

Riittien luokituksesta

Sosiaalisen ryhmän järjestämät ja ylläpitämät juhlatavat, seremoniat, riitit ja käytänteet ovat työllistäneet niin kulttuurin- kuin yhteisöntutkijoita ainakin puolentoista vuosisadan ajan. Eikä ihme. Kollektiivinen tapa, seremonia ja riitti ovat aivan ilmeisesti niitä ankkureita, joihin sosiaalisen ryhmän kulttuurinen identiteetti on sidoksissa ja joiden kautta tuota identiteettiä tuodaan julki. Vaikka ulkopuolisen tarkastelijan on helppo vakuuttua tapojen ja riittien kulttuurisesta tärkeydestä, hänen on usein vaikea päästä sisälle niiden symbolimaailmaan. Ensivaikutelmaltaan moni riitti on outo ja käsittämätön. Outous ja käsittämättömyys ei hälvene parin selventävän kysymyksen avulla: käy ilmi, ettei riitille tai tavalle ole olemassa kysyjän olettamaa 'selitystä'. Tätä voi nimittää riittien sanottavan ymmärtämisongelmaksi. Mitä tunteita, ajatuksia ja toiveita latautuu määrätilanteessa ja -hetkellä perinteisen riittikaavan tarjoamiin sanoihin, eleisiin ja käytösnormeihin? Mitkä seikat antavat usein toistetulle kaavalle aktuaalin, jopa ainutlaatuisen sisällön? Toinen riittejä koskeva perusongelma on niiden jatkuvuus. Onko tottumuksen voima ainoa tai riittävä selitys sille, että monet riitit säilyvät jokseenkin sellaisinaan, vaikka näyttäisi siltä, että ne koko ajan etäännyvät yhä useampien ihmisten elämäntodellisuudesta? Missä kulkee se kriittinen raja, jossa jokin riitti tai tapa olennaisesti muuttuu tai väistyy?

Nämä ovat empiirisen riitintutkimuksen ongelmia, joita toki voisi luetella lisää. Varhempi uskonnontutkimus, jonka 'kultaiseksi neljännesvuosisadaksi' tekisi mieli nimetä aika 1890–1915, ei varsinaisesti pohtinut juuri näitä ongelmia. Sitä kiinnostivat uskonnollisen käyttäytymisen perusmuodot, jonkinlaiset alkeismuodot ja varhaiskantaisiksi todettujen ilmiöiden alkuperä. Esimerkiksi riittiprosessin dynamiikan kokonaisvaltaisempi tarkastelu ja tapojen muutostapahtumien tutkimus eivät tuolloin vielä päässeet mielenkiinnon piiriin. Kuitenkin vielä varhemmasta tutkimuksesta poikettiin varsin merkittävästi siinä, että uusi, tuore kenttäaineisto sivuutti ratkaisevalla tavalla jonkin verran sattumanvaraisen vertailuainesten ke-

räily eri aikakausilta ja eri kulttuureista. Empiirinen tutkimusote astui kuvaan. Se ei tietenkään koskaan syrjäyttänyt erilaisia rinnastus- ja vertailumenetelmiä, mutta se luultavasti pakotti suhtautumaan aineistoon toisella tavalla kuin ennen.

Varsin tyyppillinen kultaisen aikakauden tuote on Émile Durkheimin *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie* (1912).¹ Durkheim arvostelee frazerilaista yhteiskunnasta ja aikakaudesta toiseen siirtyilevää keräilijää, joka rinnastelee vapaasti kaikkea, mikä näyttää vähänkin samanlaiselta, piittaamatta lainkaan siitä, kuuluvatko piirteen eri esiintymät samaan yhteiskuntatyyppiin. Vain samaan tyyppiin kuuluvien yhteisöjen välillä suoritettut vertailut ovat arvokkaita Durkheimin mielestä.² Myöskään tietojen lukumäärä ei korvaa laatua: katkelmalliset, puutteelliset tiedot ovat joskus lukuisat, mutta yhtenäistä, pätevän tutkijan suorittamaa havainnointia ja aineksenkeruuta on pidettävä lupaavampana lähtökohtana tutkimukselle kuin kovin kirjavia ja epätasaista aineskokoelmaa. Edelleen rajoittuminen tiettyyn maantieteelliseen alueeseen, tiettyyn yhteiskuntatyyppiin ja tiettyyn konkreettiseen ilmiöön lisää onnistumisen mahdollisuuksia. Näin ollen Durkheim valitsee Australian, jonka heimojen hän katsoo kuuluvan samaan yhteiskuntatyyppiin, ja totemismin, jota valaisevat tuoret Spencerin, Gillenin, Howittin ja Strehlowin kenttätutkimukset. Täydentävän vertailuaineuksen asema suodaan vain Pohjois-Amerikan intiaanikulttuureille, ja sitä käytetään vain valaisemaan eräitä australialaisen perinteen pohjalta syntyneitä ongelmia.³

Durkheimin teoksen nimen kaksiosaisuus ei siten ole mikään sattuma: *toisaalta* hän haluaa selvittää uskonnollisen elämän perusmuotoja myös universaalissa mielessä, *toisaalta* hän haluaa tutkia totemistisen uskomusjärjestelmän toimimista Australian kansoilla. Tämä asetelma tekee australialaisesta totemismista ennen muuta välineen, jolla voi tutkia uskonnollista käyttäytymistä yleensä. Ovatko yleistyksset aina oikeaan osuvia – välineen ansiosta tai siitä huolimatta – ja kummasta oikeastaan saadaan selkeämpi kuva, tietystä australialaisesta uskomusjärjestelmästä vai uskonnollisesta käyttäytymisestä yleensä, ei aina ole ilman muuta selvää.⁴

¹ Alkuteoksen painopaikka Pariisi. Tässä viitataan englanninkieliseen laitokseen *The Elementary Forms of the Religious Life*, First Collier Books Edition, New York 1961.

² Durkheim mt., 114.

³ Durkheim mt., 106–117.

⁴ Durkheim mt., 114: "If it (totemismi) interests us, it does so before all because in studying it we hope to discover relations of a nature to make us understand better what religion is."

Teoksen kolmannen osan otsikko ”The Principal Ritual Attitudes” ja esitystapa kuvastavat pyrkimystä suhteellisen yleispätevään analyysiin rituaalisen käyttäytymisen pääkategorioista. Durkheim pyrkii pelkistykseen eräänlaista kuninkaantietä, jossa syrjään jää magia, koska se on epäyhteisöllistä, yksilöllinen uskonnollinen kokemus, koska sen merkitys kollektiiviseen käyttäytymiseen verrattuna on mitätön, ja työelämään limittynyt riittiteknikka, koska pyhän yhteisöllisen seremonian ja profaanin aherruksen vastakohta on ehdoton. Tuloksena on — uskonnollisten kieltojen tarkastelun jälkeen — nelijako uhraamisiin, jäljittelyriitteihin, muistoriitteihin ja sovitusriitteihin (oblations, imitative, commemorative and piacular rites).⁵

Uhraamisia ovat Durkheimin mukaan ne menot, joilla pyritään turvaamaan totemin eli klaanin myyttillisen kantaisän, yleensä jonkin eläin- tai kasvilajin jatkuvuus ja hyvinvointi. Jäljittelyriiteissä tämä tapahtuu esittämällä havainnollisesti kyseisen eläimen tai kasvin ominaisuuksia: riitin osanottajat samastavat itsensä totemiin tai jäljittelevät sitä.⁶ Muistoriitit poikkeavat edellisistä siinä, että niissä näytellään heimon tai klaanin kantaisän myyttillinen alkuhistoria kokonaisuudessaan, ilman totemieläinlajin lisäämispyrkimystä tai muuta avoimen pragmaattista tarkoitusta. Muistoriitien tehtävä on tuoda menneisyys, pyhät ja perustavat alkutapahtumat nykyhetkeen, estää perimätietoa haalistumasta ja yhteisön sosiaalista identiteettiä väljähtymästä ”elvyttämällä kollektiivisen tietoisuuden olennaisimpia elementtejä”. ”Riitin välityksellä ryhmä toistuvasti uudistaa käsityksen itsestään ja yhteenkuuluvuudestaan; samalla vahvistetaan yksilöiden sosiaalista olemusta.”⁷ Sovitusriiteillä Durkheim tarkoittaa kaikkia seremonioita, joita leimaavat surun, pelon ja hädän tunteet, olivatpa sitten kyseessä hautajaisseremoniat, huonon enteiden aiheuttamat riitit, taudin parantamisrituaali, viljankadon tai kuivuuden torjuntamenot tms. Näiden riitien avulla yhteisö kollektiivisesti kokoaa elinvoimansa vastustamaan uhkaavaa vaaraa, tämän ponnistuksen ansiosta vaara tuntuukin väistyvän: yhteisön elämää tuhoavat voimat joutuvat perääntymään.⁸

On suhteellisen helppo havaita Durkheimin teorioiden ansiot ja heikkoudet. Se mitä hän sanoo jäljittelyriiteistä ja muistoriiteistä tai oikeammin niiden funktioista on itse asiassa sen myytin ja riitin yhteisfunktioita

⁵ Durkheim mt., 337–461.

⁶ Durkheim mt., 393–, 401–.

⁷ Durkheim mt., 420. Vrt. Lauri Honko, *Uskontotieteen näkökulmia*, Porvoo 1972, 151.

⁸ Durkheim mt., 434–455.

korostavan näkemyksen alkio, jota mm. Bronislaw Malinowski, Mircea Eliade ja Ad. E. Jensen ovat menestyksekkäästi kehittäneet edelleen.⁹ Teoksensa ilmestymisestä lähtien Durkheim on ollut yksi merkittävimmistä myytin ja riitin suhdetta koskevan keskustelun ja tutkimuksen virittäjistä. Häntä edeltäneistä tutkijoista tärkein on ilman muuta W. Robertson Smith. Tämän näkemys kommuuniouhrista pyhänä ateriaana, joka luo ei vain symbolisen vaan myös fyysisen yhteyden toisaalta uskonveljien kesken, toisaalta yhteisön inhimillisten ja yli-inhimillisten jäsenten — siis jumalten — kesken, oli ratkaiseva edistysaskel riittien yhteiskunnallisen funktion oivaltamisessa.¹⁰ Smithiltä Durkheim sai idean ja Australiassa työskennelleiltä kenttätutkijoilta aineiston, jonka pohjalta hän kehitti edelleen teoriaansa riitistä ja uskonnosta. Ranskassa kehkeytyi vuosisadan vaihteen tienoilla suorastaan koulukunta, johon Durkheimin lisäksi kuuluivat mm. Henri Hubert ja Marcel Mauss.¹¹

Durkheimin sosiaalipsykologista terävänäköisyyttä ei — etenkin ajankohdan huomioon ottaen — ole syytä väheksyä. Silti hänen yrityksensä luokitella riittejä on jokseenkin epäonnistunut. Jäljittelyriittien määrittely siten, että käsite soveltuu vain totemistiseen aineistoon, luo ristiriidan muiden, selvästi yleispätevämmiksi ajateltujen luokkien kanssa. Rajanveto jäljittelyriitin ja muistoriitin välillä jää vähintäänkin kyseenalaiseksi, kun ”totemieläimen lisääntymisen turvaamisesta” ei oikeastaan ole empiiristä näyttöä.¹² Sovitusriitit taas ovat perin heterogeeninen ryhmä, jota heikosti yhdistää vain jokin tunnelaatu. Durkheim itsekin puhuu ”iloa” ja ”surua” ilmaisevien riittien samankaltaisuudesta, kollektiivisen tunnekuohon mekaniismista molemmissa.¹³ Olipa psykologian laita miten tahansa, selvää on, ettei tällä tavalla synny käyttökelpoisia riittiluokkia. Eikä luokitusta ole sittemmin käytettykään; vain australialaisen totemismin tutkimuksen yhteydessä siihen tapaa joskus viittauksen.¹⁴

⁹ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, London 1922. Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes typés et répétition*, Paris 1949. Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1951. Vrt. Honko mt., 110.

¹⁰ W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of Semites*, New York 1889.

¹¹ Henri Hubert & Marcel Mauss, *Sacrifice: its Nature and Function*, London 1964. (Ranskalainen alkuteos ilmestyi vv. 1897—98.)

¹² Durkheim mt., 414—415. Hän mainitsee Spencerin ja Gillenin teorian klaanien välisestä yhteistyöstä ruoansaannin turvaamiseksi totemististen riittien avulla, mutta suhtautuu siihen epäillen ja tuo esiin mm. Strehlowin kritiikin, joka tuntuisi romuttavan koko ajatuksen totemieläinten ja -kasvien lisäämispyrkimyksestä.

¹³ Durkheim mt., 445 ja 454.

¹⁴ Ks. R. Lauriston Sharp, *Notes on Northeast Australian Totemism. Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*, Cambridge, Mass., 1943; vrt. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago 1966.

Oppihistorian omalaatuisuuksiin kuuluu, ettei Durkheim näytä tunteen Arnold van Gennepin tuotantoa. Kolme vuotta ennen *Les formes élémentaires* -teoksen ilmestymistä van Gennep oli julkaissut tärkeän tutkimuksen *Les rites de passage* (1909). Tämä siirtymäriittiteorian perusteos joutui lähes unhoon monilta muiltakin, mutta se koki voimakkaan paluun riitintutkimukseen 1960-luvulla, jolloin englanninkielinen käännös vei sen uusiin lukijapiireihin.¹⁵ Jos Durkheimia ympäröi arvovalta, oppilaat ja koulukunta, niin hänen maanmiestään — tosin syntyperältään flaamia — van Gennepia ei voi luonnehtia lainkaan samoin. Van Gennepin ’läpimurtoidea’ ei vaikuttanut tutkimukseen läheskään siten kuin olisi voinut odottaa: kenties hänen komparativisminsa, esimerkkien poiminta erilaisista kulttuureista, vaikutti jonkin verran frazerilaiselta ja siten tavanomaiselta, kenties teosta yksinkertaisesti markkinoitiin huonosti. Siirtymäriittiteorian renessanssvaiheeseen kuuluvan esseekokoelman johdannossa englantilainen antropologi Max Gluckman tunnustaa, että ”nykyään *Les rites de passage* on minusta ikävää luettavaa”, kun taas Durkheimilla on ”nykyaikainen ajatustapa”. Hieman yllättävästi hän väittää, että bathonga-heimon siirtymäriiteistä kirjoittanut Henri Junod¹⁶ on ”saanut paljon Durkheimilta”, vaikka Junod monografiassaan kiittelee van Gennepin näkemystä eikä edes mainitse Durkheimia. Toimenkin Gluckmanin siirtymäriittiteoriaa sivuava väite, nimittäin että ”juuri samaa rituaalin ohjailumekanismia olivat Hubert ja Mauss analysoineet esseessään uhrin luonteesta ja funktiosta vuodelta 1899”,¹⁷ on samansuuntainen: van Gennepiä väheksytään. Lähempi tarkastelu kyllä osoittaa, ettei Hubertin ja Maussin esittämää uhririitin peruskaavaa ”sisääntulo” — ”uhri” — ”poistuminen” ja van Gennepin siirtymäriittikaavaa ”irtautuminen vanhasta” — ”vaihe-aika” — ”liittyminen uuteen” yhdistä juuri muu kuin kolmivaiheisuus.

Tosiaksi jää, että van Gennepin idea on nähty edelleenkehittelyn arvoiseksi. Sosiaaliantropologiassa tästä on yhtenä esimerkkinä juuri tuo Gluckmanin toimittama *Essays on the Ritual of Social Relations* (1962), jossa Daryll Forde, Meyer Fortes ja Victor W. Turner kokeilevat ja uuden aikaistavat siirtymäriittiteoriaa erilaisten aineistojen pohjalta. Myöhemmin etenkin Victor W. Turner on edennyt omaan suuntaansa kehitellen

¹⁵ Viittaa Sananjälussa julkaistuun ko. teosta ja siirtymäriittiteoriaa esittelevään artikkeliini: Siirtymäriitit, *Sananjalka* 6, 1964, 116–142. Ks. myös Lauri Honko, *Uskontieteen näkökulmia*, 139–165.

¹⁶ Henri A. Junod, *The Life of a South African Tribe I–II*. 2nd Edition, London 1927.

¹⁷ Max Gluckman, *Les Rites de Passage, Essays on the Ritual of Social Relations*, ed. Max Gluckman, Manchester 1962, 7–8.

uusia käsitteitä sellaisten ongelmien ratkaisuun, joita van Gennepille ei yksinkertaisesti ollut olemassa.¹⁸ Yleensäkin on todettava, että teorian modernisointia on tapahtunut kaiken aikaa niin sanoakseni luonnollista tietä: niinpä oma formulointini siirtymäriiteistä rakentuu sellaisten nykyään vallan yleisten käsitteiden varaan kuin ”status” ja ”rooli”,¹⁹ jotka tulivat kulttuurintutkimukseen ja sosiologiaan varsinaisesti vasta 1936 Ralph Lintonin esittäminä.²⁰ Viimeaikaisista tapahtumista voi esimerkkinä mainita Barney G. Glaserin ja Anselm Straussin teoksen *Status Passage* (1971). Jo ensimmäisessä lauseessa nämä sosiologit antavat tunnustusta van Gennepin näkemykselle ja lähtevät sitten kehittelemään käsitteistöä, joka mahdollistaisi periaatteessa minkä tahansa statussiirtymän analysoinnin.²¹

Vaikka van Gennep ei täysin onnistunut siirtymäriitti-käsitteen rajauksessa, on siitä kuitenkin aikaa myöten tullut kelvollinen nimike erälle riittien luokalle. Riittien yleinen taksonomia on joka tapauksessa edelleen jossain määrin avoin ongelma. Erään luokitusmahdollisuuden tarkastelu onkin tämän kirjoituksen varsinainen aihe.

Riittien luokituksen tavoite on varsin käytännöllinen: helpottaa materiaalin ryhmitystä tutkimustarkoituksia, indeksointia ja dokumentointia varten. Luokkien tulee olla suhteellisen yleisiä, periaatteessa lähes kaikkialla tavattavia, missä riittimateriaalia tavataan. Luokkien määrittelykriteerien tulisi olla mahdollisimman harvalukuiset ja erottelukykyiset, jotta analyysi nopeutuisi ja jottei tulkinnanvaraisia rajatapauksia esiintyisi kovin paljon.

Riittiterminologiaa ei ole ilmeisestikään tietoisesti kehitelty pelkästään luokitustarkoituksia varten. Yhtä tärkeitä ja jopa tärkeämpää on ollut jotakin ongelmaa, esim. riittiprosessin etenemistä valaisevan analyysimallin luominen. On ehkä tarpeen tehdä ero ”luokan” (kategorian) ja ”mallin” (kaavan) välillä. Esimerkiksi siirtymäriitit ovat ”luokkana” = ne riitit, joilla yksilö siirretään statuksesta toiseen perinteisin, yhteisöllisin menoin. Sen sijaan siirtymäriittiteorian tarjoama prosessuaalinen ”malli” = riittien seuranto, jossa irtaumariitit, vaihderiitit ja liittymäriitit seuraavat toisiaan useimmiten — joskaan ei aina — tässä järjestyksessä. Ero luokan ja mallin välillä on tässä tapauksessa siinä, että vaikka taksonomiassa esim. siirty-

¹⁸ Victor W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaka, N. Y., 1967; *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, London 1969.

¹⁹ Lauri Honko, *Siirtymäriitit*, 121—.

²⁰ Ralph Linton, *The Study of Man*, New York 1936.

²¹ Barney Glaser & Anselm L. Strauss, *Status Passage. A Formal Theory*, Chicago 1971.

märiitit ja kalendaariset riitit ovat kaksi eri luokkaa, niin siirtymäriittien prosessuaalista mallia voi joku tutkija niin halutessaan kokeilla vaikkapa kalendaarisiin riitteihin. Usein on tällöin kysymys jonkin mallissa olevan piirteen, esim. roolinvaihdon, soveltuvuudesta *siihen* riittimateriaaliin, joka on tutkijan mielenkiinnon kohteena.²² Toisin sanoen: riittien prosessuaalisissa analyysimalleissa on siirtokelpoisuutta yli luokkarajojen. Mallien tehtävänä onkin ratkoa ongelmia, kun taas luokkien on määrä helpottaa aineksen järjestämistä ja hakua.

Termiä *riitti* (rituaali) käytetään eri opinaloilla varsin monenlaisissa yhteyksissä. Sosiologi on taipuvainen näkemään rituaalin missä tahansa ”symbolisessa käyttäytymisessä, joka toistuu sopivina hetkinä ja ilmaisee tyylytellyssä, avoimessa muodossa jotain ryhmän (tai yksilön) tunnustamaa arvoa tai päämäärää”.²³ Sosiaalipsykologi voi tarkoittaa ”ritualismilla” käyttäytymistä, jossa yksilö yrittää paremmin sopeutua tilanteeseen ja ympäristöön kieltämällä tietyt yhteisössä yleiset arvot ja päämäärät (esim. varakkuuden, vallan, maineen tavoittelun) osittain tiedottomastikin luullen toimivansa ’varman päälle’ ja olevansa kanssaihmissiään kelvollisempi monessa suhteessa, mikä näkyy eräänlaisena perfektionismina, liioitellun tarkkana normien noudattamisena, ehdottomina joko—tai -ratkaisuina, kokemusten karttamisena, säännöllisen, tutun ja varman suosintana.²⁴ Psykiatriassa ”rituaalin” käyttöala laaventuu vielä tästäkin.

Sosiaaliantropologian, kulttuurintutkimuksen ja uskontotieteen kannalta on pohdittu ongelmaa, voidaanko asettaa yhtäläisyysmerkki ”seremonioiden”, ”tapojen” ja rituaalien, riittien välille. Sosiologiassa seremonian ja rituaalin välisen rajan on nähty kulkevan siten, että ”seremonia on aina sosiaalinen tapahtuma, useamman kuin yhden henkilön toimintaa, kun taas rituaali voi olla kollektiivinen tai yksilökohtainen”.²⁵ Uskonnon tutkimuksen kannalta tällainen jako ei ole luonteva. Max Gluckman on ehdottanut, että seremonia voisi olla kattotermi riitille ja juhlatavalle. Tällöin riitti poikkeaisi juhlatavasta lähinnä vain siten, että siihen sisältyy muun aineksen ohessa joitakin mystiseen tai yli-inhimilliseen viittaavia käsityksiä tai riippuvuuksia. ”Riittiin liittyy käsityksiä, että sen suorittaminen jollakin mystillisellä tavalla, aistihavaintojen ulkopuolella olevien tapahtu-

²² Carsten Bregenhøj, *Helligtrekongersløb på Agersø*. Socialt, statistisk og strukturelt, Dansk Folkemindesamling, Skrifter 3, København 1974.

²³ G. A. Theodorson & A. G. Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology*, London 1969, 351.

²⁴ Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Revised and Enlarged Edition, Glencoe 1957, 184–187, vrt. 150–152.

²⁵ Theodorson & Theodorson mt., 351.

mien kautta, vaikuttaa osanottajien elämään: sen uskotaan suojelevan ihmisiä tai muuten vaikuttavan hyvinvointiin. Zulut tajuavat selvästi, kuinka kuuliaisuus ja muut kunnioituksen osoitukset päällikölle lisäävät tämän arvovaltaa: mutta he uskovat myös, että kun hän tanssi alistettujen alamaistensa edessä sadon ensimmäisille hedelmille omistetun riitin yhteydessä, niin kansakunnan hyvinvointi ja menestys tulivat taatuiksi.”²⁶ Näin Gluckman. Tärkeämpi seikka kuin teoreettinen rajanveto riitin ja ei-riitin välille on ainakin empiirisen tutkimuksen kannalta se, että dokumentoidaan ja tutkitaan relevantteja käyttäytymiskokonaisuuksia myös ja nimenomaan kokonaisuuksina pyrkimättä erottamaan pois ’profaaneja’ piirteitä. Voi olla toisinaan vaikea ratkaista, missä määrin käyttäytyjät tietoisesti kokevat mahdollisen yli-inhimillisen tai ’pyhän’ tai edes kollektiivisen elementin riitissä. Usein riittää, että tällaisen kokemuksen mahdollisuus on olemassa. Riitit ovat sidoksissa sosio-ekonomisiin rakenteisiin sen ilmaisullisen tehtävänsä ohessa, joka niiden varsinaiseksi funktioksi usein ajatellaan. Ne ovat vakiintuneita ja laitostuneita sosiaalisten suhteiden ja kulttuuri-identiteetin ilmaisimia. Se että sama pätee suurimpaan osaan juhlatapoja, osoittanee, ettei riittien tutkimusta ole erityisen mielekästä pyrkiä eristämään esimerkiksi tapojen tutkimuksesta. En olisi taipuvainen näkemään sekaannuksen vaaraa siinä, jos käytellään käsitteitä ”hääriitti” ja ”häätapo” jokseenkin synonyymisesti – ”hääseremonia” sen sijaan voi viitata laajempaan, useita riittejä ja tapoja sisältävään käyttäytymiskokonaisuuteen.

Se riittien luokitus, jota opetuksen yhteydessä olen käyttänyt jo toistakymmentä vuotta, on kolmijako (1) siirtymäriitit, (2) kalendaariset riitit ja (3) kriisiriitit. Esiteltäköön kukin ryhmä lyhyesti.

Siirtymäriitit ovat perinteisiä, yhteisön järjestämiä menoja, joiden avulla yksilö siirretään statuksesta toiseen. Ne sisältävät irtaumarittejä, joilla yksilö irrotetaan ja loitonnetaan varhemmasta statuksesta. Hänen varhempi roolinsa etäännytetään ja hänen entinen minänsä tuhoetaan. Seremonioihin kuuluu edelleen vaihderiittejä, jotka valmistavat yksilöä siirtymään uuteen statukseen. Yksilö tehdään tietoiseksi hänen elämässään tapahtuvista muutoksista, hänelle kuvaillaan odotettavissa olevat uudet velvollisuudet ja oikeudet, hän saa oppia uutta tietoa ja osoittaa kelpoisuuttaan. Tässä yhteydessä tapahtuu roolinvaihto, kokelas omaksuu väliaikaisen ja välittävän roolin (tai rooleja) siihen saakka, kunnes lopullinen sijoittuminen uuteen statukseen on tapahtunut. Tavallisesti prosessin loppuvaiheeseen sijoittuvat liittymäriitit, joiden avulla yksilö ottaa uuden sta-

²⁶ Gluckman mt., 30–31.

tuksen haltuunsa ja omaksuu uuden roolin (rooleja). Tyypillisiä tälle vaiheelle ovat symboliset ensimmäiset teot, joilla asianomainen osoittaa halua sopeutua uuteen asemaansa ja kykyä suorittaa sen vaatimia tehtäviä.²⁷

Yksilön kannalta hänen kokemansa statussiirtymät elämän eri käännekohtissa muodostavat kronologisen ketjun, eräänlaisen statusseurannon. Kuitenkin on tutkimuksen kannalta tärkeätä muistaa, ettei kyseessä ole pelkästään yksi statussiirtymä kerrallaan vaan melko mutkikas useiden asemien ja roolien järjestely, jossa monet vallinneet sosiaaliset suhteet katkaistaan tai sopeutetaan ja jossa luodaan kokonaan uusia suhteita. Eli kuten varhemmin olen huomauttanut: ”Siirtymäriitit sisältävät dramaattisen roolien vuorovaikutuksen, jossa kaikki muutoksen piiriin joutuvat sosiaaliset suhteet tuodaan julki ja laillistetaan”.²⁸

Syntymän, initiaation, häiden ja hautajaisten riittidraamoja lienee tutkittu ahkerimmin, mutta on monia muita selvittelyn arvoisia statussiirtymiä, jotka on ritualisoitu. Jäseneksi pääsy lasten leikkiryhmään, nuorukais- tai neitoryhmään, raskaus ja isyys, siirtyminen kastista, sosiaaliluokasta tai ammattiryhmästä toiseen, erikoistuminen vastuulliseen tehtävään, virkaan astuminen jne. ovat kaikki esimerkkejä statussiirtymän ritualisoinnista. Eräissä kirjoituksettomissa yhteiskunnissa suorastaan keskeisen aseman saaneet initiaatiomenot on tapana ryhmitellä kolmia: (a) ikäryhmäinitiaatio, joka koskee periaatteessa kaikkia yhteisön jäseniä ja avaa tien täysikäisyyteen ja täysivaltaiseen jäsenyyteen yhteisössä tai sen osassa; (b) seurainitiaatio, johon pääsevät vain salaseuran, eksklusiivisen kulttiryhmän tai muun vastaavan yhteisön jäseniksi aiotut, valitut yksilöt; (c) kutsumusinitiaatio, joka aina koskee vain yhtä yksilöä tämän saadessa poikkeuksellisen tärkeän aseman (šamaanin initiaatio, papiksi vihkiminen, päällikön valtaan asettaminen ym.).

Siirtymäriittejä kuten muitakin riittikategorioita on paikallaan tarkastella kolmen kriteerin pohjalta, nimittäin *yhteiskunnallisen kohdistuksen*, *toistuvuuden* ja *ennakoitavuuden* kannalta.

Siirtymäriitit ovat *yksilökohdisteisia*, koska yksilön elämäntilanteessa tapahtuva muutos käynnistää yhteisöllisen riittimekanismin. Lisäksi ne *ei-vät toistu*, koska jokainen yksilö kokee ne normaalisti vain kerran elämässään. Sen sijaan ne *ovat ennakoitavissa*, niiden ajankohta voidaan valita ja niihin voidaan valmistautua etukäteen.

Kalendaariset riitit ovat säännöllisesti ajankohtaistuvia, yhteisön järjestämiä rituaaleja, jotka sijoittuvat sosio-ekonomisten kausien käänne-

²⁷ Lauri Honko, Siirtymäriitit, 121 ja 141.

²⁸ Honko mt., 142.

kohtiin, usein niiden alkuun ja/tai loppuun. Ne ovat 'kalendaarisia' myös kirjoituksettomissa kulttuureissa sikäli, että ne noudattavat luonnonhavaintoihin pohjautuvaa "luonnonkalenteria", eri elinkeinojen yhdistelyyn perustuvaa "taloudellista kalenteria" ja yhteisöllisen vuorovaikutuksen muotoja säätelevää "juhlakalenteria". Klassinen esimerkki tämän lajin riitistä ovat vuodenalkajaismenot niihin liittyvine kaosaikoinen (kekri + jakoaika Suomessa), jolloin roolit vaihtuvat, vuotuinen onni eri aloilla — olipa kysymys säästä, karjaonnesta, sulhasen löytämisestä, terveydestä jne. — jaetaan uudestaan "rajoitetun hyvinvoinnin" periaatteen mukaan (jos jonkun onni lisääntyy, toisen vähenee, sillä onnen määrä on vakio), tapahtuu enteiden ottoa, sosiaalisten kontaktien säätelyä, nähdään naamiokulkueita, jaetaan vuoden tuotos yhteisölle, myös vainajille. Vanha maailmanjärjestys kumoutuu ja sen tilalle luodaan uusi — vuoden ajaksi. Kalendaariset riitit luovat sosiaaliseen elämään rytmin. Ne ilmaisevat yhteisön kollektiivisia arvoja ja päämääriä, toiminnassa olevia normijärjestelmiä, tarjolla olevia mahdollisuuksia ja kilpailun sääntöjä.

Kuten 24-tuntinen vuorokausi on ihmisen fysiologisen toiminnan perusyksikkö, samoin voi vuorokausi toimia myös kalendaarisena perusyksikkönä (esim. päivittäin toistuvan koti- tai perhekultin piirissä). Varsinaisen kalenterin yhteisöllisesti merkitsevät perusyksiköt ovat kuitenkin yleensä pitempiä. Lainaan Edmund R. Leachia: "... niiden eri funktioiden joukossa, joita juhlien järjestäminen tyydyttää, muuan varsin tärkeä funktio on ajan jäsentäminen. Kahden toisiaan seuraavan samantyyppisen juhlan väli on 'ajanjakso', tavallisesti jokin nimetty ajanjakso, esim. 'viikko', 'vuosi'. Ilman juhlien olemassaoloa ei olisi noita ajanjaksojakaan, ja kaikki järjestys katoaisi sosiaalisesta kanssakäymisestä. Puhumme ajan mittaamisesta aivan kuin aika olisi jokin konkreettinen, vain mittausta odottava ilmiö, mutta tosiasiallisesti me *luomme* ajan luomalla välimatkoja sosiaaliseen kanssakäymiseen. Ennen tätä tapahtumaa ei ole olemassa mitään aikaa, jota voitaisiin mitata."²⁹

Kalenteri on epäilemättä tärkeä laajalevikkisten sosiaalisten perinteiden varasto. Tarvitsee vain ajatella pyhimyskalenterin asemaa katolisessa kirkossa tai kansanomaisen ajanlaskun tärkeisiin päiviin liittyviä sananparsia huomataksaan, mitä mahdollisuuksia juuri kalenteri tarjoaa samanaikaiselle ja säännölliselle perinteen muistamiselle. Tästä näkökulmasta ei kummastuta se, että Durkheim, jonka mielestä uskonnollisen käyttäytymisen ja tunteen peruslähde oli kollektiivi, rajoitti kultin ja pyhän käsitteet

²⁹ Edmund R. Leach, *Rethinking Anthropology*, New York 1961, 134–135.

koskemaan miltei pelkästään juhlapäiviä.³⁰ Muuan myöhempi tutkija, Mischa Titiev, näkee kalendaaririiteissä kollektiivisen identiteetin perustan: "... koska kalendaariset riitit ovat aina sosiaalisia tai yhteisöllisiä luonteeltaan, niillä on poikkeuksetta taipumus kadota heti, kun yhteiskunta menettää erityislaatunsa tai radikaalisti muuttaa vanhaa elämänmuotoaan. Niinpä kun Oraibin hopi-intiaanit alkoivat kiinnostua enemmän valkoisen miehen kulttuurista kuin omastaan, juuri pueblojen kalendaariset tavat olivat ensimmäisiä kulttuuripiirteitä, jotka alkoivat kärsiä hajoamisesta."³¹

Kalendaariset riitit ovat siten *ryhmäkohdisteisia*. On vaikea edes kuvitella, että mikään voittopuolisesti yksilökohtainen intressi voisi säädellä sitä sosiaalisen ajan rytmiiä tai pulssia, jonka syke tuntuu koko kalendaarissa järjestelmässä. Nämä riitit ovat *toistuvia*. Ne liittävät ihmisen hänen sosiaalisiin riippuvuuksiinsa, lojaalisuuksiinsa ja sosio-ekonomiseen ympäristöönsä toistuvalla mutta samalla luovalla tavalla (uusi vuosi on todella 'uusi', metsästyskauden alku avaa uudet mahdollisuudet jne.). Kalendaaririitit ovat selvästi *ennakoitavissa*: ne muodostavat ikäänkuin "sisääntulon" ja "uloskäynnin" monien periodisten yhteisölliseen seurusteluun ja elinkeinonharjoitukseen kuuluvien toimintojen kohdalla. Ellei kauden alku- ja loppuhetkiä julkistettaisi, voisi uuteen kauteen siirtyminen aiheuttaa häiriöitä ja sekasortoa niin ryhmän kuin yksilöiden elämässä.

Kriisiriitit ovat satunnaisia, tilannekohtaisia rituaaleja, joihin turvaututaan yllättävissä pulma- ja hätätilanteissa. Niitä järjestää joko yksilö tai yhteisö tilanteissa, joissa normaali maailmanjärjestys järkkyy ja joissa yksilön/yhteisön elämä ja päämäärät joutuvat uhanalaisiksi. Riittien tehtävänä on kanavoida ahdistus ja epävarmuus toiminnalliseen väylään. Kriisiriittien asteikko on laaja ja ulottuu pienistä, reaktiivisista käytänteistä laajempiin, kollektiivisiin rituaaleihin, joihin osallistuu kriisitilanteen piiriin joutunut ryhmä kokonaisuudessaan. Taudin parantamisnäytelmä,³² tiheästi rakennettua ryhmäkylää uhkaavan tulipalon torjuntameno,³³ kuivuu-den ja viljankadon estämiseksi järjestetty sateentekorituaali, jonkin pyynn-

³⁰ Durkheim mt., 347.

³¹ Mischa Titiev, A Fresh Approach to the Problems of Magic and Religion, Southwestern Journal of Anthropology 16, 294.

³² Lauri Honko, Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung. FF Communications 178, Helsinki 1959, 202–209; vrt. Varhaiskantaiset taudinselitykset ja parantamisnäytelmä, Tietolipas 17, Forssa 1960; On the Effectivity of Folk-Medicine, Arv, Journal of Scandinavian Folklore 18–19, Uppsala 1963.

³³ Lauri Honko, Geisterglaube in Ingermanland I, FF Communications 185, Helsinki 1962, 210.

tivälineen tai työkalun päästäminen ”pilauksesta” (jonkun pahansuovan aiheuttamasta tehottomuudesta), varkauden ehkäisy- ja paljastamismenetelyt, kateellisilta naapureilta, vastaanulijoilta jne. suojautuminen ovat vasta alkua kriisiriittien pitkään luetteloon. Niiden tarkoituksena on osoittaa onnettomuuden syy, paljastaa syyllinen tai muulla tavoin hälventää yllättävän tapahtuman ongelmallisuus. Selitystä seuraa yleensä vastatoimenpide. Kriisiriitit tekevät oudon tapahtuman tutuksi mm. vetoamalla myytteihin, kertomuksiin alkuajan tapahtumista, jolloin esim. tietty tauti esiintyi ensimmäisen kerran ja jolloin jokin jumalolento sen ensimmäisen kerran paransi. Myytissä kerrottu tapahtuma palautetaan mieleen, tuodaan nykyhetkeen, parantaminen toistuu tässä ja nyt, outo ja selittämätön tauti on tunnistettu ja sijoittuu omalle paikalleen maailmanjärjestyksessä.³⁴

Kriisiriitit ovat *yksilö- ja/tai ryhmäkohdisteisia*. Tässä suhteessa niiden alue on niin laaja ja vaihteleva, että jokin alajaotus voisi olla paikallaan. Nämä riitit *eivät toistu*, koska ne katastrofit, onnettomuudet ja vastoinkäymiset, joihin ne kohdistuvat, koetaan periaatteessa ainutkertaisina tapahtumina. Niinpä esim. kroonisen taudin uusiutuminen voi antaa aiheen uuteen parantamisrituaaliin; tällöin on kuitenkin kyseessä toinen tauti, toinen sairastuminen. Jos parantamisakti osoittautuu tehottomaksi — selitys, johon hyvin harvoin turvaudutaan — esim. rituaalisen virheen vuoksi, on tämä uusi tilanne, tavallaan uusi kriisi, joka vaatii toisenlaisen rituaalin. Kriisiriitit *eivät ole ennakoitavissa*: ne yllättävät yksilön tai yhteisön eikä niiden esiintymiseen voida vaikuttaa. On todettavissa, että ylikuonnolliset, selittämättä jääneet elämykset usein jälkikäteen tulkitaan enteiksi erilaisten onnettomuuksien ja pulmatilanteiden yllättäessä.³⁵ Näin täydellinen yllätys pyritään nivomaan johonkin edellä tapahtuneeseen. Toisaalta taas kriisin ajankohta on suhteellinen: sateentekoriitti järjestetään usein jo ennen kuin vilja on pahasti kärsinyt kuivuudesta, ts. siinä vaiheessa, jolloin subjektiivinen hätä on suurin (kaikki työtekninen aherrus on ohi, viljankasvu on tavallaan poissa ihmisen hallinnasta).

Ajatus edellä kuvatun riittien luokitusmahdollisuuden esittämisestä syntyi oikeastaan jo muutama vuosi sitten, kun en yllätyksekseni millään tahtonut löytää sitä läpikäymästäni pääasiassa kulttuuriantropologisesta

³⁴ Lauri Honko, Maailmanjärjestyksen palauttamisen aate parannusriiteissä, Verba Docent, Helsinki 1959.

³⁵ Lauri Honko, Geisterglaube in Ingermanland, 91 ja Memorates and the Study of Folk Beliefs, Journal of the Folklore Institute I: 1–2, Bloomington 1964, 17.

kirjallisuudesta. Itse jako tuntui luonnolliselta, vain luokkia erottavien kriteerien selkiyttämisessä oli vielä miettimistä.

Itse jakoa en siis löytänyt alan tutkimuskirjallisuudesta. Sen sijaan löysin kriisi-käsitteen inflaation. Useimmat kirjoittajat nimittävät siirtymäriittejä ”elämäkriiseiksi” (life-crises). Chapple ja Coon erottavat ”yksilölliset kriisit”, joihin sovelletaan siirtymäriittejä, ja ”ryhmäkriisit”, joihin sovelletaan intensifikaatoriihtejä.³⁶ Sen mitä yllä olen nimittänyt kriisiriiteiksi, he luokittelevat siirtymäriiteiksi. Samaa käytäntöä tapaa muillakin jokin veran. Kun Chapple ja Coon pitävät sekä siirtymä- että kriisiriittejä ”toistuvina”³⁷ ja lisäksi ”ei-periodisina”, ei heitä ole helppo seurata. Luultavasti heidän luokituksensa perusheikkous on tyytymisessä kahteen kategoriaan. Myös Mischa Titiev tarjoaa kahtiajaon, jossa kriisiriitit ja siirtymäriitit muodostavat yhden ja kalendaariset riitit toisen luokan.³⁸ Vilkaistu kahteen uskontoantropologiseen oppikirjaan avaa samantapaisen näkymän. Edward Norbeck erottaa ”kriisiriitit” ja ”periodiset ryhmäriitit”.³⁹ Annemarie de Waal Malefijt näkee ”hyödyllisimmän kahtiajaon” olevan ”periodisten” ja ”ei-periodisten” rituaalien välillä.⁴⁰ Siirtymäriitit sijoittuvat kummallakin nimikkeeseen kriisiriitit (crisis rites) alle.

Avainkysymys on tässä kaiketi se, voidaanko vähitellen lopettaa puhe ”elämäkriiseistä” ja säästää jo muutenkin hieman arka termi ”kriisi” yhteyksiin, joihin se yleismerkityksensäkin puolesta paremmin sopii. Nähdä kaikki rituaalinen käyttäytyminen Chapplen ja Coonin tapaan jonkinlaiseen kriisiin pohjautuvana lienee jo epäajanmukaista hyperfunktionalismia. Englantilaisenkin terminologian kannalta ”elämäkriisi” on tarpeeton, koska ihmiselämän käännekohtien riiteillä on jo vakiintunut nimensä rites of passage, mikä tulee lähelle mm. Glaserin ja Straussin suosimaa status passage -käsitettä.

Ehdottamani luokitus siirtymäriitteihin, kalendaarisiihin riitteihin ja kriisiriitteihin tähtää perimmältään ns. universaaliin kategorioihin. Sen jatkokehittelyssä ei olisikaan syytä pyrkiä taksonomisiin yksikköihin, joille löytyy käyttöä vain yhdestä tai kahdesta kulttuurista. Myös initiaatiomenojen kolmijako (ks. yllä) on universaali. Tätä Mircea Eliaden⁴¹ esittämää

³⁶ E. D. Chapple & C.S. Coon, *Principles of Anthropology*, New York 1942 (1947), 398–401, 484–528.

³⁷ Chapple & Coon mt., 464.

³⁸ Titiev mt., 298.

³⁹ Edward Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York 1961, 138–168.

⁴⁰ Annemarie de Waal Malefijt, *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, New York 1968, 189.

⁴¹ Mircea Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958, 1–3.

luokitusta ei Frank W. Young⁴² hyödyntänyt cross-cultural -tutkimuksessaan satusdramatisaatiosta, mikä on vahinko, sillä juuri kvantitatiivisten vertailevien tutkimusten yhteydessä universaaleja luokituksia pitäisi testata.

Tämäntapainen luokitus ei tietenkään estä ketään tutkijaa soveltamasta työssään kategorioita, jotka ovat enemmän sidoksissa yhteen kulttuuriin. Victor Turner lienee siten osittain oikeassa niputtaessaan ndembukansan metsästysriittejä, naisten hedelmällisyys- ja synnytyksiäriittejä ja parannusriittejä yhteisen nimikkeen ”tartuntariitit” (rites of affliction) alle. Sen vastakohdaksi hän ehdottaa ryhmän ”elämäkriisiriitit” (initiaatiot, hautajaiset jne.) eli parempaa termiä käyttäen siirtymäriitit. Turner perustelee tartuntariittien käsitettä sillä, että ”ndembut ovat yhdistäneet erilaiset häiriöt ja onnettomuudet metsästyksen, naisen raskauden ja erilaisten tautien yhteydessä vainajahenkien toimintaan liittyviksi”.⁴³ Vaikka tartuntariitit voivat olla ndembujen perinteen näkökulmasta tarpeellinen kategoria, on selvää, ettei sillä tule olemaan käyttöä avaremmin vertailevissa tutkimuksissa.

Esittämäni riittien luokitusta voidaan yhteenvedonomaaisesti havainnollistaa seuraavasti:

Riittiluokka	Määrittelykriteerit		
	Yhteiskunnallinen kohdistus	Toistuvuus	Ennakoitavuus
Siirtymäriitti	Yksilö	—	+
Kalendaariiriitti	Ryhmä	+	+
Kriisiriitti	Yksilö/Ryhmä	—	—

Kriteeriä ’yhteiskunnallinen kohdistus’ tarvitaan ennen kaikkea siirtymäriittien erottamiseen kalendaarisista riiteistä. Kriisiriittien kannalta tämän kriteerin erottelukyky on olematon, koska on helppo osoittaa sekä yksilökohdisteisia tai -lähtöisiä riittejä (esim. tauti tai pyyntionnen huonontuminen saattaa primaaristi kohdistua yksilöön, joskin tapahtuman merkitys voi myöhemmin levitä ryhmää koskettavaksi) että ryhmäkohdisteisia riittejä (esim. tulipalo, kuivuus, tulva, epidemia). Toistuvuus-kriteeri erottelee kalendaariset riitit siirtymä- ja kriisiriiteistä, kun taas ennakoitavuus-kriteerin käyttöarvo on siinä, että se rajaa kriisiriitit molemmista muista luokista.

⁴² Frank Young, *Initiation Ceremonies, A Cross-Cultural Study of Status Dramatization*, Indianapolis, New York, Kansas City 1965.

⁴³ Turner, *The Forest of Symbols*, 9.

Kolmen kategorian taksonomia on luonnollisesti melko yksinkertainen. Sen suurin merkitys lienee löydettävissä vertailevien kulttuurintutkimusten piiristä, joissa joudutaan indeksoimaan, koodaamaan ja hakemaan aineistoa suhteellisen suurista tiedostoista. Empiiriset aineistot, olivatpa ne mistä kulttuurista hyvänsä, sisältävät yleensä riittejä, jotka sijoittuvat johonkin noista kolmesta luokasta. Mutta tietenkään ei ole tarpeen liiaksi korostaa taksonomian analyttistä arvoa. On varmasti olemassa tarvetta kehitellä useampia määrittelykriteerejä mm. silloin, kun halutaan tuoda esiin pääkategorian sisällä havaittavia eroavuuksia. Systemaattinen yritys jaotella siirtymäriitit, kalendaariiriitit ja kriisiiriitit edelleen alaryhmiin on toistaiseksi tekemättä, vaikka se epäilemättä saattaisi tarkentaa myös pääkategorioiden suhteita. Voidaan myös kysyä, riittääkö yksi havainnollinen yleistaksonomia tai tarvitaanko useampia ja kenties rinnakkaisia, ts. toisiinsa niveltymättömiä. Luultavasti on taloudellisempaa pyrkiä hyväksymään kategorioita, jotka eivät edes nivelly tässä kaavailtuun hierarkiaan, kuin venyttää pääkategorioiden käyttöalaa loputtomiin. Empiirisissä mikrotutkimuksissa (vrt. ndembu-esimerkkiin yllä) voi usein käydä niin, että miltei ainutkertainen tai ainakin selvästi kulttuurisidonnainen taksonomia antaa kiintoisamman lähtökohdan analyysille kuin yleispätevämpien kategorioiden soveltaminen. Mutta silloin ei pidä odottaa liikoja tulosten poikkikulttuurallisesta vertailukelpoisuudesta.

Todettakoon lopuksi, että se uskontoantropologi, jonka ajatukset riittien luokitusmahdollisuuksista tulevat lähimmäksi yllä esittämäni, on Melford E. Spiro. Sen jälkeen kun olin esitellyt luokitusehdotukseni Turussa elokuussa 1973 pidetyssä kansainvälisessä metodologisessa symposiumissa, huomioni kiintyi Spiron teokseen *Buddhism and Society* (1970).⁴⁴ Vertailu oli miltei hätkähdyttävä. Spiro esittää kaksikin riittien kolmijakoa, joista hän luonnehtii toista funktionaaliseksi, toista deskriptiiviseksi. Funktionaalinen kolmijako perustuu riittien tehtävään. Muistoriitit (commemorative rites) palauttavat nykyhetken ne pyhät, historialliset tai mytologiset tapahtumat, joilla on keskeinen osa ihmisen maailmankuvassa. Ekspressiiviset riitit tuovat esiin tunteita ja asenteita, kun taas instrumentaaliset riitit ovat yksilön määrätietoisia pyrkimyksiä henkilökohtaisen onnen turvaamiseksi, olipa sitten kysymys terveydestä, yhteiskunnallisesta menestyksestä tai hyvästä sadosta. Tämän kolmijaon taustalla tuntuu olevan vaikutteita asennetutkimuksissa perin tavallisesta käsitteistöstä, johon

⁴⁴ Melford E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970, 191–275, erityisesti 206–207.

usein viitataan sanoilla kognitiivinen — affektiivinen — konatiivinen. Kun Spiro toteaa, että yksi ja sama riitti voi heijastaa kaikkia kolmea rituaalisen käyttäytymisen ulottuvuutta yhtäaikaisesti, siis kommemoratiivista, ekspressiivistä ja instrumentaalista, käy selväksi, että mitään varsinaista taksonomista käyttöä funktionaalisella jaottelulla ei ole: se ei erottele riittikategorioita. Toisin on Spiron deskriptiivisen kolmijaon laita. Siinä kalendaariset riitit määritellään toistuviksi ja syklisiksi: ne seuraavat luonnon, elinkeinonharjoituksen ja yhteiskunnallisen elämän säännönmukaista rytmää. Syklisellä Spiro tarkoittaa sitä, että riittien ajankohta voidaan — buddhalaisuuden noudattaman kuukalenterin puitteissa — ennustaa, ne pannaan toimeen tiettyinä aikoina ja tietyin väliajoin.⁴⁵ Elämänsykliin riitit sen sijaan eivät toistu, lisäksi ne ovat epäsyklisiä: ne esiintyvät yksilön elämässä periaatteessa vain kerran. Kriisiriitit ovat Spiron mukaan toistuvia ja epäsyklisiä, ts. ne eivät kertaudu säännöllisin väliajoin.

Spiron deskriptiivinen kolmijako muistuttaa varsin läheisesti edellä luonnostelevaani luokitusta. Jättäen sikseen eräät pienehköt erot Spiron ja tämän kirjoittajan määrittelyehdotelmissa voi todeta, että varsinaisesti vain kriisiriittien toistuvuuden kohdalla näkemykset poikkeavat toisistaan. On tietenkin totta, että joitakin kriisejä pelätään jo etukäteen; edellä olen viitannut kriisin ajankohdan subjektiiviseen määräytymiseen esim. sateen-tekoriiteissä. On myös olemassa paljon ennalta ehkäiseviä riittejä. Kysymys onkin siitä, eivätkö ennalta ehkäisevät riitit sijoitu luontevammin vaikka kalendaarisiin riitteihin, etenkin jos niiden ajankohdasta voidaan sanoa jotain. Spiro toteaa ennaltatorjuvan eli apotropeisen buddhismin ja kriisiriittien kuuluvan läheisesti yhteen: talismanit, planeettojen liikkeitä tarkkaileva astrologia, enteet jne. ovat hänen keskeistä aineistoaan. Varsinaisista kriisiriiteistä, joille on ominaista yllätysmomentti, ei-ennakoitavissa oleva katastrofi, hän esittää niukemmin tietoa kuin ennalta ehkäisyyn tähtäävästä riittikalustosta. Kuitenkin esim. esitykseen käärmeeen pistolta suojaavasta Buddhan kuvasta sisältyy tyypillinen kuvaus katastrofiriitistä, joka yllätti kaikki ja jolla ei voi sanoa olevan toistuvuutta.⁴⁶ Samalla sivulla kerrotaan maanviljelijöistä, jotka sadonkorjuun aikana joka aamu esittävät samaiselle Buddhan kuvalle rukouksen: ”Jos käärme puree minua, auta pelastamaan henkeni.” Koska tämän käyttäytymisen käynnistää sadonkorjuukausi eikä käärmeeenpisto, olisin taipuvainen sisällyttämään sen kalendaaririitteihin. Mitä tulee siirtymäriittien määrittelyyn, on huomau-

⁴⁵ Spiro mt., 209.

⁴⁶ Spiro mt., 262.

tettava, etteivät esittämäni kriteeri ”on ennakoitavissa” ja Spiron kriteeri ”epäsyklinen” ole tässä kohden rinnastettavissa. Spiron kriteeri syklinen olisi itse asiassa mahdollista korvata sanalla ”kalendaarinen”, ehkäpä suorastaan ”buddhalaiseen (kuu)kalenteriin sidoksissa oleva”. Käyttämäni ennakoitavuuden kriteeri on sikäli laajempi, että se sisältää yhteisön mahdollisuuden valita rituaalin ajankohta.

LAURI HONKO: *On the classification of rites*

The chief aim of the article is to propose a general taxonomy of rites. The author states that in spite of the work done by such eminent people as Émile Durkheim and Arnold van Gennep in the ”golden era” of studies on religion (1890—1915), as well as that of many scholars in the field of religion and anthropology since then, there still seems to be no generally accepted classification of rites. A classification based on a small number of distinctive criteria would be of great assistance in studying, indexing and comparing rites. The purpose of the author’s classification, which he has already used for many years in teaching, is mainly practical: to facilitate the systematization of the material for the uses mentioned above.

The author divides rites into three categories: 1) rites of passage, 2) calendar rites, 3) crisis rites. *Rites of passage* are traditional ceremonies, arranged by the community, for transferring an individual from one status to another. *Calendar rites* are periodical rituals, which the community arranges in connection with the turning points of socio-economic periods, usually at the beginning or at the end of such a period. *Crisis rites* are occasional, situational rites, to which an individual or a community has recourse in times of sudden crisis or emergency.

Examples of rites of passage are ceremonies in connection with birth, initiation, marriage and death. Initiation ceremonies can be divided in three sub-categories: 1) age group initiation, 2) initiation into a society, 3) vocational initiation (for example, initiation of a shaman, ordination of a priest, inauguration of a chief). The classical example of calendar rites are ceremonies of the New Year. Crisis rites include healing dramas, rain ceremonies and different kinds of individual or communal rites aimed at preventing or removing an emergency.

The main criteria for the classification are the *social direction*, *recurrency* and *predictability* of the rites. The author illustrates his classification according to these criteria as follows:

Rite category	Criteria of definition		
	Social direction	Recurrency	Predictability
Rite of passage	Individual	—	+
Calendar rite	Group	+	+
Crisis rite	Individual/group	—	—

Thus the subject of a rite of passage is usually an individual, such rites are non-recurrent, each of them takes place only once in an individual’s life, and they are predictable in the sense that the community decides when they should be arranged. In calendar rites, the well-being and prosperity of a whole group is at stake, they are recurrent and predictable within a community calendar, be it the natural calendar of a primitive tribe or the more

sophisticated calendar of European peasant society or the religious calendar of a buddhist community in Burma. In crisis rites, either an individual or a group may be involved, but they are both non-recurrent and non-predictable.

The author also points out that the rite categories as such are not models for study. On the other hand, the processual model, which van Gennep introduced in his theory of rites of passage (separation — liminality — incorporation) can also be used in studying other rite categories. The classification of rites thus aims at the systematization of material, the developing of models making possible the study of rites across the border lines between the different categories or within a single category.

The author also mentions Melford E. Spiro's threefold classification of rites (calendar rites, life-cycle rites, crisis rites), put forward in 1970, as an example of the attempt to create a general taxonomy of rites.