihen, että aineksen ryhmittelyssä tuntuu luontevalta noudattaa seuraavaa kolmijakoa. *Ikäryhmäinitiaation* käyvät lävitse periaatteessa kaikki yhteisön jäsenet saavuttaessaan aikuisuuden ja täyden yhteiskuntakelpoisuuden. *Seurainitiaation* kokevat vain ne, jotka kelpuutetaan jäseniksi johonkin salaseuraan, kultti- tai mysteeriryhmään, ammattikuntaan jne. *Kutsumusinitiaatio* koskee aina vain yhtä

²⁶ Eliade mts. 130 et passim. — Hieno esimerkki samaan initiaatiovisiosta sisältyy A. A. Popowin kirjoitukseen tavgy-samojedeista. Ks. V. Diószegi (toim.), *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker* (Budapest 1963), 150—159.

²⁷ van Gennep mts. 65—74.

²⁸ Junod mt. I, s. 94—98.

²⁹ Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden 1951), 59—60.

yksilöä ja merkitsee hänelle poikkeuksellisen korkean, esim. poliittisen tai uskonnollisen statuksen saavuttamista (šamaanin initiaatio, papiksi vihkiminen, kuninkaan tai päällikön asettaminen virkaansa). Vaikka eri initiaatiolajeissa esiintyy samantapaisia aineksia, voi näiden havaita korostuvan hieman eri tavoin. Niinpä ikäryhmäinitiaatioissa pääpaino on erilaisissa kuntokokeissa, seurainitiaatioissa taas ryhmän salaisuuksiin vihkimisessä ja kutsumusinitiaatioissa uuteen asemaan liittyvän vallan julkipanossa ja statussymboleissa.

Raskaudenaika, synnytys ja sitä seuraava toipumiskausi on rituaalistettu useimmissa varhaiskantisissa yhteisöissä. Tässä aineistossa kuvastuu kahden henkilön, äidin ja lapsen, sosiaalisten suhteiden käsittely. Lapsen kohdalla on keskeisintä yhteisön jäseneksi pääsyn varmistaminen, ihmisalkion ”sosiaalisen kohtalon” muovailu, yhteiskuntakelpoisuuden toteaminen ja ensimmäisen statuksen luominen. Äidin kohdalla taas on kyseessä siirtyminen arkisesta, profaanista vaimon roolista sakraaliseen synnyttäjän rooliin. Odottava äiti erotetaan joko erilaisin tabusäännöin tai aivan konkreettista eristämistä soveltaen tähänastisesta ympäristöstään, kyläyhteisöstä, perheestä, toisesta sukupuolesta ja joskus myös omasta sukupuolesta. Synnyttäjän roolissa hän toimii uudenlaisten normien mukaan, ja yhteisön suhtautuminen häneen on monin tavoin säännöstelty. Kun synnytys on tapahtunut, ei äidin (ja lapsen) paluu yhteisön piiriin seuraa välittömästi, vaan vasta tietyn karanteenikauden jälkeen. Äidin sosiaalisen paluun yhteydessä suoritettut liittymäriitit palauttavat hänelle entisen statuksen, aviovaimon roolin. Jos kysymyksessä on ensisynnyttäjä, ei siirtymäkauden päätyminen merkitse paluuta entiseen, vaan uuteen statukseen, nimittäin äidin. Monissa kulttuureissa vasta esikoisen saaminen suo naiselle täydet vaimon statukseen kuuluvat oikeudet; lapsettomien vaimojen osa ei ole mitenkään kadehdittava varhaiskantisissa yhteisöissä. Tältä kannalta voisi nuorikon elämää, ts. aviosuhteen solmimisesta esikoisen syntymään ulottuvaa ajanjaksoa, pitää kokonaisuudessaan tietynlaisena siirtymä kautena.

Jos lapsensaannin rituaali olisi luonteeltaan vain fysiologisen prosessin myötäilyä ja sen aiheuttamaa, olisi kai odotuksenmukaista, että riitit tihentyisivät kriittisen synnytystapahtuman kohdalle. Näin ei suinkaan tapahdu kaikissa kulttuureissa. Eteläintialaisen todakansan keskuudessa synnyttäjä eristetään yhteisöstä viidentenä raskauskautena toimeenpannuin seremonioin, joille on tunnusomaista

mm. eräiden tabusääntöjen kumoutuminen (nainen joutuu kosketuksiin maitotalouden ja meijerihuoneen kanssa, jotka normaalisti ovat miesten huostassa ja hänelle tabuja), rukoukset synnytyksen jumalille ja poltinmerkkien painaminen käsiin (uuden statuksen symbolit). Sitten nainen siirtyy kuukaudeksi eristysmajaan kylän ulkopuolelle; sukulaiset ja ystävät saapuvat aika ajoin jonkin matkan päähän eristysmajasta, jättävät lahjoja ja huutelevat: "Oletko polttanut kätesi?" Näin koko yhteisö joutuu toteamaan tapahtuneen sosiaalisen aseman vaihdoksen.³⁰ Paluu eristysmajasta tapahtuu eri klaaneissa hiukan eri tavoin: nainen joko nauttii sakraalisen maitoaterian, vaihtaa vaatteet ja palaa kotiinsa noudattaen siellä noin kuukauden kestäväää ruokajärjestystä, tai hän siirtyy aterian nautittuaan kylän sisällä olevaan "toisen asteen" eristysmajaan, jossa liikkumista ym. rajoittavat säännöt ovat lievemmät kuin edellisessä. Viikon kuluttua hän poistuu tästä majasta nauttien jälleen maitoaterian. Tämän jälkeen naisen asema on taas aivan normaali, ja hän toimittelee tavanomaisia aviovaimon tehtäviä. Mikäli kyseessä on ensisynnyttäjä, järjestetään seitsemäntenä raskauskuukautena menot, joiden tarkoituksena on isän varmistaminen syntyvälle lapselle. Koska aviojärjestelmä on polyandrinen, voi nainen valita isäksi kenet tahansa sukupuolipartneriestaan, olipa tämä lapsen todellinen isä tai ei. Itse synnytys on aivan arkipäiväinen tapahtuma, vailla erityisiä seremonioita ja tabusääntöjä. Kolme päivää syntymän jälkeen äiti ja lapsi siirtyvät samaan eristysmajaan, jota käytettiin viidennellä raskauskuukaudella. Lähtö- ja paluumenot ovat miltei samat kuin edellisellä kerralla, ja eristysaikaa kestää seuraavaan uuteen kuuhun. Muuan lisäpiirre on siinä, että äidin ja lapsen on päivänvarjoilla suojeltava itseään valolta, jonka kuvitellaan saapuvan jostain auringon lähellä sijaitsevasta taivaankappaleesta nimeltä Keirt. Suojautuminen auringonvalolta manifestoi siirtymisen arkaluonteiseen statukseen; paluuseremonioiden alkaessa äiti kääntää kasvonsa huomiota herättävästi

³⁰ W. H. R. Rivers, *The Todas* (London 1906), 313—316. Miksi eristäminen pannaan toimeen juuri viidennellä raskauskuukaudella, on kysymys, jota Rivers ei lainkaan pohdi. Tähän aikaan raskauden merkit alkavat olla selvästi näkyvissä, lapsi alkaa "elää", liikkahdella kohdussa; myös keskenmenon vaara kasvaa suuresti. Viimeksi mainitun seikan kokemukseräinen huomioonotto on voinut johtaa äidin ja lapsen suojelun kannalta tarkoituksenmukaiseen ratkaisuun, olivatpa tavan uskomukselliset perustelut sitten mitkä tahansa.

kohti aurinkoa — merkki siitä, että siirtymävaihe on päättynyt ja ettei Keirt enää voi vahingoittaa.³¹

Toda-kansan seremonia osoittaa, ettei rituaali aina ole syntymään liittyvien pelkojen ja fysiologisten riskien provosoima. Ensimmäinen eristyskausi julkistaa yhteisölle synnyttäjän, kun taas toinen eristyskausi tuo esille äidin ja lapsen. Kummassakin tapauksessa asianomainen erotetaan yhteisöstä, pannaan karanteeniin ja liitetään jälleen yhteisöön. Kun yhteisörakenteessa tapahtuva muutos on pantu näytteille ja kun sille on hankittu kollektiivinen hyväksymys, on riitin tarkoitus saavutettu. Tämä aspekti jää usein havaitsematta niiltä uskontotieteilijöiltä, jotka kiinnittävät päähuomion äitiä ja lasta uhkaaviin supranormaaleihin olentoihin ja voimiin. Analyysi tapahtuu tällöin yksipuolisesti kansanomaisen ajattelun tasossa, ja tapojen selityksiksi hyväksytään ne perustelut, joita uskovan yhteisön jäsenet itse antavat. Esimerkkinne kohdalla tämäntyyppinen analyysi johtaisi seuraavaan päätelmään: toinen eristyskausi on olemassa siksi, että uskotaan Keirtin voivan vahingoittaa äitiä ja lasta. Keirt ei kuitenkaan ole muuta kuin erään normin sanktio, vahvike. Ja erittäin usein itse normit ovat vanhempia kuin niiden supranormaalit perustelut; kenties todatkin muinoin perustelivat valolta suojautumisen tarpeellisuuden toisin tai sovelsivat jotain muuta normia eristämisen tähden. Laajan fenomenologisen vertailuaineuksen nojalla voidaan vanhakantaiseksi osoittaa vain itse eristäminen, ja sen primääriset syyt taas löytyvät luontevammin sosiaalisista seikoista kuin vaihtuvista uskomuksista.³²

³¹ Rivers mts. 316—332.

³² Asko Vilkuna on syntymäriittejä koskevassa tutkimuksessaan kiintoisasti valaissut synnyttäjän asemaa ja lapsen elämän ensi vaiheita suomalaisen tradition kannalta. Eräin paikoin analyysi kuitenkin tuntuu liiaksi rakentuvan synnyttäjän ja hänen ulkopuolellaan olevan supranormaalin uhkaajan ("das aggressive Subjekt") välisen kontrastin varaan. Naisen ja uhkaajan välillä varhemmin vallinnut tasapaino on raskauden aikana vaarassa järkkyä naisen kannalta epäedulliseen suuntaan. "Allein die verstärkte Defensive der Frau, die ständige Wachsamkeit und Vorsicht kann zum Gleichgewicht zurückführen. Um sich vor dem aggressiven Subjekt zu schützen hat die Frau für verschiedene Situationen Verhaltensnormen geschaffen, je nachdem, wie gross der sich gegen sie richtende Druck ist." Ks. Asko Vilkuna, *Die Ausrüstung des Menschen für seinen Lebensweg*, FF Communications 179 (Helsinki 1959), 12. — Tämä kuvaustapa ei liene paras mahdollinen, koska ei ole lainkaan varmaa, että normien primäärilähteenä olisi naisen supranormaalia uhkaajaa kohtaan tuntema pelko tai että nainen itse olisi nuo normit "luonut".

Esimerkkejä synnyttäjän eristämisestä ja äidin sosiaalisen paluun seremonioista voisi helposti poimia myös meille läheisemmistä kulttuureista. Suomalainen nainen siirtyi saunaan, ”pyhiin pirtteihin”³³; vogulivaimo taas ”joutui eri padalle”, ”meni pikku kotoon” (metässä sijaitsevaan eristysmajaan).³⁴ Eri puolilla Eurooppaa eristyskausi päättyi synnyttäneen äidin ”kirkotteluun”: esim. Vienassa nainen vaelsi kuusiviikkoisen saunassa pysyttelyn päätteeksi tšasounalle papin siunattavaksi tai — mikäli ei voinut mennä — luki korvikkeeksi jopa tuhat rukousta pyhäinkuville kumarrellen.³⁵ Bulgariassa paistetaan lapsen synnyttyä leipä, josta äiti syö ensimmäisen palan sukulaisten jakaessa loput (muruakaan ei saa jäädä jäljelle). Kahdeksantena päivänä syntymästä tapahtuu kastaminen. Viidentenätoista päivänä äiti leipoo kakkuja, sukulaiset ja naapurit (etenkin naiset) saapuvat kesteihin tuoden lahjaksi jauhoja. Neljäänkymmenen päivään nuori äiti ei saa poistua kotoa eikä olla aviomiehensä vieressä. 40. päivänä hän ottaa hopeapalasen ja pähkinöitä, jotka on kastettu lapsen ensimmäisessä pesuvedessä, ja lähtee miehensä ja anoppinsa kanssa kirkkoon, jossa pappi siunaa tulijat. Paluumatkalla he poikkeavat kolmeen taloon, joissa heille annetaan lahjoja ja lapsen ylle sirotellaan jauhoja. Seuraavana päivänä sukulaiset saapuvat joukolla vieraisiin; nuori äiti pirskoittaa juhlan päätteeksi pyhää vettä talon ja pihan kaikkiin nurkkiin, ja elämä palaa normaaliin uomaan.³⁶ Huomiota kiinnittävät nuo lukuisat liittymäriitit, joiden avulla äiti (ja lapsi) integroidaan, ei vain perheryhmään ja sukuun, vaan myös kyläyhteisöön ja kristilliseen seurakuntaan — ja lopuksi vielä asuinpaikkaan, talon ja pihan miljööseen. Liittymäriitit ovat monimerkityksisiä sikäli, että niillä osoitetaan (1) äidin sosiaalinen paluu normaaliin elämään, eristyskauden päättymisen, ja (2) lapsen ja äidin yhteiskuntakelpoisuus; lukuisat sosiaaliset ryhmät ilmaisevat hyväksyvänsä äidin ja lapsen keskuuteensa.

Tässä tullaan jo syntymäriittien toiseen suureen kuvitelma- ja käyttäytymiskompleksiin: lapsen yhteiskuntakelpoisuuden muovai-

³³ Asko Vilkuna, Das Verhalten der Finnen in ”heiligen” (*pyhä*) Situationen, FF Communications 164 (Helsinki 1956), 23—28.

³⁴ K. F. Karjalainen, Jugralaisten uskonto (Porvoo 1918), 40—42.

³⁵ S. Paulaharju, Syntymä, lapsuus ja kuolema, Kalevalaseuran julkaisuja 2 (Porvoo 1924), 41.

³⁶ A. Strausz, Die Bulgaren (Leipzig 1898), 294—297.

luun ja ilmipanoon. Huoli lapsen kohtalosta, hänen fyysisestä, psyykkisestä ja sosiaalisesta kelpoisuudestaan, hallitsee äidin ajatuksia ja normijärjestelmää. Lukemattomat sellaiset normit, jotka objektiivisesti ottaen tähtäävät äidin terveyden suojeluun, katetaan lapsen kehitykseen viittaavin sanktioin. Vienassa nainen ei saa kontata seulan eikä kankaiden alitse, ettei lapsesta tulisi pienikasvuinen. Jos käyttää seulaa, lapsesta tulee kipeäsilmäinen; jos astuu reen aisojen yli, lapsesta tulee vääräsäärinen. Ei saa riidellä, suuttua eikä kiroilla, ettei lapsesta tulisi pahantapainen ja kiroilija. Täytyy käyttää puhtaita vaatteita, jotta lapsesta tulisi puhdasluontoinen. Ei saa katsella teurastusta eikä tulipaloa, ettei lapsesta tulisi kaatumatautinen jne.³⁷ Vaakalaudalla ei ole vain embryon fyysinen kehitys, vaan tulevan ihmisen koko persoonallisuus. Persoonallisuutta ja elämänkohtaloa voidaan ikäänkuin muovailla sekä ennen syntymää että vielä pitkään sen jälkeen. Vastasyntynyt on jatkuvassa luomisen tilassa; hänen ilmeinen turvantarpeensa ei kohdistu pelkästään suhteellisen vaatimattomien ruumiillisten tarpeiden tyydyttämiseen. Hänelle on jo pienenä luotava ja taattava tietty henkinen ja yhteiskunnallinen pääoma. Ellei näissä pyrinnoissa onnistuta, voi seurauksena olla lapsen hylkääminen yhteisön piiristä. Epämuodostunut tai omituisesti käyttäytyvä lapsi voidaan tuomita vaihdokkaaksi; se ei ole alkuperäinen ”oikea” lapsi, vaan tilalle tuotu epäsikiö, jota vanhempien ja suvun ei tarvitse hyväksyä.

Asko Vilkuna on syntymäriittejä käsittelevässä teoksessaan havainnollistanut lapsen kehitystä yksilöksi seuraavalla kaavalla:

C V ----- S ——— P =====

Tässä C = *corpus*, fetuksen alku, = embryoaste, V = *vita*, lapsen ensi liikahtus kohdussa, ----- = ”elävä” embryo, S = *spiritus*, syntymähetkellä lapseen tuleva henki, fyysisen ihmisen synty, ——— = pelkkä fyysinen ihminen, P = *persona*, persoonallisuuden synty, ihmisen täydellistyminen, ===== = valmiin ihmisen elämä.³⁸ Kiintoisa on etenkin tuo vaihe P, jossa lapselle lopullisesti okkupoidaan persoonallisuus ja jäsenyys sukuyhteisössä. Vaiheen merkinä on Suomessa ollut esim. nimen saanti (antamalla lapselle elävän tai

³⁷ Paulaharju mts. 21—22.

³⁸ Vilkuna mts. 111—112.

kuolleen sukulaisen nimi tämän persoonallisuus siirretään lapsen tueksi ja hänen jäsenyytensä suvussa laillistetaan), ensimmäisen hampaan puhkeaminen ja ensimmäisen aineellisen pääoman luominen (hammasraha, nimikkoeläin). Kaava on jonkin verran yksinkertaistava sikäli, että todellisuudessa lapsen persoonallisuuden ja yhteiskelpoisuuden muovailu alkaa jo raskausaikana ja jatkuu intensiivisenä vaiheessa S—P.

Vienassa lapsen ensimmäisen sosiaalisen statuksen turvaaminen alkoi syntymähetkellä isän identifioinnilla (lapsi kääräistiin isän likaiseen paitaan). Muutto pirttiin tapahtui eräin paikoin kolmantena päivänä syntymästä. Sisään astuvan äidin oli kysyttävä olosijaa talon taatolta ja maamolta, kydyiltä ja nadoilta, yleensä kaikilta aikuisilta paitsi lapsen isältä (lapsi oli jo saunassa liitetty rituaalisesti isäänsä). Nuori äiti lausui esim.: ”Meillä on täällä perheen lisää. Sopiiko tänne? Suvaitsevatko vanhemmat?” Maamolle hän kumarsi jalkaan sanoen: ”Rupea, maamoseni, hoitamaan ja katsomaan kuin omaa lastasi!” Seuraava liittymäriitti integroi tulokkaat kyläyhteisöön. Naapurin naiset alkavat käydä lapsensaajaa katsomassa, ”hammasrahaa kantamassa”. Jo saunassaoloaikana oli voitu käydä ”kylyhampaita kantamassa”, nyt oli ”pirttihampaiden” vuoro. Naiset antoivat ruuaksia äidille ja vaatelahjoja lapselle miesten tuodessa ”raha-hampaita”, rahaa.³⁹ Näin yhteisöryhmät kukin vuorollaan ilmaisivat julkisesti hyväksymyksensä.

Alumpana jo huomautettiin siitä, että hääseremoniat tarjoavat poikkeuksellisen mutkikkaan ja monipuolisen aineiston siirtymäriittien tutkijalle. Vaikka häänäytelmän perusjuonena näyttää olevan neidon siirtäminen aviovaimon statukseen (ja sulhasen siirtäminen aviomiehen statukseen), ei asetelma ole tosiasiaa aivan näin yksinkertainen. Häänäytelmään osallistuu hyvin monia erilaisia sosiaalisia ryhmiä, joiden jäseniä morsian tai sulhanen ovat olleet tai joiden jäseniksi he nyt pääsevät. Häänäytelmässä julkistetaan kokonaisen statuskonstellaation purkaminen ja uudestaanhahmottelu. Esimerkiksi inkeriläisessä hääseremoniassa ovat ainakin seuraavien ryhmien intressit vaakalaudalla.⁴⁰ 1) Perhe. Morsian menettää tyttären sta-

³⁹ Paulaharju mts. 28, 33—34, 42.

⁴⁰ Ks. esim. Väinö Salminen, Inkerin kansan häärüoelma muinaisine kosis- ja häämenoineen (Helsinki 1916).

tuksen vanhempinsa kodissa, ja hänet siirretään miniän statukseen sulhasen vanhempien johtamassa perheessä. Vaikka sulhasen jäsenryhmä näyttää pysyvän samana, tapahtuu senkin rakenteessa muutos, joka vaatii julkisen toteamisen ja johtajuussuhteiden vahvistuksen. 2) Suku. Morsiamen siteet omaan sukuunsa höltyvät, ja hänen täytyy sopeutua ja samastaa itsensä sulhasen sukuun. Sulhasen puolestaan täytyy solmia suhteet morsiamen sukuun ja hankkia avioliitolleen sekä tämän että oman sukunsa hyväksyntä. Morsianta ja sulhasta sitoo toisiinsa luonnollinen side, kiintymys ja perheen perustamisen halu; sen sijaan heidän sukujensa välillä ei tällaista luonnollista sidettä normaalisti ole. Liitto voidaan kokea sukujen näkökulmasta melko mielivaltaiseksi ja sattumanvaraiseksi, jopa vastenmieliseksi. Tästä syystä on myötemielisten tai ainakin korrekten suhteiden rakentaminen sukujen välille ja mahdollisten aggressioiden ja konfliktien tukahduttaminen erittäin keskeisellä sijalla.⁴¹ 3) Kyläyhteisö. Naapureiden suopean suhtautumisen varmistaminen ei ole tärkeätä vain siksi, että heidän apuunsa voidaan joutua turvautumaan, vaan myös sen vuoksi, että kateelliset, arvostelevat ja pahan-suovat naapurit koetaan vaaraksi tässä arkaluonteisessa tilanteessa, jossa molemmat liittoa solmivat suvut joutuvat ikään kuin hetkeksi paljastamaan itsensä ja olemaan alttiina ympäristön pahansuopuudelle. 4) Sukupuoliryhmä (sanan yleismerkityksessä). Mies- ja nais-sukupuolen vastakohta korostuu häissä eri tavoin; morsianta avustelevat naiset (kaaso, olalliset), sulhasta taas miehet (patvaska, nuo-

⁴¹ Oikeastaan sukujen välisiä aggressioita ei tukahduteta, vaan ne — viisaasti kyllä — puretaan perinteellisellä tavalla laulutaiston tai ivasanailun muodossa riittikaavan taatessa sen, että iva pysyy hyväksyttävissä rajoissa. Inkerissä morsian on ollut kätkössä esim. aitassa, sieltä hänet noudetaan hääaterialle, jota säästävät ylistys- ja pilkkalaulut (kumpikin suku ylistää omaansa ja moittii toisen omaa). Ks. Salminen mts. 108—122. Vrt. M. Kuusi, Suomen kirjallisuus I (Keuruu 1963), 171—172. Ja aivan samoin menetellään esim. Afrikassa. Bathongheimon morsian tuodaan esiin piilosta, jostain naapurikylän majasta; sitten seuraa sukujen välinen ivailukahakka, jossa sulhasen väki kehottaa morsianta jättämään pahat tapansa, taipumuksen varasteluun ym., morsiamen suvun vastatessa samalla mitalla: tyttö on aivan liian hyvä menemään moiseen perheeseen, jonka kunniaattomuuden kaikki tietävät. Kuitenkin jos joku innostuu liikaa moittimaan, vanhemmat ihmiset käskvät häntä vaikenemaan ja muistamaan, että kyseessä on leikki. Samassa tilanteessa sanottiin Karjalassa: ”Älä virsistä vihastu, älä suutu suusanoista!” — Ks. Junod mt. I, s. 109—110.

teet). 5) Nuorukais- ja neitoryhmät. Nämä muodostuvat paitsi iän ja sukupuolen myös asuinpaikan perusteella (kylien välinen kilpailu). Morsian eroaa kylän neitojen ryhmästä, sulhanen taas oman kylänsä nuorukaisjoukosta; kumpikin ryhmä ilmaisee symbolisesti vihamielisyyttään ym. sekä toisiaan että liiton solmijoita kohtaan vaatien esim. lunnaita ja kestitystä. 6) Naineiden naisten ja miesten ryhmät. Tuon tuostakin häissä kiinnitetään huomiota aviomiesten ja aviovaimojen väliseen vastakohtaan, ja kumpikin ryhmä ilmaisee sisäistä solidaarisuuttaan. — Koska hääseremonioille on ominaista tällainen ryhmäintressien kasauma, on tutkijan syytä aivan ensimmäiseksi selvittää, mitkä sosiaaliset suhteet ovat häänäytelmän kussakin episodissa aktuaalisia ja dramatisoinnin kohteena.

Vaihekauden ajaksi omaksuttujen välittävien roolien tutkimukselle tarjoaa morsiamen eli "antilaan", pois annettavan, rooli yhtä opettavaista aineistoa kuin initandin rooli. Antilas saa moniviikkoisen siirtymäkauden aikana yhä uudestaan havaita, ettei hän nauti enää talon tyttären miellyttäviä oikeuksia, vaan että hän on joutumassa miniän monin verroin ankeampaan ja vaativampaan rooliin. Seremonian hienous piilee siinä, että vieraannuttelu aikaisemmasta statuksesta ja totuttelu uuteen tapahtuu vähitellen eikä äkkijyrkästi. Siteet vanhempiin, veljiin ja sisariin höltyvät; itketysvirsi kuvaa, kuinka morsian kotiin palatessaan on löytävä omaisensa kuolleina. Toisin sanoen: älä etsi enää turvaa isänsä kodista. Tässä on jo initiaatiomenojen kuoleman symboliikkaa: morsian kuolee suvultaan ja suku häneltä. Vaihekauteen sijoittuu käytännöllinen opetus; neuvokkivirsissä morsiamen mieleen iskostetaan miniän rooliin kuuluvia normeja. Ja valmennus jatkuu puhtaasti emotionaalisella tasolla: kodin ja miehelän vastakohta on kuin valkoisen ja mustan. Niinpä varoitetaan liiallisesta optimismista ja ennakoidaan miniän kovaa osaa, ettei uusi elämä heti alkuun muodostuisi pettymykseksi.⁴² Voidaan tietysti ajatella valmennuksen olevan osaksi symbolista luonteeltaan, ts. opetus ei ehkä sisällä paljoakaan sellaista, mitä antilas ei jo ennakoita tietäisi. Mutta juhlallisesti julkipantuina nuo normit joka tapauksessa saavat uutta vakavuutta ja aktuaalisuutta. Symbolisia ovat myös ne "ensimmäiset miniän työt", lattian lakaisu, kaivolla käynti ym., joita suorittamalla nuorikko osoittaa omaksuneensa uuden roo-

⁴² Ks. Suomen kirjallisuus I, 122—123.

linsa.⁴³ Häiden päätösvaiheessa sulhasen kotona nuori miniä joutuu toistuvasti osoittamaan alamaisuuttaan: hän kumarteleo ja tarjoaa viinaryppyjä uusille sukulaisilleen, lämmittää kyläläisille saunan jne. Lopuksi vahvistetaan uusi statusjärjestelmä kokonaisuudessaan "nostajaisissa": jakkaran varassa kohotetaan talon isäntä ilmaan, hänet nostetaan apeksi ja hallitsevaksi isännäksi, ja vuorollaan saavat samanlaisen kohotuksen uusiin asemiinsa muutkin perheen jäsenet.⁴⁴

Kuolinseremoniat sisältävät nekin runsaasti siirtymäriittien tutkimuksen kannalta keskeistä ainesta. Varhaiskantaisessa ajattelussa kuolema ja tuonela merkitsevät vain uutta olotilaa, johon ihminen siirtyy periaatteessa samalla tavalla kuin maanpäällisen elämänsä eri kausiin. Yllättävimmän tämä seikka kuvastuu niissä kulttuureissa, joissa hengenläättöä ei hahmoteta ratkaisevaksi siirtymäkohdaksi. Melanesialaisten kielenkäytössä *toa* merkitsee 'tervettä ihmistä', sana *mate* taas 'sairasta' ja 'kuollutta'. Sairastuneelle järjestetään hautajaiset, joihin hän itse ottaa osaa: hän on lopullisesti *mate*, ellei satu paranemaan. Samoin menetellään poikkeuksellisen korkean iän saavuttaneiden heimon jäsenten kohdalla, vaikka nämä olisivat terveitäkin. Yhteisön mielestä he ovat jo *mate*.⁴⁵ Karjalaisissa kuolinsereonioissa viljellään irrottamisen symboliikkaa hengenläähdön hetkellä: avataan ovi tai räppänä, kohotellaan kattolautoja, "jotta henki pääsisi poistumaan". Vienassa oli paikoin tapana kutsua täksi hetkeksi koolle sukulaiset ja naapurit; myös nukkuvat heräteltiin kii-reesti. Näin julkistettiin yhteisön kollektiivinen osallistuminen alka-vaan poikkeustilaan. Irtaumavaiheen tyypillistä säännöstöä olivat itku-kiellot, lähioimaisten karkottaminen hetkeksi kuolinvuoteen äärestä, vainajan keskeneräisten töiden hävittäminen ja kuolinvaatteiden har-siminen solmuja tekemättä.⁴⁶ Eräillä irtaumariiteillä oli pesänselvi-tyksen luonne: koetettiin tyydyttää vainajan omaisuuteensa kohdis-

⁴³ Ks. Salminen mts. 174—179. — Audrey Richards nimittää tämäntapaisia menoja "roolinomaksumisriiteiksi" (*rites of role assumption*) ja kuvailee afrikka-laisen bamba-kansan morsiamen käyttäytymisestä vastaavissa tilanteissa, ks. Rich-ards mts. 129 jss.

⁴⁴ Salminen mts. 176.

⁴⁵ W. H. R. Rivers, *Psychology and Ethnology* (London 1926), 40—43.

⁴⁶ Paulaharju mts. 71—72.

tama vaade antamalla rakkaimmat esineet mukaan muun omaisuuden jäädessä elävien käyttöön; toisinaan vainajalle teurastettiin talon paras lehmä, toisinaan tyydyttiin arvottomiin näennäisanteihin.

Vainajan matka tuonelaan ei ala välittömästi. Hän on irtautunut elävän ihmisen statuksesta, mutta ei ole vielä saavuttanut vainajan, tuonelan vakituisen asukkaan, statusta. Tässä välivaiheessa hän esiintyy kotona viipyilevän vainajan roolissa, josta vienalaisittain voisi käyttää nimitystä *pokoitussa*. Tavallinen vainajan nimitys on *pokoitniekka*, mutta tämä samoin kuin vainajan oma nimi ovat tabuja; niitä ei saa arkaluonteisena vaihdekautena mainita. Vaikka henki on irronnut ruumiista, ei se ole poistunut talosta, vaan oleskelee esim. kiukaan patsaan päässä; siksi tuohon paikkaan ei kosketa. Siinä pokoitussa ”istuu ta katsoo, kun vainajaa pessäh ta kropuo hankitah, jotta mitä siinä roatah”. Kolme vuorokautta henki istuu ”da vuottaa, mihih käsky tulou, kun ei ole vielä tuomittu, mihih männä”.⁴⁷ Vainajan uskotaan kuulevan kaikki, mitä hänelle itkuvirsissä sanotaan. Salaperäisten metaforien, kiertoilmausten ja eufemismien itkukieli on takeena siitä, että vainajaa puhutellaan sovelialla tavalla. Kuolinitkuista kuvastuukin erinomaisesti vainajan muiston etäännyttelyn ja tuonelanmatkan problematiikka.⁴⁸ Karjalaista itkijänaista voi hyvin perustein pitää psykopompoksena, sielun tuonelaan johdattajana.

Seuraamatta pitempään hautajaisseremonioiden vähittäistä edistymistä todettakoon vain, että niiden keskeisin teema on kuolleen liittäminen suvun vainajien yhteisöön, sijaitsipa tämä sitten kalmistotuonelassa tai etätuonelassa, vaivalloisen matkan takana. Erityisen tärkeä liittymäriitti on kuuden viikon kuluttua vietettävä muistojuhla, ”kuusnetäliset”, jolloin koko heimokunta kokoontuu surutaloon. Ateria nautitaan jo yöllä, sillä ennen päivänasarastusta on näkymättömän päävieraan, vastikään kuolleen vainajan, poistuttava. Hänen maanpäällinen liikkuma-aikansa päättyy nyt ja hänet inkorporoidaan manalan sukuyhteisöön. Kun vainaja oli tästä juhlasta saatettu hautausmaalle, sanoivat vienalaiset: ”Viimeiset häät on pidetty, ei enää sen häitä pidetä.”⁴⁹ Intialaisen kol-kansan seremonioissa kuvastuu sama symboliikka. Siirtymäkauden päättyessä

⁴⁷ Paulaharju mts. 131—132, 170.

⁴⁸ Kuolinitkuista tarkemmin ks. Suomen kirjallisuus I, 107—116.

⁴⁹ Paulaharju mts. 136.

vietetään vainajan ”kihlaajaisia” iloisin häälauluin ja -tanssein. Näiden menojen kautta vainajasta tulee tuonelan pysyvä asukas.⁵⁰

Toisinaan vaihdekausi konkretisoidaan vainajasta tehdyn kuvan tai nukken avulla. Pohjois-ostjakeilla oli tapana sijoittaa ruumis veneeseen. Šamaani kysyi vainajalta, miksi tämä kuoli. Sitten hänet vietiin kalmistoon ja jätettiin veneeseen jäisen maan päälle, kasvot kohti pohjoista, ympärillään kaikki esineet, joita hän oli tuonpuoleisessa tarvitseva. Paikalla syötiin ateria, johon vainajan uskottiin osallistuvan. Sitten kaikki poistuivat. Kotona naissukulaiset valmistivat nukken, vainajan eduskuvan. Sitä pestiin, puettiin ja syötettiin säännöllisesti erään tiedon mukaan kuuden kuukauden ajan. Jos vainaja oli mies, leski otti nukken viereensä yöksi. Määräajan kuluttua umpeen nukke sijoitettiin hautaan.⁵¹

Vainajauskossa on rauhattomilla, kummitelevilla vainajilla melko keskeinen asema. Syntymässä tai pian sen jälkeen kuollut lapsi, jota ei ehditty ottaa yhteisön jäseneksi, ei ole sosiaalisessa mielessä kuulunut elävien joukkoon. Niinpä häntä ei myöskään voida liittää vainajien yhteisöön. Eräät kansat uskovat, ettei hetken aikaa eläneellä vastasyntyneellä vielä ollut sielua, ja viskaavat ruumiin pois suorittamatta seremonioita. Kastamatta kuolleet lapset jäävät katolisen käsityksen mukaan *limbo infantiumiin* eivätkä pääse koskaan siirtymävaihetta pitemmälle. Surmatut äpärät, itsemurhaajat ym. on sekä kansanuskomuksissa että kirkollisessa lainsäädännössä suljettu vainajien yhteisön ulkopuolelle; heidät oli haudattava erilleen. Tämäntapaisten käsitysten pohjalta on versonut sijattomien sielujen folklore, jonka perusongelma on tämä: vainajaa ei onnistuttu syystä tai toisesta siirtämään tuonelaan, hän jäi puoliväliin, vaille asemaa elävien ja kuolleiden kaksoisyhteiskunnassa.

Tämä katsaus on pyrkinyt antamaan joitakin viitteitä siitä, min-kälaisissa yhteyksissä siirtymäriitti-käsitteestä voi olla hyötyä. Korostettakoon kuitenkin, ettei ole syytä soveltaa ideaalikaavaa mekaanisesti eikä etsiä sen toteutumia sieltä, missä niitä ei ole. Siirtymäriittien tutkimuksen tavoitteena ei ole van Gennepin teorian oikeaksi

⁵⁰ van Gennep mts. 152. Vastaavasti häihin liittyy kuolemansymboliikkaa, vrt. ed. ja ks. myös van der Leeuw mts. 218 jss. Toisin sanoen: kuolema on 'irtautumisen' ja häät 'liittymisen' symboli par excellence.

⁵¹ van Gennep mts. 149—150. Vrt. Karjalainen mts. 116.

todistaminen, vaan uusien selitysmallien löytäminen. Nämä mallit tulevat kenties olemaan yksityiskohtaisempia, monipuolisempia ja vain jotain siirtymäriittäineiston osaa koskevia. Sosiaalisten suhteiden ritualisointi ja dramaattinen julkipano on joka tapauksessa niin keskeinen ilmiö varhaiskantisissa yhteisöissä, ettei moderni uskonto-sosiologi voi sen syiden pohtimista väistää.⁵²

⁵² Alussa mainitusta englantilaisten sosiaaliantropologien esseekokoelmasta näkyy, mihin suuntaan tällä taholla halutaan siirtymäriittien problematiikkaa kehittää. Max Gluckmania askarruttaa kysymys, miksi nykyaikaisissa yhteisöissä esiintyy paljon vähemmän sosiaalisten suhteiden ritualisointia kuin alkukantisissa. Hän arvelee syyn voivan piillä siinä, että rakenteeltaan yksinkertaisissa heimoyhteisöissä kaikki roolit näyteltiin samalla ahtaalla näyttämöllä ja samalle yleisölle, kun taas nyky-yhteiskunnassa yksilön roolit sijoittuvat useille toisistaan erossa oleville näyttämöille (koti, työpaikka, yhdistys, komitea jne.) eivätkä joudu niin helposti päällekkäin. Koska heimoyhteisössä yksilöllä oli hyvin monia sosiaalisia suhteita samojen ihmisten kanssa, roolin vaihto oli julkistettava ja statukseen liittyvä auktoriteetti vahvistettava mystis-uskonnollisin perusteluin. (Gluckman mts. 34—50.) Meyer Fortes näkee siirtymäriittien olennaisimpana piirteensä ”statusten lisensoinnin”. Jo alkukantisissa yhteisöissä on oivallettu, että yksilö on enemmän kuin hänelle kuuluvien virkojen, statusten ja roolien summa. Nuo statukset ovat yhteisön antamaa omaisuutta ja ikään kuin yksilön ulkopuolella; tästä syystä ne voidaan antaa tai ottaa pois vain yhteisöllisen riitin välityksellä samalla kontrolloiden, että yksilö todella alkaa käyttäytyä uuden statuksensa mukaisesti. Riitti mobilisoi statukseen liittyvän auktoriteetin ja lailistaa sen. (Gluckman mts. 86.) Daryll Forde kuvailee, kuinka yakö-kansan keskuudessa arvohenkilön kuolemasta aiheutuneet ongelmat (seuraajakysymys, eri intressiryhmien kiistat, taloudelliset järjestelyt) selvitetään jo itse hautajaisseremonian kuluessa. Victor W. Turner puolestaan osoittaa ndembujen ympärileikkausmenojen jakautuvan kolmeen vaiheeseen, statioon, joiden kunkin tunnukseksi on tietty puulaji, väri yms.

LAURI HONKO: *The Rites of Passage*

The theory of rites advanced by Arnold van Gennep in his book "Les rites de passage" (1909) had no great influence on scholarship immediately after its appearance. Many general surveys and reference books dealing with comparative religion ignored it completely. In recent years, however, the theory has enjoyed a kind of renaissance in American and British studies in social anthropology (Chapple, Coon, Gluckmann, Fortes and others); van Gennep's book appeared in English in 1960.

Van Gennep's idea was that the life of the individual in society contains a number of transitions; one moves from one age group to another, from one position or occupation to another. These transitions are felt to be important and delicate matters, not merely from the point of view of the individual, but also for society. They are consecrated by some rite; the act of transition is regulated and controlled by channelling it according to a traditional rite-pattern.

Van Gennep's main thesis was that all transition ceremonies (birth, initiation, marriage, admittance to membership of some group or esoteric society, appointment to an important job, death etc.) follow the same basic pattern, which has three characteristic phases: *séparation, marge, agrégation*.

This basic pattern may still be considered a useful theoretical model, which will help the student in his analysis of rites of passage. On the other hand, it would be wrong to suppose that Van Gennep has succeeded in the best possible way in defining the concept of rites of passage. He includes material like rites of territorial passage (crossing of borders, moving to a new home) and rituals of the calendaric cycle, which should notwithstanding be excluded from the concept of rites of passage. Seasonal shifts of occupation and the turn of the year may of course constitute critical transitions, but here the crisis affects primarily a whole group and not just the individual.

By using terms like "social status" and "social rôle" — which were not coined until 27 years after Van Gennep's book appeared — one can give the following operational definition for rites of passage: Rites of passage are traditional rituals organized by society, whereby the individual is moved from one social status to another. They often include rites of separation, whereby the individual is separated and estranged from his erstwhile status. His previous rôle is "de-actualized", and his old ego is put to death. They also include rites of transition, which prepare for a transition to a new status. These make the individual aware of the change in his life that is taking place, they describe new duties and rights to be expected, transmit information and test the competence of the individual concerned. As this stage the individual must adopt a rôle that is temporary and transmitting by nature. To rites of passage also belong rites of incorporation whereby the individual takes up a new social status and adopts a new rôle. Characteristic of these are, for example, symbolically performed first acts in the rôle, whereby the individual shows his willingness to adopt himself to his new position and demonstrates his ability in carrying the tasks demanded by it.

Four reservations must be made in applying van Gennep's ideal pattern to the study of rites of passage. Firstly: those ceremonies which are referred to in connection with rites of passage include a deal of material which cannot be accommodated in any of the afore-mentioned rite-categories (for example, fertility rites in connection with marriage, ominal rites in connection with birth, purification rites in connection with burial). Secondly: the ideal pattern for rites of passage is not fully realised in all ceremonies: one of the three types of rite may dominate at the expense of the others. Thirdly: the mutual organisation of separation, transition and incorporation rites does not always follow the pattern; these rite types are repeated, for example, more than once at the different stages of a marriage, often isolated and without forming three-stage sequences. Fourthly: one and the same rite may sometimes be qualified differently according to the point of view from which its significance is judged — that is to say, rites are not susceptible of a single interpretation.

For the further study of rites of passage it is important to bear in mind that in these ceremonies there is not just one change of status involved, but a complicated constellation of several statuses and rôles. Rites of passage contain a dramatic interplay of rôles and in them, all social relations subject to change are made public and legitimate.

The second half of this paper contains detailed analyses of various types of rites of passage which were chosen from Africa, Australia, India, Siberia, Bulgaria, and Finland.