

Victor Turner

Proces rytualny



**Victor
Turner**

**Proces rytualny
Struktura i antystruktura**

przełożyła
Ewa Dżurak

wstępem opatrzyła
Joanna Tokarska-Bakir

4 113807

Państwowy Instytut Wydawniczy

Tytuł oryginału
The Ritual Process: Structure and Anti structure

Opracowanie graficzne serii
Zuzanna Janin
Lidia Dańko

Projekt okładki i stron tytułowych
Zuzanna Janin
Lidia Dańko

Koncepcja serii i redakcja naukowa
Joanna Tokarska Bakir

Redakcja
Bogdan Baran

Redakcja techniczna
Danuta Lipka

Poleczone Bibliotek: WFIS UW, IFIS PAN i PTF

U.90315



3909031500000

This edition is an authorized translation from the English language edition published by Transaction Publishers 35 Berrue Circle, Piscataway, New Jersey 08854 8042. All rights reserved

© Copyright for the Polish edition by Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010
© Copyright for the Polish translation by Ewa Dzurak, Warszawa 2010

Księgarnia internetowa
www.piw.pl

Dystrybucja

Platon sp. z o.o.
ul. Kolejowa 19/21, 01 215 Warszawa
tel. 022 631 08 15, e mail: platon@platon.com.pl

Dictum sp. z o.o.
ul. Kabaretowa 21, 01 942 Warszawa
tel. 022 663 98 13, e mail: blum@dictum.pl

Printed in Poland
Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2010
ul. Foksal 17, 00 372 Warszawa

e mail: piw@piw.pl, www.piw.pl
Wydanie pierwsze
Skład i tkanie: Inter Esse
Druk i oprawa: Drukarnia Pasaż w Krakowie

ISBN 978 83 06 03252 9

U_KS-1880



K
17.05.10
A.71/10
UW

Spis rzeczy

W winnicy rytuału (<i>Joanna Tokarska-Bakir</i>)	9
<i>Isoma</i>	11
Paradoks bliźniąt	14
<i>Communitas/societas</i>	18
Komentarz	22
Zagadnienie wyboru	23
Zagadnienie rodzaju	25
„Męska dominacja” a <i>communitas</i>	28
Kraźnienie kobiet	31
Przedmowa (<i>Roger D. Abrahams</i>)	35
Słowo wstępne (<i>Allred Harris</i>)	41
1. Płaszczyzny klasyfikacji w rytuałach życia i śmierci	43
Morgan i religia	43
Badania rytuału w Afryce Środkowej	45
Wstępne badania terenowe rytuałów Ndembu	47
<i>Isoma</i>	50
Przygotowanie poświęconego miejsca	57
Zbieranie leków	59
Proces leczenia	67
Struktura klasyfikacyjna: triady	69
Struktura klasyfikacyjna: diady	71
Sytuacja i klasyfikacja	73
Poznanie i byt w symbolice rytualnej	74
2. Paradoksy związane z bliźniactwem w rytuałach Ndembu	76
Bliźniactwo w systemie pokrewieństwa i w życiu: przykłady afrykańskie	76
Fabuła rytuału bliźniąt u Ndembu	81
Rytuały Źródła Rzeki: zbieranie leków	82

Rytuały Źródła Rzeki: strumień i łuk	90
Budowa sanktuarium bliźniąt w wiosce	95
Owočna rywalizacja płci	100
Żarty seksualne i żarty między kuzynami przeciwległymi	105
Rywalizacja między matrylinearnością a viriokalnnością o filiację rezydencjalną	106
Bliźniactwo jako tajemnica i absurd	108
Spojrzenie Ndembu na <i>wubwang'u</i>	109
Skakanie ze strzałą	111
3. Liminalność i <i>communitas</i>	115
Forma i atrybuty obrzędów przejścia	115
Liminalność rytuału wprowadzenia na urząd	118
Atrybuty bytów liminalnych	121
Liminalność skontrastowana z systemem hierarchicznym	124
Mistyczne niebezpieczeństwo i moce słabych	126
Ruchy millenarystyczne	128
Hippiści, <i>communitas</i> i moce słabych	129
Struktura i <i>communitas</i> w społeczeństwach opartych na systemach pokrewieństwa	129
Liminalność, niski status i <i>communitas</i>	138
4. <i>Communitas</i>: model i proces	143
Modalności <i>communitas</i>	143
<i>Communitas</i> ideologiczna i spontaniczna	145
Franciszkańskie ubóstwo i <i>communitas</i>	150
<i>Communitas</i> i myśl symboliczna	150
Franciszek i trwała liminalność	153
Spirytualowie przeciw konwentualom: konceptualizacja i struktura <i>Dominium</i> i <i>usus</i>	155
Apokaliptyczna <i>communitas</i>	157
Ruch sahadżija z Bengalu	159
Poeci religii: Čajtanja i Franciszek	160
Rozdział pomiędzy pietystami a konserwatystami	163
Podobieństwa między sahadżiją a franciszkanizmem	164
Radha, Moja Pani Bieda i <i>communitas</i>	166
Bob Dylan i baulowie	167
5. Pokora i hierarchia: liminalność związana z podnoszeniem i odwracaniem statusu	168
Rytuały podnoszenia i odwracania statusu	168
Rytuały krytycznych chwil życia i rytuały cykliczne	169
Podniesienie statusu	171
Odwroćenie statusu: funkcja maski	172
<i>Communitas</i> i struktura w rytuałach odwróćenia statusu	176

Ceremonia <i>apo</i> u Aszanti	177
<i>Samhain</i> , Zaduszki i Wszystkich Świętych	179
Piec, odwróćenie statusu i <i>communitas</i>	180
Odwroćenie statusu podczas „święta miłości” w indyjskiej wiosce	182
Religie pokory i odwróćenia statusu	184
Odwroćenie statusu w południowoafrykańskim separatyzmie	185
Pseudohierarchie w melanezyjskim millenaryzmie	186
Kilka współczesnych przykładów odwróćenia i pseudohierarchii	187
Religie pokory z założycielami o wysokim statusie	189
Pewne problemy podniesienia i odwróćenia	192

Bibliografia	196
-------------------------------	------------

W winnicy rytuału

Chyba żadne antropologiczne pojęcie nie zrobiło takiej kariery w naukach społecznych i na ich pograniczach jak pojęcie rytuału¹. W ciągu ostatnich kilku dekad rytuał stał się przedmiotem zainteresowania socjologów (Erving Goffman), teatrologów (Richard Schechner, Eugenio Barba), psychologów i psychiatrów (Erik Erickson, R. D. Laing, Basil Bernstein), historyków religii (Walter Burkett, René Girard, Mircea Eliade, Jonathan Z. Smith), zoologów (Konrad Lorenz, W. H. Thorpe), etologów (Irenaeus Eibl-Eibesfeld, Desmond Morris), socjobiologów (Edward O. Wilson), a ostatnio także filozofów (Giorgio Agamben), którzy – jak pisze Catherine Bell w świetnej analizie historii pojęcia i problemu² – zwrócili się ku niemu z nadzieją, że przez okno rytuału uzyskają dostęp do dynamiki tworzenia i przemiany ludzkich światów kulturowych. Rytuał uczyniono jednocześnie przedmiotem, metodą, a nawet stylem uprawiania nauki (*performance studies*)³.

Jednym ze sprawców zamieszania był Victor Turner (1920–1982), brytyjski antropolog, w którego twórczości rytuał występował we wszystkich trzech postaciach. W pamięci potomnych Turner zapisał się jako nauczyciel i uczony, a zarazem gwiazdor i showman na scenie akademickiej. Urodzony w Glasgow, wychowany w szkockim teatrze, uwodził publiczność elokwencją połączoną „z narządem głosowym o ogromnej skali”⁴, w którym akcent Oxbridge mieszał się z akcentem dzielnic robotniczych. Człowiek, który przez ostatnie dekady życia był jeśli nie guru, to przynajmniej mistrzem ceremonii liczącej się grupy intelektualistów i czołowym przedstawicielem transatlantyckiego nurtu antropologii symbolicznej, zaczął jako skromny student literatury w University College of London. Wcałe niepapierową determinację zademonstrował już w czasie II wojny światowej,

¹ O historii pojęcia zob. E. R. Leach, *Ritual*, [w:] D. L. Sills (red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 13, New York 1968, s. 520–523.

² C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992, s. 3 (dalej B).

³ J. Goody, *Religion and ritual. The definitional problem*, „British Journal of Sociology” 1961, nr 12, s. 124–162; *Id.*, *Against ritual. Loosely structured thoughts on a loosely defined topic*, [w:] S. F. Moore, B. G. Myerhoff (red.), *Secular Rituals*, Amsterdam 1977, s. 25–35.

⁴ R. D. Abrahams, *Przedmowa*, niżej, s. 35.

służąc w oddziale saperów, a po jej zakończeniu pracując jako badacz afrykańskich Ndembu z zachodniej Zambii⁴ i doktorant Maksą Gluckmana. To ostatnie też wymagało odwagi – o atmosferze na manchesterskim seminarium do dziś krążą legendy!

Turner nie wymyślił wprawdzie terminu „rytuał”, od połowy XIX wieku obecnego w piśmiennictwie antropologicznym, ale w pewnym sensie wynalazł go na nowo, wpisując w pojęcie „dramatu społecznego” (*social drama*), obrzędowego rozwiązania konfliktu potwierdzającego wartości, na których opiera się grupa⁵. Książka, którą prezentujemy polskiemu czytelnikowi, stanowi cezurę dwóch aspektów jego twórczości: etnologicznego i teatrologicznego, a zarazem syntezę dwóch zastosowań pojęcia rytuału, przedmiotowego i heurystycznego⁶, które można odnieść do jego pracach. *Proces rytuału* (1969) stanowi podsumowanie i domknięcie pierwszego aspektu zainteresowań Turnera, a zarazem zapowiedź jego późniejszych zainteresowań. Choć nie jest wykluczone, że do historii humanistyki Turner przejdzie jako badacz, którym stał się w drugiej połowie życia, tj. jako twórca antropologii widowisk⁷, w etnologii zostanie zapamiętany przede wszystkim jako kontynuator analizy procesualnej Arnolda van Gennepa⁸, uczony, o którego badaniach terenowych napisano, że

ich systematyczność jest bezkonkurencyjna. [...] Nikt jeszcze nie dokonał czegoś takiego, nikt nie pociągnął tak daleko relacji pomiędzy porządkiem symbolicznym a społecznym, pokazując, jak jeden nadaje formę drugiemu w dynamicznym mieszanii się znaczeń [...]. Oto mamy filozofa w stylu Ndembu, domowego chowu, wnoszącego nieoceniony wkład w dyskusje toczące się w świetle jupitera [...]. Naszym zadaniem jest uczynienie jak najlepszego użytku z jego dzieła i obyśmy potrafili temu sprostać!⁹.

⁴ Badania prowadzone w latach 1950–1954 opisał w pracach: V. Turner, *Chihamba, the White Spirit*, Rhodes-Livingstone Papers 33, Manchester 1962; id., *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu ritual*, New York 1967 (pol. przekład: *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, tłum. A. Szajewski, Kraków 2006); id., *The Drums of Affliction. A Study of religious process among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.

⁵ A. Barnard, *Antropologia*, tłum. S. Szymański, Warszawa 2006.

⁶ V. Turner, *Schism and Continuity in African Society. A Study of Ndembu religious life*, Manchester 1957.

⁷ Catherine Bell ostrzega przed odchodzeniem pojęcia rytuału od znaczenia heurystycznego (rytuał jako kategoria teoretyczna, w pewnych celach metalorycznie nakładana na określony fragment praktyki społecznej) do znaczenia konkretnego (analiza konkretnego rytuału owej praktyki); B 13, z powołaniem się na Pierre'a Bourdieua.

⁸ Np. V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human seriousness of play*, New York 1982; id., *Dramas. Fields and Metaphors*, Ithaca 1974 oraz *The Anthropology of Performance*, New York 1987. Na polskim rynku zob. np. *Antropologia widowisk*, L. Kolankiewicz (red.), Warszawa 2005.

⁹ A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006.

¹⁰ M. Douglas, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. E. Klekot, Kęty 2007 (dalej UZ), s. 269, 276 [kolejność początkowych zdań odwrotna – przyp. tłum.].

Isoma

Pierwszą część *Procesu rytuału* wypełnia niezmiernie szczegółowa relacja z kilku rytuałów Ndembu, w tym z ceremonii *isoma*¹². Jest to obrzęd mający przywracać kobiecie zdolności prokreacyjne zakłócone przez kłótnię cierpiącą, zachowanie grupy, do której ona należy, czy też przez rodzaj metafizycznego za niedbania, jakiego pacjentka dopuściła się w kontakcie z „cieniami” lub „duchami przodków”. Rytuał – wnosząc do opisu Turnera, wysoce skuteczny – jest przypomnieniem, a zarazem naprawą zakłóconych relacji metafizycznych żywo przypominającą terapię współczesnego niemieckiego psychoterapeuty Berta Hellingera¹³. Gdyby ktoś chciał ów obrzęd Ndembu i jego skuteczność uznać za przejaw oplakanego afrykańskiego zapóźnienia, winien udać się na jedno z modnych dziś w Polsce Hellingrowskich ustawień rodzinnych. Zobaczy wówczas, jak sprawnie wykształceni Europejczycy, zamożni mieszkańcy Heidelbergu¹⁴, Warszawy¹⁵ czy Poznania posługują się archaicznym językiem rytuałowym. Wydaje się zresztą, że wątpliwości co do statusu owego języka najbardziej dręczą tych, którzy nigdy w podobnych sesjach nie zdecydowali się uczestniczyć. Tych, którzy podjęli ryzyko, mniej dręczą przymus określenia założeń widowiska mianem „falszu prawdziwego”, „prawdziwego pozor” czy „użytecznej fikcji”. Zapóźniona, niewydolna teoria bierze z ich pomocą odwet na triumfującej, wysoce skutecznej praktyce.

Opis rytuału *isoma* konfrontuje nas z wykluczającymi się normami, jakim musi sprostać kobieta Ndembu żyjąca w społeczności, w której matrylinearność (określenie pokrewieństwa według linii żeńskiej) współistnieje z patrylokalnością (zasadą zamieszkiwania w wiosce męża). Wynika z niej nierozwiązywalna sprzeczność interesów męża i braci żony, którym zależy na tym, by odsyłała ona synów do ich wioski. W efekcie kobieta znajduje się w stanie permanentnego konfliktu powinności: chce być dobrą żoną, a zarazem przysparzać członków swojej wiosce. Gdy nie daje sobie rady z lawirowaniem pomiędzy sprzecznościami, traci płodność, doznaje poronień lub zaczyna rodzić martwe dzieci. Psychoanaliza,

¹² Nizej, s. 50.

¹³ Zob. np. B. Hellinger, *Daj mi rząd dusz. Religia, psychoterapia, duszpasterstwo*, tłum. Z. Mazurczak, Katowice 2006, s. 4: „Choroba jako skutek odmowy uczczenia [rodziców]”.

¹⁴ Heidelberg był jednym z pierwszych miast, gdzie kwitła terapia Berta Hellinger'a współpracującego z uniwersyteckim instytutem leczenia depresji. Wydano tam m.in.: id., *Familien-Stellen mit Kranken. Dokumentation eines Kurses für Kranke, begleitende Psychotherapeuten und Ärzte*, Heidelberg 1998; id., *Ordnungen des Helfens. Ein Schulungsbuch*, 2 t., Heidelberg 2003, i dziewiętnastce (!) innych prac i opracowań metody leczniczej tego autora.

¹⁵ Zob. np. nagrania wideo z sesji w Warszawie: B. Hellinger, *Zaufać duszy. Filozofia i sztuka ustawień rodzinnych. Warsztat w Warszawie, 19–21.09.2003*, Warszawa 2004, 5 kaset VHS.

do której przyzwyczailiśmy się w Europie. w tym właśnie miejscu, po odstąpieniu intrygi, zakończyłaby pracę. Psychoanaliza Ndembu tu dopiero się rozpoczyna.

Turner szczegółowo opisuje sieć metafor, w jakie ujmuje się tę sytuację. Pierwsza związana jest ze stanem stosunków małżeńskich. Gdy małżeństwo „traci równowagę”, sugerują Ndembu, przechyla się na niekorzyść linii pochodzenia kobiety¹⁶ zaniebującą swoje matrylinearne zobowiązania (dbanie o stan wioski pochodzenia). Kobieta taka, powiada Turner, wpada w pułapkę *isoma*¹⁷: zostaje wypalona „ogniem męskiej mocy sakralnej”, do której zanadto się zbliżyła¹⁸. Niewypowiedzianym założeniem jest tu przeświadczenie, że źródłem kobiecej płodności są przodkowie w linii żeńskiej. Przodkowie ci, obrażeni i zdradzeni, cofają swoje reprodukcyjne błogosławieństwo. Nie bez racji można powiedzieć, że kobieta przesładuje wówczas samą siebie – jeden jej aspekt zwrócił się bowiem przeciw drugiemu – co przybiera formę *chisaku*, „nieszczęścia lub choroby wskutek rozgniewania cieni przodków lub złamania tabu”¹⁹, a mówiąc potocznie – kłątwy. Termin *chisaku* ulega tu rozwinięciu w narrację: pewien matrylinearny krewny/a kobiety zaniebującą swe rodzinne powinności, określane też jako czarownik lub czarownica – *muloji*, udała się do źródeł strumienia przepływającego w pobliżu rodzinnej wioski ofiary, by tam rzucić przekleństwo. W efekcie obudził/a cień przodków, co miało zesłać karę.

Leczniczy rytuał *isoma* zasadniczo polega na dekapitacji czerwonego koguta w charakterze ofiary zastępczej. W okresie rytualnym chora i jej mąż zamieszkują przede wszystkim uxorilokalnie, tzn. kobieta w wiosce pochodzenia, a mąż we własnej. Obrzędu dokonuje się w pobliżu jej wioski, przy źródle. Mistrzem ceremonii jest wróżbita, który wskazuje miejsce rozpoczęcia ceremonii – najczęściej w okolicach nory prosięcia ziemnego, zwanego też mrównikiem (*mtuji*), lub szczura olbrzymiego (*chituba*), zwierząt znanych z tego, że czopują wejście do nory zaraz po ich wykopaniu. Są one symbolami cienia, który zaszkodził chorej, odbierając jej płodność. Lekarz musi usunąć przeszkodę zamykającą wejście do nory, symbolicznie usuwając przyczynę niepłodności²⁰, a także wydobyć „lekarstwa” ukryte tam w momencie wypowiedzenia kławy przez czarownika/czarownicę.

Innym aktem przygotowawczym jest zbudowanie przez męża chorej okrągłej chaty krytej trawą na wzór tych, w których przeprowadza się obrzędy dojrzałości dziewcząt. Pacjentka, która w niej zamieszka – w pewnej części obrzędu wspólnie z mężem (zob. niżej zdjęcie 7 na s. 71) – przypomina nowicjuszkę powtórnie

¹⁶ Niżej, s. 55.

¹⁷ Ibid., s. 54.

¹⁸ Ową moc obrazuje się w postaci *mweng'i* – maski towarzyszącej inicjacji chłopców; Ndembu uważają, że jeśli kobieta ujrzy płomień chaty odosobnienia niszczonej po obrzędzie obrzezania, zostanie nimi opleciona i popadnie w szaleństwo, ołężenie lub zachoruje na trąd (ibid., s. 54).

¹⁹ Ibid., s. 56.

²⁰ Ibid., s. 59.

inicjowaną do rangi dojrzałej kobiety. Turner podkreśla, że choć szkody dokonane za pomocą kławy można odczynić, osoba, której zabieg dotyczy, nigdy nie będzie już taka sama – „kryzysy życiowe są nieodwracalne”²¹.

Po zebraniu składników medycznych, szczegółowo przez Turnera opisanych, rozpoczyna się zasadnicza część obrzędu: okres marginalny²². Parę małżeńską przeprowadza się przez tunel wykopany od miejsca, w którym znajdowała się nora szczura olbrzymiego (otwór określany mianem „gorącego”, będący synonimem zastoju, śmierci i grobu) ku „życiu”, reprodukcyjnej funkcji narządów płciowych symbolizowanych przez otwór określany jako „chłodny”. W trakcie przeprowadzania kobieta trzyma przy lewej piersi białą kurę reprezentującą pomyślność, siłę i zdolności prokreacyjne, to jest przypisaną do otworu „chłodnego”, podczas gdy ofiarę z czerwonego koguta, reprezentującego nieszczęście i kławę *chisaku*, składa się w pobliżu otworu „gorącego”²³. W chacie odosobnienia małżonkowie będą mieszkali dopóty, dopóki biała kura nie złoży w niej pierwszego jaja.

Analizując obrzęd, Turner wskazuje trzy triady strukturalnie go porządkujące. Pierwszej, metafizycznej trójce składników (czarownik rzucający kławę; pochodzący z porządku matrylinearnego cień przez ową kławę przywołany; maska *mweng'i* z inicjacji chłopców reprezentująca wyjątkową „męską moc sakralną”) odpowiada triada obrzędowa: lekarz plemienny – pacjentka – jej mąż. „Pierwsza para sprowadza nieszczęście na drugą. Trzeci partner, *mweng'i*, przedstawia rodzaj tego nieszczęścia, a inny trzeci partner, doktor – sposób jego usunięcia”²⁴.

W kolejnej części, która analizuje strukturę obrzędu już w kategoriach diad, najważniejsze jest, że rozważane pary pojęć nie są prostymi dychotomiami, ale stabilizującą układ mediacją pomiędzy określonymi wartościami. Widzenie ich jako dychotomii, z których jedna usiłuje zdominować drugą, odpowiada właśnie stanowi choroby, z której rytuał ma małżonków wyprowadzić. Żadna ze stron nie może tego konfliktu wygrać w pojedynkę, to bowiem oznaczałoby przewagę, czyli utratę równowagi przez związek. Także udział obojga małżonków w ceremonii świadczy o tym, że odbywa się tu swoista „terapia grupowa” i że dopiero jej skuteczność może zagwarantować małżeństwu przetrwanie.

W trakcie działania obrzędowego, któremu małżonkowie są poddawani, rozpoznajemy elementy znane z europejskiej psychoterapii. Nazwa zasady rytualnej, która tu działa, mówi sama za siebie: *ku-sola*. „uczynić coś widocznym, ujawnić”.

²¹ Ibid., s. 58.

²² Według terminologii A. van Gennepa, zob. id., *Obrzędy przejścia*, dz. cyt.

²³ Pełny opis krążenia w tunelu: niżej, s. 63–69. W tunelach małżonkowie, nadzy jak „niemowlęta i zarazem jak zwłoki”, dokonują wielu przejść. Najpierw kobieta przechodzi z otworu chłodnego do gorącego, a mąż podąża za nią. Stojąc przy otworze gorącym, małżonkowie skrapiani są przez lekarzy plemiennych lekarskimi, czemu towarzyszą wezwania pod adresem czarowników, by zdjęli z pary kławę. Następnie para w tym samym porządku wraca do otworu chłodnego, gdzie czynności się powtarzają itd.

²⁴ Ibid., s. 69.

Rzecz można opanować w jej niszczących skutkach dopiero wtedy, gdy się ją rozpozna i nazwie.

To, co zostało udostępnione zmysłowej percepcji w formie symbolu (*chijikilu*), zostało tym samym udostępnione celowemu działaniu społecznemu wykonywanemu przy pomocy religijnych specjalistów. Albowiem „ukryte” (*chamusweka*) jest „niebezpieczne” albo „trujące” (*chafwana*). Nazwanie więc niepomysłnego stanu to połowa pracy, jakiej wymaga jego usunięcie (naprawa)²⁵.

Isoma to „pułapka”, w którą wpada kobieta załamująca się pod wpływem zbyt silnego oddziaływania męskości, presji elementów patrylokalnych znajdujących się w otoczeniu. Skutkiem jest wyslizgiwanie się (*musong'u*) poczętych przez nią dzieci, których źródłem jest błogosławieństwo przodków matrylinearnych. Przewaga jednego z elementów, zawiniona być może przez nacisk męża lub nadmierną uległość żony, jej przestawienie się z podwójnej lojalności rodowo-rodzinnej na pojedynczą, małżeńską, zagroziła jej najbliższej rodzinie, a w konsekwencji całemu systemowi reprodukcji. Cała społeczność musi wobec tego solidarnie działać, by usunąć powstałe przeszkody, jednocześnie odnawiając zasady, na których się opiera. Założenie tego myślenia, identyczne z domyślną regułą medycyny i psychoterapii europejskiej, jest następujące: „kiedy rzeczy są na swoim miejscu, a ludzie robią to, co do nich należy, stosownie do wieku i pozycji społecznej, sprawy toczą się dobrze i odpowiednio”²⁶.

Warto zwrócić uwagę na zamykające analizę rytuału zdanie, którym Turner skomentował różnicę między stworzoną przez siebie odmianą strukturalizmu a kognitywistyczną odmianą techniki interpretacyjnej Claude'a Lévi-Straussa: „Symbole i związki między nimi występujące w *isoma* są nie tylko zespołem poznawczych klasyfikacji porządkujących kosmos Ndembu. Są także – i być może jest to ich bardziej istotna funkcja – zespołem oddziałujących na wyobraźnię mechanizmów wzbudzenia, ukierunkowywania i oswajania potężnych emocji, takich jak nienawiść, strach, miłość i żaloba”²⁷.

Paradoks bliźniąt

Inny przedstawiony przez Turnera rytuał łączy się z narodzinami bliźniąt²⁸. Sytuacja, z którą się teraz zapoznajemy, stanowi w odróżnieniu od poprzedniej problem wynikający z nadmiaru, nie zaś z braku płodności. Niezależnie od przyczyny zachwiania równowagi każda z tych sytuacji podobnie obciąża plemię. Matka

²⁵ Ibid., s. 61.

²⁶ Ibid., s. 62.

²⁷ Ibid., s. 74 n.

²⁸ Ibid., s. 76 n.

rzadko ma wystarczającą ilość pokarmu, by wykarmić bliźnięta, a i później rodzicom trudno jest wyżywić od razu dwoje dzieci. Celem rytuału jest więc negocjowanie pomiędzy nimi a grupą, od której dobrej woli zależy przetrwanie bliźniaczego przychówku²⁹.

Powołując się na ustalenia antropologów, m.in. I. Schapery, Turner stwierdza, że dla wszystkich grup, w których istotne jest pokrewieństwo rodowe, bliźniaczość stanowi źródło problemów klasyfikacyjnych. Istotą problemu jest identyczność, dla której myśl afrykańska nie znajduje wyjaśnienia: coś strukturalnie pojedynczego jest tu bowiem fizycznie podwójne, a coś, co metafizycznie wydaje się jednością, tu stanowi empiryczną dwoistość³⁰. Dylemat ten rozwiązywano na wiele sposobów, poczynając od najprostszego, praktykowanego przez Buszmenów z pustyni Kalahari, którzy po prostu zabijali jednego noworodka lub oba. Inne grupy, takie jak Aszanti, usuwały je z systemu pokrewieństwa (znajduje się w nim tylko jedno miejsce, jeden status pokrewieństwa, a należało nim obdzielić dwie osoby), nadając im cechy sakralne. Także oni jednak, w obawie przed problemami z dziedziczeniem, zabijali bliźnięta, które urodziły się w rodzinie królewskiej. Z kolei plemiona nilockie, takie jak Nuerowie, uważały bliźnięta za jedną osobę w dwóch ciałach, o których mówiono, że są ptakami. Ich przejawy fizyczne przypisywano sferze ziemskiej i świeckiej, podczas gdy metafizyczną jedność bliźniąt uznawano za cechę przypisaną powietrzu, boską.

Wśród ludów Bantu, takich jak Njakjusa, narodziny bliźniąt to wydarzenie budzące grozę. „Ich rodzice i one same uchodzą za *abipasy*, przerażające, niezwykle groźne dla swoich krewnych i najbliższych sąsiadów, a także dla bydła, zagrażając im przy najmniejszym kontakcie biegunką, wymiotami lub puchlizną nóg”³¹. Aby wyzbyć się cech stanowiących społeczne odium, rodzice bliźniąt poddają się specjalnej kwarantannie i obrzędowi angażującemu całą społeczność. Van Gennep podaje, że u ludu Suku z Konga odosobnienie bliźniąt stanowiące środkową, marginalną część ich inicjacji trwało sześć lat³².

W sposobie traktowania bliźniąt przez Ndembu i inne ludy afrykańskie Turner widzi przejaw szerszej tendencji myślenia archaicznego: dąży ono do zniwelowania kategorii pozaklasyfikacyjnej przez skupienie na niej uwagi ogółu, a następnie przez wybór jednej ze strategii:

²⁹ Grupy towiecko-zbierrackie i społeczeństwa rolnicze powszechnie praktykowały dzieciobójstwo w różnych postaciach. Poród był niebezpieczny zarówno dla kobiet, jak i dla dzieci. Np. w neolitycznym Çatalhöyük z powodu śmiertelności okołoporodowej średnia wieku kobiet wynosiła ok. 28 lat i była niższa od męskiej. Zob. M.N. Cohen i S. Bennett, *Skeletal evidence for sex roles and gender hierarchies in prehistory*. [w:] *Sex and Gender Hierarchies*, B.D. Miller (red.), Cambridge 1993.

³⁰ Niżej, s. 77.

³¹ M. Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, London 1957, s. 152, za: niżej, s. 79.

³² Za: *ibid.*, s. 79.

- zanegowanie anomalii, np. przez sprowadzenie dwoistości do jedności,
- wybór jednej z dwóch dróg postępowania z anomalią, której nie można zanegować:

- zniszczenie,
- uświęcenie³³.

Ndembu wybierają to drugie rozwiązanie, skutkiem czego sakralizują całą biologię bliźniactwa. Turner nie rozwija wątku tego podobierństwa, ale ich strategia postępowania z anomalią jest, mówiąc językiem Douglas, pewną odmianą rekwalifikacji czy też normalizacji³⁴ i polega na sprowadzeniu nieodróżnialnej dwoistości do antagonistycznej pary opozycji.

Dogodnym przykładem, na którym możemy to zaobserwować, jest rytuał *wubwang'u*. Zasadniczo dzieli się on na dwie części obrzędowe: rytuały źródła rzeki i rytuał bliźniaczego ołtarza. Pierwsza faza wstępnej części obrzędu, któremu poddawane są brzemiennie kobiety obciążone w linii żeńskiej narodzinami bliźniąt, przebiega tam, gdzie *isoma* – u źródeł. W mitologii Ndembu są one, podobnie jak wschód, tradycyjnym „miejscem początku”. W rytuale powtarza się też symbolika dobroczynnej bieli i złowróżbnej czerwieni, teraz występująca w postaci białej i czerwonej glinki, za pomocą której rysuje się kółka wokół oczu bliźniąt poddawanych rytuałowi³⁵. Kolorystyce przyporządkowane są sygnatury płciowe pojawiające się w skojarzeniu z kształtami naczyń obrzędowych – faloidalną tykwą z białą glinką i tykwą z białym piwem³⁶, a także z cechami roślin medycznych i ludowymi etymologiami³⁷. Szereg binarnych opozycji Turner wzbogaca o kolejne: „siłę/słabość, powodzenie/niepowodzenie, zdrowie/chorobę, czystość serca/zaćmienie powodująca czary, nasienie/matczyną krew”³⁸.

Grupa adeptów kultu (bliźniąt, które pomyślnie przeszły inicjację, i ich potomstwa) pod kierunkiem doświadczonego seniora zbiera najpierw roślinne lekarstwa (faza wyłączenia). Czyni to do wtóru nieprzyzwoitych piosenek mających zagwa-

³³ Ibid., s. 81. O sposobach postępowania z anomalią u Lele szerzej pisze Mary Douglas w *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholz, Warszawa 2007. Warto też zauważyć komentarz Douglas odnoszący się do Edmunda Leacha i do sposobu, w jaki niepoprawnie zrozumiał on jej tezy, UZ, 24, przyp. 1.

³⁴ M. Douglas, *Czystość i zmaza*, dz. cyt.

³⁵ Niżej, s. 90, zdj. 11.

³⁶ Zob. *ibid.*, s. 83, zdj. 8.

³⁷ Ibid., s. 91: „W Afryce Środkowej zwyczaj sięgania do etymologii jest [...] wysoce charakterystyczny dla egzegezy. To, czy etymologiczne objaśnienie nazwy obiektów i działań rytualnych jest prawdziwe, czy fałszywe, nie ma znaczenia. Ndembu korzystają po prostu z procesu wzbogacającego zawartość semantyczną wszystkich języków – z homonimii – którą można opisać jako poważnie traktowaną grę słów. Jeżeli dwa podobnie brzmiące słowa różnego pochodzenia mogą użyczyć sobie nawzajem niektórych znaczeń, powstaje bogactwo semantyczne. Homonimia jest szczególnie użyteczna w wypadku rytuału, kiedy [...] niewielka liczba symboli musi reprezentować całą mnogość zjawisk”.

³⁸ Ibid., s. 84.

rantować pacjentce siłę, a także dzwonek (*mpwambu*) używanych podczas polowania z nagonką. Ich głos „ma otworzyć uszy nienarodzonym dzieciom, aby wiedziały, że są bliźniętami”, obudzić cienie będące strażnikami adeptów kultu, a także drzewa, które bez owego przebudzenia nie uzyskałyby leczniczych właściwości. Turner szczegółowo analizuje gatunki roślin medycznych, precyzyjnie lokalizując miejsce ich zbioru (las – żywioł męski, nadrzeczne zarośla – żywioł kobiecy) i przyporządkowane im lubylcze kategorie. Po zebraniu potrzebnych składników rozpoczyna się taniec na cześć obudzonych cieni. U stóp kultowego drzewa kopie się otwór i wlewa do niego zmielone i rozwodnione składniki, „by cienie mogły tam przyjść jeść i pić”³⁹. Resztą płynu z tykwy spryskuje się obecnych, po czym całą uwagę poświęca pacjentce stojącej pod drzewem⁴⁰.

Z kolei opis rytuału bliźniaczego ołtarza zaczyna się od charakterystyki przestrzeni obrzędowej: w niewielkiej odległości od chaty, w której zamieszkuje pacjentka, budowane są dwie niewielkie komory z gałęzi⁴¹, które zostaną wypełnione przedmiotami sakralnymi mającymi wyraźne przyporządkowanie seksualne – męskie (prawy) i żeńskie (lewy). W pewnych wariantach obrzędu tym samym komorom odpowiadają płodność i bezpłodność. Kolejna faza rytuału, którą Turner określa mianem „owocnej rywalizacji płci” (okres marginalny), ma postać żartów obrzędowych pomiędzy kobietami a mężczyznami. Antropologowie wcześniej zwrócili uwagę na społeczną funkcję żartów, zajmowali się nią jednak głównie w kontekście systemów pokrewieństwa. Obie, zarówno *joking bonds*, badane m.in. przez A.R. Radcliffe-Browna⁴², jak też społeczne funkcje obsceniczności, którymi zajmował się np. E.E. Evans-Pritchard⁴³, mieszczą się w polu zainteresowań analitycznych Turnera, który jednak najmocniej rozbudowuje performatywny sens żartów w rytuale. Sprośności w obrzędzie *wubwang'u* – dotyczące wielkości narażonych przeciwnej płci, przechwałek o posiadaniu wyimaginowanych kochanek i replik o chorobach wenerycznych, którymi grozi promiskuityzm – mają wzmocnić zarówno lekarstwo, jak i pacjenta, a także obdarzyć żywotnością postronnych uczestników obrzędu⁴⁴. Symboliczny charakter nieprzyzwoitości zostaje podkreślony kontrastem pomiędzy słowami a zachowaniem pozbawionym cienia promiskuityzmu: nieprzyzwoitość „wyraża się wyłącznie słowem i gestem”⁴⁵.

³⁹ Ibid., s. 85.

⁴⁰ Szczegółowy opis: *ibid.*, s. 85 n.

⁴¹ Ibid., s. 100, zdj. 17.

⁴² A.R. Radcliffe-Brown, *On joking relationship*, „Africa” 1940, 13, s. 195–210. Zob. *Słownik etnologiczny*, Z. Staszczak (red.), Poznań 1987, hasło: „stosunki zaczepne”, s. 330–331.

⁴³ E.E. Evans-Pritchard, *The Position of Women in Primitive Society*, London 1965, za: niżej, s. 114.

⁴⁴ Niżej, s. 101.

⁴⁵ Ibid., s. 101: „Zanim rozpocznie się śpiewanie sprośnych piosenek, Ndembu skandują specjalną formułę [...] («tutaj chodzi o coś innego»); jej zadaniem jest usprawiedliwienie



Wszystkie te elementy symboliczne Turner gromadzi, aby doprowadzić do konkluzji podsumowującej sens obrzędu, który ma oswajać fenomen bliźniaczości. O ile sens rytuału *isoma* sprowadzał się do pogodzenia sprzeczności rozdzielających małżeństwo Ndembu i ich system pokrewieństwa, o tyle sens rytuału *wubwang'u* jest odwrotny: chodzi w nim o *zróznicowanie*, wprowadzenie i uwydatnienie różnic („owocna rywalizacja płci”) tam, gdzie panuje niebezpieczna, jednorodna dwoistość – pomiędzy płciami, a także społecznymi zasadami filiacji, którym płcie są przyporządkowane⁴⁶. Rytuał, na przemian chwający i ganiący małżonków bliźniąt, obnaża „zwierzęcy” nadmiar tkwiący w ich wzmożonej seksualności, a energia

wyzwolona przez otwarte symboliki seksualności i wzajemnej wrogości płci zostaje skierowana w stronę symboli reprezentujących porządek strukturalny oraz na wartości i cnoty, od których porządek ów zależy. W odrodzonej jedności wzmocnionej jeszcze przez dokładnie te same potencjały, które jej zagrażały, przewyciężona lub przekroczona zostaje każda opozycja⁴⁷.

Communitas / societas

Dochodzimy tu do głównego tematu książki, zagadnienia liminalności stanowiącego zaawansowane opracowanie van Gennepowskiego schematu obrzędów przejścia. Jak wiadomo, w środkowej, liminalnej fazie trójdzielnego procesu, której nazwę van Gennep wywodzi od łacińskiego *limen*, „próg”, adept podlegający inicjacji uzyskuje cechy ambiwalentne. Musi tak być, skoro podróżuje on przez przestrzeń bez statusu wyjściowego, a zarazem taką, która nie nabyła jeszcze cech statusu docelowego. Turner pisze:

Atrybuty liminalności lub liminalnych *personae* („Ludzi progu”) są z konieczności ambiwalentne, ponieważ owe warunki i osoby wymykają się sieci klasyfikacyjnej, która zwykle wyznacza miejsce stanom i pozycjom w przestrzeni kulturowej. Były liminalne nie przebywają ani tam, ani tu⁴⁸. Znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremoniał. W związku z tym w wielu społeczeństwach, które zmieniają kulturową i społeczną sankcjonują rytuałem, ich niejednoznaczne i trudne

wzmiankowania o rzeczach, które w innej sytuacji należałyby do spraw zwanych przez Ndembu «sekretną rzeczą wstydu lub skromności» [...] Ndembu mają zwyczajowe określenie wyjaśniające pieśni *wubwang'u*. «Owe pieśni nie przynoszą wstydu, ponieważ bezwstyd służy tu kuracji *wubwang'u*» [...]. Mówiąc krótko, *wubwang'u* stanowi okazję do dozwolonego okazywania braku szacunku i zalecanej nieskromności”.

⁴⁶ Ibid., s. 108.

⁴⁷ Ibid., s. 114.

⁴⁸ Szczegółowo o *betwixt and between* zob. V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., rozdział IV: *Faza liminalna w «rites de passage»*.

do zdefiniowania atrybuty znajdują wyraz w bogatej różnorodności symboli. Liminalność bywa często przyrównywana do śmierci, do pobytu w tonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, biseksualności, odludzia i zaćmienia słońca czy księżycy⁴⁹.

Zwróćmy uwagę, że wszystkie powyższe określenia liminalności mają wspólne negatywne odniesienie: tym, czemu się tu zaprzecza, są *społeczeństwo* i *uspolecznienie*, ustrukturyzowana zbiorowość i jej synonimy. I tak na przykład liminalność oznakowana jako „śmierć” sygnuje z jednej strony radykalny brak kontaktu, izolację, z drugiej bezruch, brak reakcji. Z kolei „pobyt w tonie”, „ciemność” i „niewidzialność” oznaczają niemożność bycia zobaczonym, nieuchwytność i niekontrolowalność, podczas gdy „bi-” czy „homoseksualność” – podobny nadmiar seksualności jak w bliźniactwie, przekładający się na niezdolność do budowania relacji krewniaczych⁵⁰. Symbolikę antyspołeczności dopełnia „zaćmienie słońca lub księżycy” poszerzające metaforyczny szereg o obraz przerwania ciągłości i zaniku.

Opisując upokorzenia, którym w przedłużających się inicjacyjnych odosobnieniach podlegają neofici, Turner rozszerza liminalną metaforykę o pasywność, nieuformowanie, nienacechowanie, postuszeństwo, brak własności, nagość, jednolitość i jednorodność będącą rezultatem odarcia z różnic i skutkującą intensywnym poczuciem dalekości i egalitaryzmu. To właśnie liminalne doświadczenia społeczne dają asumpt do refleksji, która jest największym odkryciem Turnera. Dotyczy ona przeciwstawienia opisanej wyżej sytuacji zaniku rang i różnic, którą Turner określa mianem *communitas*⁵¹ – społeczeństwu, *societas*, które w końcowej fazie triadycznego rytuału przejścia odbudowało już swoją strukturę.

⁴⁹ Niżej, s. 116.

⁵⁰ Myśl nieoswojona nie dlatego ignoruje lub odrzuca homoseksualizm, by wydawał się on jej nienaturalny, lecz dlatego, że jest on w jej mniemaniu antyspołeczny, nie pozwala bowiem na budowanie relacji krewniaczych. Współczesna konserwatywna argumentacja antygejowska i antylesbijska, dla swoich celów sięgająca po kategorie „naturalne”, wykazuje nieznaną regułę, którą etnologowie formułują od czasu Arnolda van Gennepa: „Jednym z najciekawszych osiągnięć etnografii ostatnich lat jest paradoksalny na pierwszy rzut oka wniosek, że człowiek półcywilizowany nie tylko nie kształtuje swej cywilizacji na wzór natury [zakładając, że jakaś natura może zostać uchwycona bezpośrednio], ale swoje wyobrażenie o naturze kształtuje na wzór własnej organizacji społecznej” (Id., *Moeurs, religions et légendes*, I, Paris 1908, s. 193).

⁵¹ *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków* (J. Sondel [red.], Kraków 1997, s. 179) wyjaśnia ten termin następująco: 1) wspólnota, 2) wspólny udział, 3) społeczność, 4) zjazd, zgromadzenie, 5) korporacja, związek, cech rzemieślników, 6) śr. gmina, gromada, 7) stan społeczny, 8) grono duchownych prowadzących wspólne życie, 9) powszechność, 10) łączność, więź, 11) przen. przystępność. *Słownik kościelny łacińsko-polski* (ks. Alojzy Jugan [red.], Warszawa 1992, s. 127) podaje tu: „społeczność, wspólnota, korporacja, związek, stan, wspólny duch, powszechność”.

To tak jakby istniały dwa główne „modele” dla ludzkich relacji, przeciwstawne sobie i kolejno po sobie następujące. Pierwszy to społeczeństwo jako ustrukturyzowany, zróżnicowany i często hierarchiczny system pozycji polityczno-prawno-ekonomicznych z wieloma typami ewaluacji, dzielący ludzi podług kryterium „mniej” lub „więcej”. Drugi, pojawiający się w okrośie liminalnym, jest modelem społeczeństwa pozbawionego struktury lub ze strukturą szczątkową i ze stosunkowo niezróżnicowanym *comitalus*⁵², wspólnotą, a nawet komunią równych jednostek, które wspólnie poddają się władzy starszyny rytualnej⁵³.

Na liście cech łączących się z przeciwstawieniem *communitas/societas* znajdują się zdaniem Turnera następujące pary binarne:

przejście / stan
całość / częściowość
homogeniczność / heterogeniczność
communitas / struktura
równość / nierówność
anonimowość / system nazewnictwa
brak własności / własność
brak statusu społecznego / status społeczny
nagość albo uniformizacja : zróżnicowanie stroju
wstrzemięźliwość seksualna / aktywność seksualna
minimalizacja różnic płciowych / maksymalizacja różnic płciowych
brak rangi / zróżnicowanie rang
pokora / duma z pozycji społecznej
brak troski o wygląd zewnętrzny / troska o wygląd zewnętrzny
brak rozróżnień majątkowych / obecność różnic majątkowych
brak samolubstwa / samolubstwo
całkowite posłuszeństwo / posłuszeństwo tylko dla starszych rangą
świętość / laickość
wiedza święta / wiedza techniczna
milczenie / mowa
zawieszenie praw i obowiązków pokrewieństwa / obowiązywanie praw i obowiązków pokrewieństwa
ciągle odnoszenie się do mocy mistycznych / okresowe odnoszenie się do mocy mistycznych
głupota, błaznowanie / roztropność, rozsądek
prostota / złożoność
akceptacja bólu i cierpienia / unikanie bólu i cierpienia
heteronomia / różne stopnie autonomii⁵⁴.

⁵² Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków, dz. cyt., s. 173: 1) towarzystwo podrózne, 2) wszyscy *commites* tworzący świątę cesarską, 3) orszak, świta, dwór cesarski lub królewski, 4) karawana podróżna, 5) rezydencja cesarza, pałac, dwór, 6) św. drużyna królewska, 7) jedn. adm. podległa władzy komesa itd., a Słownik kościelny łacińsko-polski, dz. cyt., s. 124: 1) towarzystwo podrózne, orszak, 2) kanton, obwód.

⁵³ Niżej, s. 116.

⁵⁴ Ibid., s. 124 n.

Warto rozważyć sposób, w jaki Turner rozumie swoją odnawialną diadę, która w podobnym stopniu kontynuuje myśl van Gennepa i Durkheima, jak zrywa z nią, obierając autonomiczny kurs. Turner podkreśla, że używając terminu *communitas*, nie ma na myśli jednej ze wspólnot, jakie rozumie się zwykle pod tym terminem („wspólnota” i pozostałe 93 definicje pojęcia⁵⁵), ale raczej nietypową, nieopisywaną dotąd modalność związków społecznych – „wspólność”⁵⁶. Nie pokrywa się ona ani z rozróżnieniem święte/świeckie, ani z rozróżnieniem polityka/religia. O ile czymś pospolitym w społeczeństwach ludzkich jest świętość osiągnąta w rezultacie *rites de passage*, przynależna wysokim i niskim rangom i pozycjom – władzy wodzowskiej i religijnej, macierzyństwu i ojcostwu, bratu matki, małżonkom – o tyle świętość liminalności jest wartością znacznie bardziej elementarną, wynikającą zdaniem Turnera z rozpoznania „zasadniczej i organicznej więzi międzyludzkiej, bez której nie byłoby żadnego społeczeństwa”⁵⁷. Doświadczenie tej więzi, porównywane w *Procesie rytualnym* do *Zwischenmenschliche* Bubera, nie zna rang ani rozróżnień i jako takie powinno poprzedzać wszelkie charakterystyczne dla władzy wyniesienie ponad społeczność. Turner posługuje się tu terminem „pedagogika liminalna”: „Niewątpliwie coś z tego typu myślenia kryło się za podjętą kilka lat temu decyzją księcia Filipa, by wystać swego syna, dziedzica brytyjskiego tronu, na jakiś czas do szkoły w buszu australijskim, by zaznać niewygód prostego życia”⁵⁸.

Ilustracje *communitas* w pracy Turnera są bardzo zróżnicowane i pochodzą z obszarów tak różnych, jak wspólnoty monastyczne (bernardyni, wspólnota św. Franciszka), Goffmanowskie instytucje totalne, ruch *Čaitanii* i jego wisznuckie kontynuacje, ruchy millenarystyczne opisywane przez Normana Cohna, instytucje błaznów, triksterów, jurodiwych i świętych żebraków rozmaitych tradycji, bajkowe figury „głupiego Jasia” czy „dzielnego krawczyka”, a także najzupełniej współczesni Turnerowi hippisi i przedstawiciele *beat generation*. Ta wielorakość źródeł, w których autor *Procesu rytualnego* rozpoznawał realizację *communitas*, była źródłem najbardziej jednomyślniej krytyki, z jaką spotkało się jego dzieło. Nie przeszkadzało to Turnerowi ani jego zwolennikom szczególnie licznie gromadzącym się wokół niego w kręgach teatralnych rozwijać i przekształcać etnograficznych inspiracji, wspomagając je nowym oświetleniem od strony takich dziedzin, jak antropologia widowisk, antropologia doświadczenia⁵⁹, psychoneurologia, a nawet spekulacja teozoficzna.

⁵⁵ G.A. Hillery, *Definitions of community. Areas of agreement*, „Rural Sociology” 1955, t. 20, za: niżej, s. 124.

⁵⁶ Tak termin *communitas* tłumaczy np. Iwona Kurz, zob. *Antropologia widowisk*, dz. cyt., s. 123.

⁵⁷ Niżej, s. 117.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ V.W. Turner i E.M. Bruner (red.), *The Anthropology of Experience*, Urbana i Chicago 1986.

Komentarz

Choć w historii dyscypliny praca Victora Turnera odegrała rolę trudną do przecenienia, pewne jej fragmenty wydają się dzisiaj rażące⁶⁰, tym bardziej że badacz ten nie zwykł komentować swoich wcześniejszych prac. Teraz rozważymy te właśnie fragmenty jego analizy, które zestarzały się najszybciej, pamiętając wszakże o trzeźwej uwadze Wittgensteina. To właśnie wnioski z błędnego rozumowania najsukuteczniej poszerzają zakres uzyskanego doświadczenia.

Na początek dwie uwagi na marginesie. Pierwsza dotyczy samego faktu dopuszczenia, a nawet zaproszenia małżeństwa Turnerów⁶¹ do udziału w kobiecych ceremoniach inicjacyjnych, w tym w ceremonii dojrzałości dziewcząt *nkang'afé*. Autor *Procesu rytualnego* pomniejsza doniosłość tego faktu, mówiąc, że ze względu na umiejętność leczenia ukąszeń węży potraktowano ich po prostu jak „kolegów po fachu”⁶². Zważywszy, że Mary Douglas nigdy nie pozwolono obejrzeć zastrzeżonej dla mężczyzn ceremonii mrówkojada łuskowego⁶⁴, którą rozstawiła w *Purity and Danger*, a jeszcze w latach osiemdziesiątych XX wieku Nigel Barley mówił o swej nieznanym inicjacji dziewcząt kukujuskich jak o czymś najzupełniej oczywistym⁶⁵, otwartość Ndembu musi dawać do myślenia. Czyżby antropolog dopuszczono do tajemnicy ceremonii kobiecych tylko dlatego, aby nie podejrzwał chłopców?

Tak czy owak w pierwszej części *Procesu rytualnego* omawiane są wyłącznie przypadłości kobiece. Lista dolegliwości leczonych rytualnie przypomina spis treści w podręczniku ginekologii: bezpłodność, poronienia, zaburzenia miesiączkowania, oziębłość, ciężce martwe, mnogie i porody bliźniacze, zaś w sferze behawioru swarliwość, nieojalność i brak pracowitości. Podczas gdy w analizie Turnera kobiety doznają skrajnej medykalizacji, mężczyźni jako obiekty rytualne niemal znikają z pola widzenia. I to nawet wtedy, gdy obrzęd wyraźnie wprowadza ich do gry. Antropolog uwiecznił ich twarze, nie dowiemy się jednak od niego, w jakim charakterze występują oni w rytuale. Do tej „przedgenderowej” cechy Turnerowskiej antropologii jeszcze powrócimy.

⁶⁰ Krytykę prac Turnera omawia ogólnie Andrzej Szyjewski we wstępie *Człowiek w drodze do życia sakralnego, sacrum, rytuał i symbol w koncepcji Victora Turnera* do: V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. XVI–XVII.

⁶¹ Wśród Ndembu badacz przebywał z żoną Edith, współautorką niektórych jego późniejszych prac, np. rozprawy o fenomenie pielgrzymki, E. i V.W. Turner, *Image nad Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, New York 1978.

⁶² Niżej, s. 47.

⁶³ *Ibid.*, s. 49.

⁶⁴ UZ 116.

⁶⁵ N. Barley, *Niewinny antropolog*, tłum. E.T. Szyler, Warszawa 1997.

Zagadnienie wyboru

Proces rytualny, złożony z wykładów na Uniwersytecie w Rochester i Uniwersytecie Cornella, został opublikowany

w historycznym momencie, kiedy studenci na całym Zachodzie kwestionowali adekwatność systemu kształcenia wobec doświadczanego przez nich społecznego wrzenia i toczącej się w owym czasie wojny. Przewidziane przez Turnera powiązanie elementów inwersyjnych i niekiedy wyrotowych „dzikiego umysłu” prostszych społeczeństw z gwałtowną i swawolną polityką teraźniejszości pozwoliło nauczycielom kultury dowodzić związków ich badań z problemami współczesnych studentów.

Ruch polityczny wyszedł na ulice, całe pokolenie zostało urzeczony alternatywnymi stylami życia i otwartymi możliwościami wyboru społecznej marginalności. Turnerowskie rozważania o stanach „pomiędzy” [*betwix and between states*] stały się metodą nauczania o kulturach diametralnie różnych od kultury zachodniej, w terminach adekwatnych do obecnej sytuacji amerykańskiej. To podejście do intensywnego doświadczenia innych kultur stanowiło pożywkę dla dążenia owego pokolenia do edukacji za pośrednictwem doświadczania innych sposobów życia⁶⁶.

Autor laudacji niezamierzenie wydobywa to, co w książce Turnera najślabsze: pomost przerzucono tu niekiedy pomiędzy światami tak sobie obcymi, jak kultury plemienne i późnokapitalistyczna kampusowa kultura amerykańska. Gdzie tkwił błąd? W nieuwzględnieniu elementarnej dystynkcji kulturowo-egzystencjalnej: czynnika wyboru. Jeśli Amerykańscy kontestatorzy przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych chcieli przez chwilę pożyć tak, jak żyją Ndembu czy Indianie brazylijscy, poszerzali po prostu obszar swojej wolności⁶⁷. Przypominali w tym wspomnianego przez Turnera księcia Karola w australijskim buszu⁶⁸ albo też jego syna Williama wystanego ostatnio do Iraku w ramach brytyjskich wojsk sojuszniczych, a następnie w chwili pierwszego zagrożenia odeszanego z powrotem. Aby uświadomić sobie różnicę między słuchaczami Turnera inscenizującymi

⁶⁶ R.D. Abrahams, *Przedmowa*, niżej, s. 37.

⁶⁷ Zob. J. Gray, *Stomiane psy*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 99: „aż do czasów Sokratesa Grecy uważali, że to właśnie ograniczenia czynią nas ludźmi [...] Gdyby Grecy umieli sobie wyobrazić życie pozbawione tych właściwości, nie rozpoznałoby go jako życia ludzkiego. [...] Ideał życia wybranego nie pokrywa się z rzeczywistością [...] Niemal wszystkie najważniejsze rzeczy w życiu nie podlegają naszemu wyborowi. Miejsce narodzin, nasi rodzice, pierwszy język, jakim mówimy – wszystko to są przypadki, a nie wybory. To nurt przygodnych wydarzeń kształtuje najważniejsze związki, w jakie wchodzimy. [...] [A jednak] zostaliśmy zmuszeni do prowadzenia takiego życia, jakbyśmy byli wolni [...] Wybór stał się fetyszem. Charakterystyczna cecha fetysza polega jednak na tym, że się go nie wybiera”.

⁶⁸ Niżej, s. 117.

liminalność i *communitas* na kampusie w Rochester a Ndembu, którzy swojej *communitas* nie wybierali, powinniśmy zadać sobie pytanie, dlaczego Aboryge- ni nie wysyłają synów na staż w pałacu Buckingham⁶⁹, a także dlaczego książę William nie zagrzał miejsca w Iraku.

Komentarz ten wprowadza nas w krąg antropologicznych zastrzeżeń do re- fleksji postrytualnej, jaką Turner i jego zwolennicy z kręgów teatralnych uprawiali przez kilka ostatnich dekad XX wieku. W miarę jak Turner odchodził od realiów etnograficznych w kierunku ich performatywnego przetworzenia, coraz bardziej akcentował w rytuałach element wolności i wyboru. Przejawem tego było zainte- resowanie trybem łączącym, który antropolog uznawał za charakterystyczny dla większości widowisk kulturowych⁷⁰ i który wiązał z liminalnością, podczas gdy tryb oznajmujący uznawał za charakterystyczny dla struktury.

Publiczną liminalnością – pisał, mając na myśli takie widowiska, jak Mardi-Gras czy Carnival-Carême – rządzi publiczny tryb łączący. Przez chwilę wszystko wolno: tabu ulegają zawieszeniu, wolno realizować fantazje, odwróceniu ulega zachowanie, przewidywane przez tryb oznajmujący. Poniżeni są wywyższani, a potężni – upokarzani. Nadal istnieją hamulce: niedopuszczalna jest zbrodnia, a ciała pijanych usuwa się z przejścia. [...] Władzę obejmuje ambiwalencja. Lądzie i ich publiczne strategie poddawane są ostrej konfrontacji z prawdziwymi wartościami. Wyśmiewane są i potępiane przywary, szaleństwa i głupota współ- czesnych przywódców politycznych, ekonomicznych i religijnych [...]”⁷¹.

Choć w tym opisie liminalność występuje poniekąd w obronie prawdziwych wartości strukturalnych, nietatwo utrzymać ją w ryzach. Tradycyjne obrzędy prze- jścia przebiegają bez zakłóceń tylko tam, gdzie struktura jest na tyle silna, by mogła sobie pozwolić na liminalne zakwestionowanie i odnowienie. Tam, gdzie struktura słabnie, okres marginalny ulega monstrializacji, aż w końcu sam przekształca się w nową strukturę. Taki los przypadł w udziale „obrzędom przej- ścia”, które stały się teatrologicznym fetyszem czasów kontrkultury. Pokolenie, które zaznało smaku liminalności – jakkolwiek ją rozumiało – nie zamierzało już z niej zrezygnować. Korzystając z władzy, jaką dysponują uprzywilejowani, z liminalności uczyniono styl życia. Dziś handluje nim kolorowe pisma i mało wyrafinowane biura podróży.

„Ciemne gry”, którymi fascynował się Richard Schechner⁷², albo też „oz- igranie” (*playfulness*), o którym rozprawił autor *Procesu rytualnego* w ostatnich

⁶⁹ W tym i w wielu innych miejscach niniejszego komentarza opieram się na nieopu- blikowanym referacie mgr Anny Zawadzkiej (*Feministyczny komentarz do koncepcji com- munitas V. Turnera*) wygłoszonym na moim seminarium *Antropologia przesądu* w ISNS UW w roku akademickim 2004/2005 (dalej: AZ).

⁷⁰ V. Turner, *The Anthropology of Performance*, dz. cyt., s. 101.

⁷¹ *Ibid.*, s. 102.

⁷² R. Schechner, *Zabawa*, [w:] *Antropologia widowisk*, dz. cyt., s. 188. Całość w książ- ce R. Schechnera *Przeszłość rytuału*, tłum. T. Kubikowski, Warszawa 2000.

swoich książkach, stanowią ledwie słaby odbłask oryginalnych obrzędów przejścia z jednej strony, z drugiej zaś filozoficznego pojęcia gry i wiążącej się z nią kate- gorii doświadczenia. Teatr, o którym Artaud pisywał jako o dziedzinie „przypadko- wości i bezinteresowności popychającej do czynów niepotrzebnych, niemogących przynieść społeczności pożytku”⁷³, powstaje z przeżycia dobrowolnie poszukiwa- nego i swobodnie wybieranego⁷⁴. Tym, co odbiera mu powagę, jest jednak ta sama wolność wyboru, o którą zabiega. Dopiero namaszczona przez konieczność może się przemienić w doświadczenie.

Zagadnienie rodzaju

Jak wspomniałam, błędem, który zarzucano Turnerowi, było diagnozowanie wspólnot hippisowskich i współczesnych millenaryzmów jako wytwarzających li- minalność i *communitas* podobną do tej, jaka pojawia się w plemiennych obrzę- dach inicjacyjnych⁷⁵. Błąd łączenia ze sobą zjawisk tak rozbieżnych, jak Goffma- nowskie instytucje totalne, hippisowskie „farmy miłości” i dwunastowieczny ruch franciszkański polegał na zrównywaniu wspólnot dobrowolnych z przymusowym odarciem i zrównaniem dominującym w innych⁷⁶.

Dotąd była mowa o skuteczności kategorii wyboru jako obnażającej wady Tur- nerowskich zestawień. Czas na wypróbowanie jej mocy krytycznej w połączeniu z kategorią rodzaju (*gender*). Przeczytajmy, co antropolog pisał czterdzieści lat temu o ruchu hippisowskim.

Podkreślają raczej relacje między ludźmi, stosunki między osobami niż powin- ności społeczne, a seksualność traktują raczej jako wielopostaciowe narzędzie

⁷³ A. Artaud, *Teatr i dżuma*, [w:] *Antropologia widowisk*, dz. cyt., s. 364.

⁷⁴ O ważności tej kategorii dla jego rozważań: V. Turner, *The Anthropology of Perfor- mance*, dz. cyt., s. 84 n.

⁷⁵ Niżej, s. 148: „Ostatnio w Ameryce i Europie Zachodniej poczyniono pewne próby odtworzenia warunków rytualnych, w których można by, nie bójmy się tego powiedzieć, ewokować spontaniczną *communitas*. Bitnicy i hippisi przez eklektyczne i synkretyczne używanie symboli i działań liturgicznych, zaczerpniętych z repertuaru wielu religii, oraz z pomocą «poszerzających świadomość» narkotyków, muzyki rockowej i migających świateł starają się ustanowić między sobą «całkowitą» komunię. Mają nadzieję i wiarę, że pozwoli im to dotrzeć jeden do drugiego dzięki «derèglement ordonné de tous les sens» z łagodną, cichą, świadomą wzajemnością i w pełni konkretnie. Ten typ *communitas*, pożądany przez członków plemienia w rytuałach i przez hippisów w «happeningach», nie jest przyjemnym, niewymagającym wysiłku braterstwem, które każdego dnia może się zawiązać między przyjaciółmi, współpracownikami czy kolegami po fachu. Szuka się bowiem doświadcze- nia przekształcającego, które sięgałoby do korzeni bytu każdej osoby i odnajduje tam coś głęboko wspólnego i podzielanego”.

⁷⁶ Lektura książek Giorgia Agambena mogłaby rozszerzyć rozumienie rzeczywistości liminalnej, o której tu mowa, tak by objęło ono też jej cechy ambiwalentne.

bezpośredniej *communitas* niż jako podstawę trwałej ustrukturuwanej więzi społecznej. Szczególnie elokwentnie o wolności seksualnej wypowiadał się poeta Allen Ginsberg⁷⁷.

Zauważmy, że hippisowska *communitas*, inaczej niż zakładał początkowy schemat dychotomii (patrz lista na s. 20), nie opiera się na wstrzemięźliwości lub heteronomii, lecz na całkowitej wolności seksualnej. Jest obyczajem strukturalizmu ignorować znak cechy, której bieguny podlegają mediacji, ale nad zmianą akurat tego znaku w dystynkcji Turner nie powinien tak łatwo przechodzić do porządku⁷⁸. Bo choć można się zgodzić z jego wnioskiem, że zarówno seksualna wstrzemięźliwość, jak i wspólnota seksualna stanowią formalne przeciwieństwo *societas* i jej emanacji, jaką jest rodzina, nie oznacza to jednak automatycznie, że oba przeciwstawne rodzaje zjawiska musi łączyć jakieś dodatkowe istotowe podobieństwo. Jeśli mianem *communitas* mielibyśmy je określać tylko ze względu na ich „antyrodzinnosc”, to musimy uwzględnić, że w tych dwóch typach zjawiska stosunki dominacji i podporządkowania układają się inaczej. Twierdzą, że układają się na tyle różnie, iż nie jest to już w ogóle *communitas*.

Błąd Turnera wynika z tego, że w jego opracowaniu liminalności i *communitas* konieczność już tradycyjnie pomyłono z wyborem⁷⁹, podczas gdy zgodnie z założoną przez niego samego koncepcją dychotomii możliwość wyboru jest przypisana wyłącznie temu, co znajduje się po stronie *societas* (zob. ostatni element listy ze s. 20: „heteronomia / różne stopnie autonomii”). Rezultatem pomyłki stało się odmalowywanie liminalności w barwach fantazji erotycznej i uznanie antystrukturalizmu za „mechanizm, który periodycznie doprowadza do przemiany tego, co obowiązkowe, w to, co upragnione”⁸⁰. Zanim sprawdzimy, czyja to w gruncie rzeczy fantazja, skorygujmy rozumowanie Turnera, poprawnie umieszczając cechę „seksualność” po stronie *communitas*. Należałoby przedstawić ją w postaci heteronomicznej alternatywy: „przymusowa wstrzemięźliwość” (czyli brak cechy) lub „przymusowa seksualność” (czyli nadmiar cechy). Pierwsza nie wymaga komentarza,

⁷⁷ Niżej, s. 129.

⁷⁸ Turner pisze, że np. *communitas* ruchów millenarystycznych to „wstrzemięźliwość seksualna (albo jej przeciwieństwo, wspólnota seksualna, zarówno bowiem wstrzemięźliwość, jak i wspólnota seksualna likwidują małżeństwo i rodzinę, które to instytucje podtrzymują status strukturalny), minimalizacja różnic płciowych (wszyscy są «równi wobec Boga» albo przodków), zniesienie rang, pokora, brak troski o wygląd zewnętrzny itd.” (niżej, s. 128).

⁷⁹ Uważam też, że Turner myli się zasadniczo, zrównując *communitas* z niezróżnicowaną Buberowską wspólnotą, w której „jednostki stoją twarzą w twarz, bez «segmentacji» na role i statusy” (ibid., s. 175); por. M. Buber, *Ja i Ty*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992 i koncepcja *Zwischenmenschliche* (cyt. m.in. niżej, s. 147 n.).

⁸⁰ V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. 30. W tym odwróceniu ukrywa się rodzaj podmiotu opisującego *communitas*. Jeśli zachowywany byłby pierwotny sens terminu związany z heteronomią, bezwzględny posłuszeństwem itd., niezrozumiałe byłoby, jak podobny stan można by nazwać upragnionym.

z drugą mielibyśmy do czynienia np. w zjawisku prostytucji świątynnej obu płci⁸¹, czy też takiej, o której mowa w chińskich mitach tantrycznych, gdy nie wolno odmówić żadnej propozycji seksualnej⁸², a także w obrzędowych inwersjach, takich jak np. rytualne kazirodztwo.

Pomimo tej oczywistej pomyłki lektura Turnerowskiej wizji *communitas* z drugiej części *Procesu rytualnego* wciąż daje do myślenia. Jest to pisarstwo sprzed epoki Różnicy, naznaczone złudzeniami dawnych utopii społecznych. Zgodnie z obyczajem epoki Turner uniwersalizuje własny, męskocentryczny punkt widzenia, w związku z czym w analizie nie może pojawić się pytanie, czym różnić by się mogły męskie i żeńskie wyobrażenia o *communitas*. Dlaczego w męskich wyobrażeniach – a jak się wydaje, takie właśnie są koedukacyjne *communitas*, które Turner analizuje w *Procesie rytualnym* – tak często występuje falanstwo, wspólnota kobiet⁸³, podczas gdy w fantazjach kobiecych⁸⁴ analogiczna „wspólnota mężczyzn” nie zdarza się niemal nigdy? Kiedy i dla kogo nagość jest przezroczysta, kogo zaś, i tak już zseksualizowanego, dodatkowo jeszcze nagość seksualizuje? Czyją wyobraźnię poruszają symbole erotyczne, takie jak *yoni* i *linga*, a także widok tantrycznych par w uścisku? To tylko kilka kwestii, jakie przychodzą na myśl, gdy czytamy Turnerowskie opisy komun hippisowskich⁸⁵, mistycyzmu bengalskiego i wspólnot wisznucich ruchu Ćajtanii⁸⁶. Jeśli *communitas*, „ogniwo pomiędzy *gopi*, błękitne bóstwo pomiędzy pasterkami”⁸⁷, istotnie byłaby uniwersalna, dlaczego powracającą figurą jest w niej marzenie o dostępie do kobiet należących do innych mężczyzn, podczas gdy nie znamy zbyt wielu takich wyobrażeń *communitas*,

⁸¹ Zob. np. A. van Genep, *Obrzędy przejścia*, dz. cyt.

⁸² Chou Yi-liang, *Tantrism in China*, „Harvard Journal of Asiatic Studies” 1945, t. 8, s. 241–332, 327 n., cyt. za: M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Warszawa 1997, s. 277, gdzie mowa o żonie Jen-czu, „Bodhisattwie z Kościami Spojonymi jak Łańcuch”, która oddawała się wszystkim młodym ludziom. Podobny epizod, najwyraźniej *locus communis*, skojarzony z gwałtem, znajdujemy w tybetańskich hagiografiach małżonki jogina Padmasambhawy (VIII wiek) Ye-sheś 'tsho-rGyal.

⁸³ Zob. w tym kontekście narrację ostatniej powieści Włodzimierza Pawluczuka *Judasz*, Warszawa 2005. Można ją uznać za wzorcowy przykład opowieści z dziejów męskocentrycznej millenarystycznej *communitas* zakorzenionej w warunkach pogranicza polsko-białoruskiego okresu międzywojennego.

⁸⁴ Bogatym źródłem kobiecych fantazji na temat *communitas* może być literatura związana z kierunkiem matriarchalistycznym feminizmu, zob. np. R. Eisler, *The Chalice and the Blade. Our history, our future*. San Francisco 1987.

⁸⁵ Niżej, s. 136. Dla porównania zob. utrzymany w innym stylu opis *beat generation*: M. Banasiak, *Jack Kerouac: na haju i tyle*, „Duży Format”, 14.11.2005.

⁸⁶ Niżej, s. 161 n.

⁸⁷ Niżej, s. 162. Zdanie stanowi aluzję do jednego z najbardziej znanych dzieł starej literatury sanskryckiej *Bhagawata*, epickiej opowieści o wcieleniach Wisznu. W księdze X omawia się jego wcielenie jako Kriszny, który jest pasterzem w Vrndvana, gdzie „po czułych igraszkach z *gopi*”, pasterkami wypasającymi krowy, tak bardzo rozkochał je w sobie, że pewnej nocy opuściły one mężów oraz dzieci i podały im „za dźwiękiem jego fletu”.

w której to kobiety marzyłyby o dostępie do cudzych mężów?⁸⁸ Dlaczego tylko Kriszna, podobnie jak Cajtania i ich męscy następcy udzielają pasterkom lekcji świętego braku przywiązania?⁸⁹ Dlaczego w mitach relacja ta nigdy się nie odwraca, choćby bóstwem była kobieta? Jeśli w odpowiedzi usłyszymy coś o wrodzonych żeńskich skłonnościach do monogamii i męskich do poligamii, związanych z rodzeniem/płodzeniem dzieci itp., uzyskamy zarazem odpowiedź na pytanie o „wpisane w ciało” konieczne relacje władzy w koedukacyjnych wyobrażeniach o *communitas*. Odpowiedź zakorzenioną w kulturze androcentrycznej, tj. takiej, która skrywa męską dominację i proces jej społecznej wytworzenia.

„Męska dominacja” a *communitas*

Nasza hipoteza niewspółmierności wspólnot monopolciowych i koedukacyjnych odwołuje się do głośnej pracy Pierre’a Bourdieu o dystrybucji władzy w powiązaniu z kategoriami płci. Mechanizm „biologizacji tego, co społeczne, i uspołeczniania tego, co biologiczne”, prowadzący do naturalizowania męskiego punktu widzenia Bourdieu nazywa doksą⁹⁰. Odróżniając *communitas* jednopłciową od mieszanej,

⁸⁸ Kobiety wprowadzane do ruchu sahadżija będącego kontynuacją wspólnot Cajtanii musiały być podobnie jak mityczne *gopi* żonami mężczyzn spoza ruchu, a współżycia tych kobiet z męskimi adeptami sahadżii – w samym ruchu przynajmniej – nie uważano za cudzołóstwo, zob. niżej, s. 162. W swym kompendium o jodze Mircea Eliade nazywa go jednak *parakija rati* – „miłością cudzołożną” i przeciwstawia *swakii* – mistycznej miłości małżeńskiej; id., *Joga*, dz. cyt., s. 276.

⁸⁹ Zob. np. niżej, s. 162, cyt. za: E.C. Dimock Jr., *The Place of the Hidden Moon*, Chicago 1966, s. 12, gdzie mowa o tym, że w trakcie tańca Kriszna zniknęła z oczu *gopi*, ponieważ w ich umysłach narodziła się zachłanność wykluczająca *parakija* [tj. prawdziwą miłość]. Kiedy jednak poczuli tęsknotę, Kriszna znów pojawił się przed nimi.

⁹⁰ P. Bourdieu, *Męska dominacja*, tłum. L. Kopciewicz, Warszawa 2004. Istotą przedsięwzięcia Bourdieu jest przywrócenie doksie jej paradoksalnego charakteru, czyli uchwycenie procesu zamiany kultury w naturę i natury w kulturę, uspołecznienia tego, co biologiczne, i biologizacji tego, co społeczne, procesu, który odwraca porządek przyczyn i skutków. Zasady utrwalania stosunków dominacji nie lokują się w domu, lecz w instytucjach publicznych, takich jak szkoła i państwo. Relacja dominacji, odwracając do góry nogami ciąg przyczyna–skutek, jawi się jako coś całkowicie wolnego od stosunków władzy. To, co w społeczeństwie kabałskim zapewnia system mityczno-rytualny, u nas zapewnia prawo: uświęcenie ustanowionej przez socjalizację sfery biologicznej i biologizację społecznego porządku, nadanie mu rangi uznanego i oficjalnego. „Doświadczenie doksy” będące doświadczeniem zgodności biegu świata z oczekiwaniami względem niego pozwala na przyjęcie tego świata z wpisanymi w niego arbitralnymi ustaleniami. Zapoznaję społeczne warunki prawomocności, przyjmuje podział pracy między płciami jako naturalny i oczywisty. „Siła męskiego porządku wynika z tego, że obchodzi się on bez uzasadnienia: androcentryzm narzuca się sam jako neutralny i niewymagający dyskursywnej legitymizacji”. Widać to na przykładzie języka, w którym rodzaj męski jest postrzegany jako neutralny, nienaznaczony, a rodzaj żeński jest wyraźnie płciowo określony. Budowanie an-

uwzględniamy taką właśnie lokalną doksę określonego marzenia w *communitas*, konkretnie zaś czynnik najbardziej w niej „doksogeny” – rodzaj. Turner jest całkowicie nieświadomy jego istnienia, w związku z czym wybierając hippisowskie komuny, wisznizm i millenaryzmy, wystawia nie te odmiany *communitas*, które są rzeczywiście wolne od oddziaływania społecznej struktury.

Uwielbienie, jakim *gopi*, niezdołne opanować skłonności do „błękitnego bóstwa”, obdarzają Krisznę, i porzucając wszystko, podążają „za dźwiękiem jego fletu”, to podstawowa relacja budująca męską iluzję władzy w androcentryzmie. Ową *illusio*⁹¹ rozgrywającą się w polu erotycznym Bourdieu określa mianem „męskiej rozkoszy będącej rozkoszą rozkoszy kobiecej”. Jeśli rozkosz męska wyrasta z dominacji w grach społecznych, to uległość, czyli niemożność opanowania rozkoszy, jest w tych grach wyróżnikiem podporządkowanych. Kobięca rozkosz jest wyższą formą podległości mężczyźni. Nakładający się na nią wtórny porządek dominacji intensyfikujący męską *illusio* polega na dominacji nad innymi mężczyznami, dominacji uzyskiwanej za pośrednictwem kobiet, które są ich żonami. Ten ostatni szczegół, pozornie poboczny, sprawił, że choć swoją formą pobożności ruch Cajtanii tak bardzo odpowiadał wrażliwości Indii tego okresu, to nie został powszechnie zaakceptowany. Jedną z przyczyn było niewątpliwie to, że naruszał zasadę przynależności kobiety do męża⁹², kobietę zaś, która trwale uległa jego perswazji, czynił *outcasted*, wykluczoną ze społeczeństwa⁹³.

Skoro w etosie autora wisznickiej *communitas* rozpoznaliśmy doksę bliską współczesnemu zachodniemu Europejczykowi, to powstaje pytanie, czy aby nie popełniliśmy tego samego błędu niewspółmierności porównań, który właśnie wytknęliśmy Turnerowi. Czy bowiem jest możliwe, by w trzynastowiecznej bengalskiej fantazji o wolności występował androcentryzm podobny do tego, którym rządziły się kontestacyjne komuny XX wieku? Odpowiedź Bourdieu brzmi: tak, jest to możliwe. Opisany w *Męskiej dominacji* mechanizm reprodukcji doksy sprawia, że androcentryzm, od którego ani jedno znane społeczeństwo ludzkie nie jest wolne⁹⁴, mimo że jego lokalne manifestacje, kabałska i francuska z XX wieku czy wisznicka z XIII wieku, miewają swoje niepowtarzalne właściwości, jawi się jako twór

drocentrycznej doksy polega na przekształcaniu arbitraryzmu społecznego w konieczność płynącą z samej natury.

⁹¹ Męskość, pisze Bourdieu, tworzy się wskutek udziału w grach społecznych (*illusio*). Stanowią one obowiązek mężczyzn wobec samych siebie, niepodlegający dyskusji rodzajowi i zachować honor. Komentarz za: AZ.

⁹² Niżej, s. 163.

⁹³ Ibid., s. 165. Komentarz za: AZ.

⁹⁴ Sherry Ortner, antropolożka specjalizująca się w problematyce systemów pokrewieństwa i problematyce *gender*, nazywała podrzędny status kobiet w społecznościach ludzkich „uniwersalnym i ponadkulturowym”, a poszukiwania kultur egalitarnych czy wręcz matriarchalnych – „bezowocnymi”; zob. S. Ortner, *Is female to male as nature is to culture?*, „Feminist Studies” 1972, nr 1/2.

prawdziwie transhistoryczny. Jest on transhistoryczny nie dlatego, iżby był naturalny – nie ma podstaw dla tego typu konkluzji, skoro nie można dotrzeć do natury innej niż zapośredniczona przez socjalizację – ale dlatego, że męska dominacja obecna we wszystkich kulturach buduje się przez biologizację tego, co społeczne, i naturalizację tego, co kulturowe. Transhistoryczność androcentryzmu wytwarza mechanizm „uwieczniania”, czyli przemiany jego partykularnej lokalnej formy w niezmiennik⁹⁵.

Androcentryzm można uznać za rodzaj zero-jedynkowego kodu, w którym je-dynkę stanowi element męski, podczas gdy kobieta jest ukonstytuowana jako byt negatywny, ustanawiany przez braki lub wady. Jeśli przez zalety – to na zasadzie podwójnej negacji: jako zanegowanie kobiecej wady lub przekroczenie wady kobiecej w kierunku cechy męskiej. Męska zasada jest tu miarą wszystkiego. Bourdieu przypomina, że średniowieczni europejscy chirurdzy byli przekonani, że wagina jest odwróconym fallusem. Klasyczną ofiarą tego myślenia stał się też Sigmund Freud, który na jego podstawie skonstruował wyobrażenie zazdrości o członek.

Stołość zasady męskiej dominacji, obojętnej na zmiany ekonomiczne⁹⁶, prowadzi Bourdieu do sceptycyzmu wobec proklamacji filozofów postmodernistycznych, raz po raz „przekraczających dualizmy”. Te ostatnie, twierdzi Bourdieu, są zakorzenione w strukturach społecznych i ciałach ludzi. Nie narodziły się w procesie nazywania, dlatego też nie obali ich „magiczny” zabieg językowy, taki jak współczesne techniki feminizacji języka. Rodzaj nie jest „rolą”, którą na podobieństwo *drag queens* można rozegrać w dowolny sposób. Jest wpisany w ciało i porządek rzeczy, tj. w uniwersum społeczne, i to właśnie ono podtrzymuje jego żywotność⁹⁷.

⁹⁵ Podstawowa opozycja „męskie/żeńskie” nie dotyczy seksualności, która zdaniem Bourdieu też ma wybitnie historyczną genezę, lecz płci. Fundamentalna opozycja zostaje zwielokrotniona w postaci homologii przybierających czasem trudne do rozpoznania formy, takie jak np. nauki ścisłe/humanistyczne, chirurgia/dermatologia, XVI-wieczna męska epika/zgrabna liryka, kobieca Francja/męskie USA, Niemcy i Wielka Brytania.

⁹⁶ Zob. uwaga Richarda Schustermana (*O sztuce i życiu. Od poetyki hip-hopu do filozofii somatycznej*, tłum. W. Malecki, Wrocław 2007, s. 89 n.) o mechanizmie powielania seksistowskich stereotypów w cywilizacji wirtualnej: „nawet wtedy, gdy mamy jak największą swobodę uwolnienia się od starych tożsamości cielesnych, wydajemy się dążyć do ich całościowej reprodukcji wraz ze społecznymi hierarchiami zakodowanymi w rasowym i płciowym nacechowaniu naszych ciał”; zob. też przyp. 21 na s. 89, gdzie autor cytuje pracę Anny Balsamo, *Will the real body please stand up? Boundary stories about virtual cultures*, [w:] *Cyberspace. First Steps*, M. Benedikt (red.), Cambridge, Mass. 1993, s. 103 n.: „W cyberprzestrzeni ciała są konstytuowane przez deskryptywne normy, które «ucieleśniają» oczekiwania co do wyglądu. Wielu spośród inżynierów, którzy debatują obecnie nad formą oraz istotą cyberprzestrzeni, to młodzi radykalowie inżynierii komputerowej, mężczyźni u kresu wieku nastoletniego bądź dwudziestokilkuletni, i interesują się rzeczami, jakimi mężczyźni, którzy osiągnęli dojrzałość płciową, interesowali się zawsze. Właśnie ta dość rozerotyżowana grupa wytworzy normy i deskryptory, za których pośrednictwem ciała reprezentowane są w cyberprzestrzeni”.

⁹⁷ P. Bourdieu, *Męska dominacja*, dz. cyt., s. 52.

Antropolożka Sherry Ortner pisze, że ilekroć kobiety wchodzą w rolę reprodukcyjne, ich status społeczny ulega obniżeniu. Dziewice i kobiety starsze często cieszą się większym szacunkiem, mają też większy zakres wolności niż reproduktorki⁹⁸. Trudno się z tym na pierwszy rzut oka zgodzić, zwłaszcza mając w pamięci sakralizację macierzyństwa jako powołania, nierzadko boskiego. Antropolożka Alice Schlegel rozprasza te wątpliwości: „rolom o wielkiej społecznej wartości wcale nie towarzyszy prestiż. Macierzyństwo, dostępne jedynie kobietom, mogą wysoko waloryzować zarówno mężczyźni, jak i kobiety, co wcale nie oznacza szacunku wobec kobiet-matek⁹⁹”.

Nawet wtedy, gdy macierzyństwo powszechnie uznaje się za wartość i sakralizuje, nie oznacza to automatycznego podwyższenia statusu kobiet i nie zdarza się nawet w społeczeństwach, w których, jak sugerują pewne dane etnograficzne, można by ten stan rzeczy interpretować jako „zazdrość o waginę”. L.R. Hiatt opisuje rytualne wysiłki australijskich Aborygenów mające na celu przypisanie mężczyznom funkcji reprodukcyjnych. Chodzi tu o „ponadnaturalny udział” mężczyzn w zapłodnieniu i o „ponowne narodziny” chłopca jako mężczyzny – inicjację w męskość. Anna Meigs z kolei opisuje mężczyzn Hua (Nowa Gwinea), którzy mają swoje „rytuały imitowania, wystawiania i kontroli kobiecej mocy rodzenia”. W domach mężczyzn mężczyźni naśladują menstruację i konsumują jedzenie, co ma symbolizować kobiecą płodność¹⁰⁰. Żaden z tych obyczajów nie idzie w parze ze wzrostem statusu kobiet. Także Hiatt notuje, że wśród Aborygenów imitujących poród panuje przekonanie o wyższości mężczyzn nad kobietami i dziećmi. Meigs pisze, że kobiety Hua nie mają prawa głosu w kwestiach politycznych, nie mogą posiadać ziemi ani czerpać zysków z własnej pracy¹⁰¹.

Krażenie kobiet

Bourdieu uważa, że siła i rozpowszechnienie androcentryzmu czyni złudnym przekonanie, iż przemoc symboliczną, którą ustanawia androcentryczna doksa, współczesny człowiek może przezwyciężyć orężem świadomości. O klęsce podobnych nadziei świadczą doświadczenia kontestacji – komun hippisowskich z jednej strony, z drugiej zaś kontrkulturowych organizacji rewolucyjnych.

Sytuacja komuny rewolucyjnej najlepiej może uświadomiam różnicę między tym (nieanonimowym) marzeniem a rzeczywistością *communitas*. Rozpoznajemy

⁹⁸ S. Ortner, H. Whitehead, *Sexual Meanings. The cultural construction of gender and sexuality*, Cambridge 1981.

⁹⁹ A. Schlegel, *Sexual Stratification. A cross-cultural view*, New York 1977.

¹⁰⁰ A.S. Meigs, *Food, Sex, and Pollution. A New Guinea religion*, New Brunswick, NJ 1984. Cyt. za: AZ.

¹⁰¹ Dane z tego akapitu cytuję za książką Cynthii Eller *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an invented past won't give women a future*, Boston 2000.

ją w cytacie z książki Robin Morgan o obyczajowości rewolucjonistów lat siedemdziesiątych XX wieku: „Rezygnuję z wejścia do pewnej komórki, ponieważ obowiązuje w niej wewnętrzna reguła, zgodnie z którą każda nowa kobieta «dla bezpieczeństwa» musi pójść do łóżka z każdym mężczyzną w grupie. Znowu dowiaduję się, że mam burżuazyjne przesady»¹⁰².

Tworząc własną rewolucyjną tożsamość, wspólnoty kontestujące społeczeństwo sięgnęły po archaiczne narzędzie kreacji społeczeństwa: wymianę kobiet. Krążenie kobiet, eulemistycznie zwane też w antropologii „wymianą matrymomialną”, jest najbardziej rozpowszechnionym sposobem kontroli rywalizujących ze sobą segmentów grupy, po owej wymianie związanych już stosunkami pokrewieństwa/powinowactwa¹⁰³. Za zbudowaną na wspólnocie kobiet ideą rewolucyjnej *communitas* stała ta sama idea androcentryzmu, w którym wojny unika się, poddając jednych mężczyzn kontroli innych. Równy dostęp do kobiet miał być tu zarazem gwarancją niepowstawania związków miłosnych stanowiących zagrożenie dla jednorodności *communitas*.

Choć Turner przeoczył rodzaj jako czynnik najsilniej różnicujący „gęstość” *communitas* mierzoną oddaleniem od bieguna *societas*, nigdy nie twierdził, że oba kierunki istnieją na społecznej skali w stanie czystym. Typologia *communitas* wyróżniająca jej przejawy egzystencjalne, normatywne i ideologiczne¹⁰⁴ unaocznia te właśnie „zanieczyszczenia”. Antropolog ten uważał, że zarówno normatywna, jak i ideologiczna *communitas* leżą już w domenie struktury¹⁰⁵, jednak przedstawiona wyżej krytyka ujęcia *communitas* przez Turnera dotyczy typu, który uznał on za niemal całkowicie wolny od struktury, *communitas* egzystencjalnej, a więc takiej, jaka występowała np. w koedukacyjnych komunach hippisowskich. Jak godził to z przekonaniem wywiedzionym od Durkheima, że ciało stanowi *fons* i *origo* wszelkiej klasyfikacji społecznej?¹⁰⁶ Dzięki kategorii *gender* możemy już dziś ustalić, czyje to było ciało.

¹⁰² R. Morgan, *The Demon Lover. On the sexuality of terrorism*, New York i London 1989, cyt. za: AZ. Komentarz Anny Zawadzkiej: „Rewolucja seksualna postrzegana jako powiew wolności od ograniczeń nałożonych na kulturę w ogromnym stopniu posłużyła realizacji męskich fantazji o nieograniczonym dostępie do kobiet. Te zaś, jak opisuje to Robin Morgan w książce *The Demon Lover*, bojąc się oskarżeń o «burżuazyjne przesady», «reakcjonizm» i «rasizm», przez jakiś czas zgadzały się na bycie przedmiotem męskiej wolności do [...]. Fascynujące skądinąd, jak łatwo ludziom na progu wykształcenia wyższego – w końcu ruch '68 w większości rozkręcali studenci – przyszło uwierzyć we własne natychmiastowe «wypranie» z kultury i powtórna niewinność. Seksizmu, mizoginii, dyskryminacji kobiet nie uznano za kwestie wciąż aktualne [...]. Seksizm okazał się pojęciem reakcyjnym, a zatem zjawiskiem niebyłym”.

¹⁰³ Por. żartobliwe określenie „szwagrostwo”, które pod koniec XX wieku stosowali polscy mężczyźni będący kolejnymi mężami lub narzeczonymi jednej kobiety.

¹⁰⁴ Niżej, s. 142.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 145.

¹⁰⁶ V. Turner, *Las symboli*, dz. cyt., s. 90.

Konkluzja, że jednopłciowa *communitas* zasadniczo różni się od dwupłciowej stosunkami dominacji, oznacza, że obserwowane z męskiej i kobiecej perspektywy jawią się jako w różnym stopniu zabarwione strukturą. Także deklarując się jako *communitas*, androcentryzm kontynuuje egzekwowanie swoich praw. Z perspektywy słabych – a w androcentryzmie słabymi są kobiety – mieszane, silnie nacechowane seksualnie sytuacje, w których ulegają zawieszaniu zwyczajowe tabu, są momentami, w których najsilniej przejawia się rzekomo uchylona, transhistoryczna struktura męskiej dominacji¹⁰⁷. Gdy uwzględnimy płęć podmiotów objętych rytuałem, okazuje się, że wytchnieniem dla udręczonych strukturą nie okazuje się wcale karnawał, lecz maksymalna czytelność i stabilność norm. I to jest może najbardziej wywrotowa myśl, jaką zawdzięczamy dziś *Procesowi rytualnemu* Victora Turnera.

Joanna Tokarska-Bakir

¹⁰⁷ Na marginesie możemy zaproponować tu następujące rozwiązanie sprzeczności, w którą popadają dychotomie Turnera w związku z nieuwzględnianiem kategorii *gender*. Polegałoby ono na dwojakim rozumieniu pojęcia struktury. Obok tego, którym za brytyjską tradycją antropologiczną posługuje się Turner (zob. niżej, s. 168 n.), można by zarówno *communitas*, jak i *societas* poddać różnicowaniu kategorią struktury w genealogicznym sensie Lévi-Straussa rozszerzonym o *gender* męski i żeński.



Przedmowa

I

Victor Turner (1920–1983) był nie tylko wspaniałym nauczycielem i uczonym, ale także, w ostatnich dwudziestu latach życia, gwiazdorem na tętniącej życiem scenie akademickiej. Jego elokwencja, potężna z narządem głosowym o ogromnej skali i subtelności często szokowała publiczność. Wychowany w szkockim teatrze (jego matka była aktorką), umiał naśladować – a czasem parodiować – sposób wyrażania się innych ludzi. Jego mowa zdradzała wpływ dzieciństwa w Glasgow. Natomiast w teatralnych prezentacjach styl nabyty dzięki wykształceniu uzyskanym w angielskim środowisku akademickim zdominowanym przez wymowę Oxbridge występował na przemian ze sposobem mówienia klasy robotniczej, z którym spotykał się podczas swej działalności politycznej na uniwersytecie w Manchesterze, gdzie podjął studia podyplomowe.

Głosząc idee, które kazały nowym słuchaczom oczekiwać prezentacji pełnej charyzmy, uparcie odgrywał rolę kłowna i komedianta, kiedy czuł, że publiczność traktuje jego występ zbyt serio. Był akademickim showmanem, ale takim, który potrafił zadzierzgiwać silne więzy przyjaźni z osobami o równie skomplikowanych osobowościach bez domagania się, by go traktowano jak gwiazdę czy proroka. Idee powstające w realiach grupowego doświadczenia sprawiały mu tak wielką przyjemność, że wolał raczej odgrywać rolę mistrza ceremonii niż rolę guru.

Turner umieścił humor, doznawanie przyjemności i sprawianie jej w centrum spraw, które go zajmowały. Rytuał uważał za przejaw „działania bogów” – ale działania pojmowanego tylko w sensie wpływu na kształtowanie przez grupę sposobów ukierunkowywania wspólnej energii i nadawania tym wysiłkom celu moralnego. Tak rozumiane, owo działanie bogów w zamkniętych społecznościach, jakie odnalazł wśród Ndembu w Zambii, obejmowało także grę sił pozaosobowych. Stałą za życia przyniosły mu wykłady i związane z nimi publikacje, ale ci, co go znali, wiedzieli, że najlepiej służyła mu formuła niewielkiej konferencji i seminarium, kiedy mógł się rozluźnić w gronie kolegów i przyjaciół i prowadzić w nim żywą aktywność. Od połowy lat sześćdziesiątych aż do wczesnych lat osiemdziesiątych

służył jak mistrz ceremonii grupie krytyków społecznych i kulturalnych uczestniczących w takich posiedzeniach.

Turner podjął przed II wojną światową studia w dziedzinie literatury na University College w Londynie. Podczas wojny spotkał i poślubił Edith, z którą miał pięcioro dzieci. Ich związek był niezwykle bliski, byli współautorami wielu późniejszych prac, a Turner zawsze przyznawał jej duże znaczenie w rozwoju swych idei nawet wtedy, kiedy jej imię nie występowało obok jego imienia. Prowadzili razem wiele badań terenowych, a Edith towarzyszyła mu na licznych konferencjach i seminariach.

Po wojnie Turner zwrócił się w stronę antropologii, otrzymał stopień bakałarza w 1949 roku, pracując razem z Darrylem Fordem, Meyerem Fortesem i Raymondem Firthem. Podczas studiów magisterskich i podyplomowych w Manchesterze jego mentorem był Max Gluckman. Lata, w których był wpływowym nauczycielem i pisarzem, spędził w Stanach Zjednoczonych. Wykładał na Uniwersytecie Cornella, Uniwersytecie w Chicago i Uniwersytecie w Wirginii.

Jako jeden z czołowych przedstawicieli transatlantyckiego ruchu etnograficznego antropologii symbolicznej, w swych rozważaniach obficie korzystał z literatury i filozofii, szczególnie na polu semiotyki i strukturalizmu. Jego życiowe dzieło obejmowało badania nad złożonością praktyk tubylczych, które opatrywał bogactwem znaczeń nie mniejszym niż to, które krytycy literaccy wnosili do analizy wielkich dzieł sztuki. Nie wahał się przyrównywać metaforycznej siły i złożoności aparatu rytualnego i praktyk ludów niepiśmiennych do Szekspira czy Blake'a. Podczas rozważania rytuałów transformacji, takich jak inicjacja, rytuałów leczących albo zawierających element wyniesienia statusu społecznego, zainteresowania literackie zachęcały go do zwracania uwagi na subtelności i sprzeczne impulsy w tubylczych systemach myślowych.

Jako badaczka i egzegeta chciałoby się porównać go z wielkimi interpretatorami tekstów kulturowych jego pokolenia – z takimi postaciami, jak Kenneth Burke, Claude Lévi-Strauss, Erving Goffman i Clifford Geertz – choć tylko dla niego charakterystyczne było owo wycucie dynamicznych szczegółów manifestacji kulturowej. Podzielał natomiast ich potrzebę celebrowania wysoce systematycznych sposobów pozwalających kulturze znaleźć najbardziej intensywny wyraz.

Podobnie jak wyżej wymienieni, odnalazł w metaforach życia pojmowanego w kategoriach przedstawienia – jak literatura, teatr, opowiadanie, zabawa, scenariusz filmowy albo kompozycja symfoniczna – sposoby opisanie praktyk wspólnie odprawianych obrzędów ludów tradycyjnych. Goffman podszedł do codziennego życia w kategoriach zawartych w nim reguł gry i jego wymiaru teatralnego, Lévi-Strauss poszukiwał rozszyfrowania tajemnicy mitów poprzez metaforę kompozycji symfonicznej, a Geertz, który odczytywał praktykę kulturową, stojąc za plecami jej uczestników i patrząc im przez ramię, głosił prymat stylu literackiego w analizie tekstowej. Turnera interesowało przede wszystkim samo życie grupy, życie wyrażone w przeżywanych doświadczeniach uczestników. Tu znajdowały się owe sprzeczne cechy, dzięki którym ludzie byli zdolni do wspólnego śmiechu i płaczu.

Podobnie jak Lévi-Strauss i inni strukturaliści, próbował odstąpić od dynamicznej i powiązanej ze sobą mocy poszczególnych tradycji. Język rytuału i celebracji okazał się wszakże bramą do rzeczywistego doświadczenia, a nie tylko instrumentem do przechowywania w magazynie pamięci i do wydobywania z niego. Jeżeli strukturaliści byli głównie zainteresowani sposobami wspólnego osiągnięcia przez grupy porządku i znaczenia dzięki wytworzeniu tekstów kulturowych, to Turner dążył do wprowadzenia czytelnika w sam środek doświadczenia, szczególnie kiedy czerpało ono z pełnego zakresu zmysłowych doświadczeń znajdujących grupowy wyraz.

Razem z Dellem Hymesem i innymi etnografami komunikacji Turner dążył do radykalnej zmiany sposobów możliwie najlepszego opisanie wspólnoty. Dla twierdzących, że podstawą kultury są uzgodnione systemy życia grupowego – system pokrewieństwa, wymiany materialnej, rządu i religii – owa nowa perspektywa zaczęła się od przeglądu środków ekspresyjnych danego ludu w celu zaobserwowania, jak powstaje wspólne rozumienie i doświadczenie. Tak jak ówczesnych folklorystów i socjolingwistów coraz bardziej fascynowały go przedstawienia wyłaniające się w rzeczywistych praktykach ludzi celebrujących pełnię życia.

W latach 1950–1954 przebywał wśród Ndembu, uczestnicząc w ich życiu codziennym i ucząc się bezpośrednio od nich społecznych, ekonomicznych, politycznych i religijnych praktyk w kategoriach i słowach używanych przez nich samych. Z tego doświadczenia wyłoniła się cała seria prac, z których najbardziej znany jest *Proces rytualny*.

W połowie lat sześćdziesiątych specjalna Turnerowska mieszanka, na którą złożyły się bogaty reportaż etnograficzny oraz kulturowe i literackie wyniki porównawcze, umożliwiła mu dotarcie do szerokich rzesz czytelników znacznie przekraczających krąg samych antropologów. *Proces rytualny*, napisany jako seria wykładów wygłoszonych na Uniwersytecie w Rochester w 1966 roku, ukazał się w 1969 roku, w historycznym momencie, kiedy studenci na całym Zachodzie kwestionowali adekwatność systemu kształcenia wobec doświadczanego przez nich społecznego wrzenia i toczącej się w owym czasie wojny. Przewidziane przez Turnera powiązanie elementów inwersyjnych i niekiedy wywrotowych „dzikiego umysłu” prostszych społeczeństw z gwałtowną i swawolną polityką teraźniejszości pozwoliło nauczycielom kultury dowodzić związków ich badań z problemami współczesnych studentów.

Ruch polityczny wyszedł na ulice, całe pokolenie zostało urzeczony alternatywnymi stylami życia i otwartymi możliwościami wyboru społecznej marginalności. Turnerowskie rozważania o stanach „pomiędzy” [*betwix and between states*] stały się metodą nauczania o kulturach diametralnie różnych od kultury zachodniej, w terminach adekwatnych do obecnej sytuacji amerykańskiej. To podejście do intensywnego doświadczenia innych kultur stanowiło pożywkę dla dążenia owego pokolenia do edukacji za pośrednictwem doświadczania innych sposobów życia.

Turner rozszerzył ramy analizy Arnolda van Gennepa, w których postęp rytualny składał się z trójfazowego ruchu: separacji od codziennego toku działań zawierającej przejście przez stan progowy albo *limen* w świat rytualny, odsunięty od codziennych pojęć czasu i przestrzeni; mimetycznego odegrania pewnego wymiaru kryzysu – powodu separacji, podczas którego struktury codziennego życia zostają jednocześnie rozwinięte i zakwestionowane (nazywał owo współwystępowanie motywów „strukturą” i „antystrukturą”) – i wstąpienia na powrót do codziennego świata. Z owych trzech stadiów najważniejsza dla krytycznych i opisowych celów Turnera była faza mimetyczna, ponieważ podczas niej zachodziła najistotniejsza konfrontacja codziennych norm, poprzez działania wywrotowe społecznie i inwersyjne rytualnie.

Powszechne użycie terminów analizy Turnera dotyczącej marginalnych stanów społecznych spowodowało, że krytycy postawili mu zarzut zacierania istotnych różnic pomiędzy społeczeństwami prostymi i złożonymi. Na zarzuty, że takie pojęcia, jak „liminalność” i *communitas* są zbyt ogólne i abstrakcyjne, odpowiadał, że owe idee pomogły wielu etnografom uporządkować swój materiał badawczy. Co ważniejsze, wymienione pojęcia i idee sprawiły, że krytycy literaccy, historycy sztuki, filozofowie i historycy społeczni zwrócili większą uwagę na symboliczne wymiary kulturowe swego materiału badawczego. Turner przyczynił się do rozwoju badań w innych środowiskach, co pokazało użyteczność tych idei. Jego zwolennicy pośpieszyli z obroną, publikując wiele badań poszczególnych sytuacji kulturowych, które znacznie zyskały na zrozumiałości dzięki zastosowaniu Turnerowej perspektywy kulturowej.

Proces rytualny bardziej niż jakakolwiek inna praca zapewnił Turnerowi miejsce w akademickim panteonie teoretyków antropologii. Wydarzenia lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych sugerowały wyjaśnienie za pomocą tezy, że ludzie mogą wchodzić ze sobą w konflikt, gdy potwierdzają poczucie swojej wspólnoty. Podążając tropem badania wyodrębnionych, twórczych stanów w zabawie, prowadzonego przez jego kolegę Mihály Csikszentmihályia, Turner później opisał następujące po sobie stany jako „doświadczenie przepływu”. W procesie dochodzenia do stanu *communitas* dzięki doświadczeniu przepływu jednostka przeżywająca rytuał może poprzez działania, które jednocześnie podnoszą i odwracają pozycję społeczną, dzielić zarówno pozytywne, jak i negatywne strony ludzkiego doświadczenia. Obszar antystruktury można więc przetłumaczyć na wszelkie konfrontacyjne działania, zwłaszcza gdy opierają się na przeobrażeniu Ja przez maskowanie, przebranie w kostium, działanie w sposób przewidywalnie dezorganizujący. Zgodnie z objaśnieniem Turnera, samo działanie z motywów wywrotowych jest fundamentalne dla kultury jako takiej. Dzięki odgrywaniu działań stawiających świat na głowie wyłania się bowiem możliwość otwartości i zmiany, stan, który Turner nazwał później „światami warunkowymi”.

W miarę jak rozwijał swoje idee, stawał się coraz bardziej świadom ważności wspólnoty doświadczenia podczas osiągnięcia *communitas*. Jeśli ruchy polityczne

lat sześćdziesiątych zareagowały na ten element myśli Turnera, to zwrot w kierunku odmiennych stanów świadomości jako część socjopsychologicznego wzorca rozwojowego stał się najbardziej atrakcyjnym rysem tego podejścia do rytuału od połowy lat siedemdziesiątych.

Turner, daleki od pracy na marginesie dyskursu akademickiego, widział swe miejsce wewnątrz wielkiej tradycji myśli społecznej, wśród pokolenia brytyjskich i amerykańskich kolegów, którzy po prostu posuwali badania kultury naprzód. Dla kolegów Turnera jego argumentacja opierała się na monumentalnych badaniach poprzednich epok, na dziełach takich teoretyków społecznych, jak Émile Durkheim i Max Weber czy brytyjscy etnografowie funkcjonalno-strukturalni Edward Evans-Pritchard i Bronisław Malinowski. Najważniejsze jednak było jego odczytanie van Gennepa, postaci na ogół ignorowanej w naukach o kulturze aż do momentu, kiedy powojenne pokolenie w Wielkiej Brytanii i Ameryce odkryło duchowe pokrewieństwo pomiędzy niewielką książką van Gennepa a pracą strukturalną teoretyków antropologii z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych.

Arnold van Gennep nie osiągnął za życia poczesnego miejsca w nauce. Postrzegał sprawy kultury nieco inaczej niż Émile Durkheim, największa potęga we francuskich naukach społecznych owego czasu. Dopiero w latach sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych systemowy, wzajemnie połączony wzorec rytuałów przejścia zaczęto utożsamiać z dziełem van Gennepa. W owej dekadzie liczni brytyjscy antropologowie społeczni, zwłaszcza Rodney Needham i Victor Turner, odkryli van Gennepa jako początek swej genealogii intelektualnej. Turnerowi przypadło w udziale pokazanie, na podstawie ustalonych przez van Gennepa podobieństw strukturalnych w rytuałach elewacji, inicjacji, uzdrawiania, wcielenia i przemijania, jak ów system działa jako sposób identyfikowania procesu życiowego w doświadczeniu ludzi, pośród których żył i pracował.

W szeregu studiów obejmujących też *Proces rytualny* Turner objaśniał miejsce rytuału w jednej szczególnej grupie, u Ndembu. Kiedy van Gennep i współcześni mu Weber i Durkheim dążyli za pomocą uogólnień globalnych do ujęcia całej praktyki kulturowej w kategoriach nadorganicznycy, Turner wiódł swój dyskurs z wnętrza specyficznego pola badawczego. Jego szczególna elokwencja polegała na umiejętności ukazania systemu wierzeń subsaharyjskiego ludu afrykańskiego w kategoriach zabierających czytelnika poza egzotyczne cechy grupy, w której Turner prowadził badania terenowe, i tłumaczących jego doświadczenie na współczesne zachodnie kategorie. Jako odzwierciedlenie intelektualnych zainteresowań Turnera powstała książka z wielu względów wyjątkowa i ekscentryczna, która jednak zdobyła sobie miejsce w świecie intelektualnym, ponieważ tak znakomicie i skutecznie syntetyzowała kontynentalną teorię z praktyką reportażu etnograficznego.

Trzyczęściowy schemat procesu przejęty przez Turnera od van Gennepa, schemat separacja/liminalność/reintegracja, wymagał dalszej adaptacji, by można było postrzegać moment rytualny jako coraz bardziej opcjonalny w społeczeństwach

mniej zamkniętych i bardziej zsekularyzowanych. Turner rozróżniał stan „liminalny” i „liminoidalny” – pierwszy odnosi się do sposobu funkcjonowania rytuału, kiedy sama ciągłość istnienia grupy wymaga jego wyodrębnienia, drugi dotyczy bardziej opcjonalnych rodzajów działania charakterystycznych dla społeczeństw otwartych.

Lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte były okresem szczególnej ekspansji aktywności akademickiej w świecie. Agencje przyznające granty reklamowały się na głośnych sympozjach i w publicznych dyskusjach. Uniwersytety – nowe albo otrzymujące pomoc finansową, dzięki której miały znaleźć się na akademickiej mapie – korzystały z takich spotkań i zgromadzeń w tym samym celu. Przykładem może być Uniwersytet w Rochester: powołanie i sponsorowanie instytucji wykładów imienia Lewisa Henry'ego Morgana, w ramach których eseje Turnera zostały po raz pierwszy wygłoszone, oznaczało śmiały krok w zakresie promowania swego miejsca w naukowym świecie.

Turner nie poszukiwał w publicznych wystąpieniach jakiejś specjalnej sławy dla siebie; raczej wybierał miejsca, którym użyczyłby swego nazwiska, i zwykle skłaniał się ku zakładającym dłuższą interakcję, dzięki której uczestnicy mieliby sposobność uczyć się od siebie nawzajem. W takie spotkania angażował się bez reszty i z radością. Przyjaciele, których wtedy poznał, pamiętają być może takie chwile lepiej niż często publikowane sprawozdania z tych konferencji.

Jego teatralne uzdolnienia kazały mu przy takich okazjach odgrywać różne role. Na przemian to kłown, to mędrzec, na przemian Lear i Błazen, ryczał i chichotał w najlepsze. Sceptyk z pociągiem do mistycyzmu, rozkwitał w tajemnym świecie funkcjonariusza rytualnego, który prowadzi inicjowanych przez wielkie doświadczenie obrzędowej przemiany, nie traktując siebie ani ich zbyt poważnie. Umiał wygłosić wspaniały wykład, był dynamicznym prowadzącym i uczestnikiem seminariów, pełnym energii i czasami charyzmy aktorem w małych i dużych życiowych dramatach. Zwykle jednak ci, którzy mieli z nim bliski kontakt, najlepiej pamiętają jego zdolność do inspirowania powagi, głębokiej rozmowy i pełnych życzliwości stosunków.

Roger D. Abrahams

Słowo wstępne

Lewis Henry Morgan był związany z Uniwersytetem w Rochester od momentu jego założenia. W spadku zostawił Uniwersytetowi rękopisy, bibliotekę i środki finansowe na założenie kolegium dla kobiet. Niemniej jednak poza noszącym jego imię skrzydłem w budynku żeńskich akademików nie wystawiono mu na Uniwersytecie żadnego pomnika aż do momentu ustanowienia wykładów imienia Lewisa Henry'ego Morgana.

Wykłady zaistniały dzięki szczęśliwemu zbiegowi okoliczności. W 1961 roku rodzina Josepha R. i Josepha C. Wilsonów złożyła na ręce Uniwersytetu darowiznę przeznaczoną częściowo na rozwój nauk społecznych. Profesor Bernard S. Cohn, w owym czasie dyrektor Wydziału Antropologii i Socjologii, uznał, że ustanowienie wykładów będzie godnym pomnikiem dla wielkiego antropologa, a jednocześnie odpowiednim spożytkowaniem części darowizny. Poparli go i współdziałali z nim dziekan (później *provost*) McCrea Hazlett, dziekan Arnold Ravin i prodziekan R.J. Kaufmann. Szczegóły instytucji wykładów opracował profesor Cohn z członkami Wydziału.

Wykłady Morgana zaplanowano początkowo jako trzy roczne serie na lata 1963, 1964 i 1965, zakładając, że będą kontynuowane, jeśli pozwolą na to okoliczności. Zrazu uważano za stosowne, by każda seria skupiała się na jakimś znaczącym aspekcie dzieła Morgana. Zgodnie z tym wykłady wygłoszone przez profesora Meyera Fortesa w 1963 roku dotyczyły systemów pokrewieństwa, profesor Fred Eggan poświęcił uwagę Indianom amerykańskim, a profesor Robert M. Adams rozważał pewien szczególny aspekt rozwoju cywilizacji, koncentrując się na społeczeństwie miejskim. Wykłady profesorów Eggana i Adama zostały opublikowane w 1966 roku, a wykłady profesora Fortesa ukażą się w 1969 roku.

W swych wykładach profesor Turner podjął rozważania w dziedzinie, którą Morgan nie zajmował się zbyt obszernie, a w niniejszym wydaniu książki jeszcze bardziej je rozwinął w porównaniu z pierwotną wersją. W trakcie wykładów, prezentując obszerny materiał badawczy i inspirujące poszukiwania, z powodzeniem uchwycił ducha podejścia Morgana do nauki, ducha, który wykłady imienia Morgana chcą kontynuować.

Podobnie jak w poprzednich latach, wizyta profesora Turnera dostarczyła wielu okazji do nieformalnych spotkań i dyskusji, z różnymi grupami studentów i pracowników naukowych. Wszyscy, którzy w nich uczestniczyli, z przyjemnością wspominają wkład profesora Turnera w życie Wydziału podczas pobytu u nas. Wykłady, na których opiera się niniejsza książka, zostały wygłoszone na Uniwersytecie w Rochester 5–14 kwietnia 1966 roku.

Alfred Harris
Wydział Antropologii
Uniwersytet w Rochester



1. Płaszczyzny klasyfikacji w rytuałach życia i śmierci

Morgan i religia

Muszę wyznać na samym początku, że dla mnie, podobnie jak i dla wielu innych, Lewis Henry Morgan był jedną z gwiazd przewodnich okresu studenckiego. Wszystko, co napisał, nosiło znamię jego płomiennego, ale klarownego ducha. Podejmując się jednak wygłoszenia wykładów imienia Morgana w 1966 roku, uświadomiłem sobie od razu pewien zasadniczy i, mogłoby się wydawać, paraliżujący niekorzystny aspekt tej sytuacji. Morgan bowiem, choć wiernie udokumentował wiele ceremonii religijnych, wykazywał wyraźną niechęć do poświęcenia badaniom religii takiej samej wnikliwej uwagi, jaką poświęcał badaniom systemów pokrewieństwa i polityki. Tymczasem praktyki i wierzenia religijne miały być głównym przedmiotem moich wykładów. Dwa cytaty szczególnie trafnie podkreślają nastawienie Morgana. Pierwszy pochodzi z jego doniosłego, klasycznego *Społeczeństwa pierwotnego* (1877): „Rozwój idei religijnych otacza tyle wewnętrznych, nierozzerwalnie związanych ze sobą problemów, że być może nigdy nie doczeka się on satysfakcjonującego wyjaśnienia. Religia ma w przeważającej mierze związek z naturą wyobrażeniową i emocjonalną i w konsekwencji z tak niepewnymi elementami wiedzy, że wszystkie prymitywne religie są groteskowe i do pewnego stopnia niezrozumiałe” (s. 5). Drugi cytat pochodzi z naukowego studium Merle H. Deardorffa (1951) na temat religii Handsome Lake’a. Przekaz Morgana na temat synkretycznej ewangelii Handsome Lake’a w książce *League of the Ho-dono-sau-nee or Iroquois* opierał się na notatkach wykonanych przez młodego Ely S. Parkera (Indianina Seneka, który później został sekretarzem wojskowym generała Ulyssesa S. Granta), a składających się z tekstów i tłumaczeń wystąpień Dobrej Nowiny głoszonej przez wnuka Handsome Lake’a w Tonawanda. Według Deardorffa „Morgan trzymał się wiernie notatek Ely’ego, przekazując to, co powiedział Jimmy Johnson, wnuk proroka, ale daleko odszedł od objaśnień Ely’ego i ich ceremonialnej otoczki” (s. 98; patrz także William Fenton, 1941, s. 151–157).

Z korespondencji pomiędzy Morganem i Parkerem wynika, że gdyby Morgan uważniej słuchał Ely’ego, uniknąłby ogólnej krytyki jego *League* ze strony

Seneków, którzy ją przeczytali: „W tym, co on mówi, nie ma właściwie nic nieprawdziwego, ale nie jest to też prawda. Zupełnie nie rozumie, o czym mówi”. Zastanówmy się teraz, co owi Indianie Seneka mieli „naprawdę” na myśli, wysuwając te niezwykle zastrzeżenia, które, jak się wydaje, wiążą się raczej z komentarzami Morgana w kwestii religijnych, nie zaś politycznych aspektów kultury Irokezów. Moim zdaniem uwagi Seneków dotyczą nieufności Morgana wobec sfery „wyobrażeniowej i emocjonalnej”, jego niechęci do uznania, że religia ma ważny aspekt racjonalny, i jego przekonania, że to, co wysoko „rozwinętej” świadomości dziewnastowiecznego erudyty wydaje się „groteskowe”, musi być, *ipso facto*, po prostu obiektywnie „niezrozumiałe”. Ujawniają także związaną z tym jego niechęć, a może nawet niezdolność do empatycznego badania życia religijnego Irokezów, do próby uchwycenia i pokazania tego, co Charles Hockett nazwał „spojrzeniem z wnętrza” obcej kultury, które mogło pomóc w zrozumieniu jej wielu na pierwszy rzut oka dziwacznych elementów i wewnętrznych związków. Morgan mógłby ze zbawiennym skutkiem rozważyć skierowane do niego w liście słowa Bachofena (1960): „Niemiecy uczeni propagują rozumienie starożytności przez przykładanie do niej miar zgodnych z ideami popularnymi w czasach obecnych. W wytworach przeszłości widzą tylko siebie. Przeniknięcie do struktury umysłu odmiennej od naszej to ciężka praca” (s. 136). Ostatnio profesor Evans-Pritchard (1965b) skomentował tę uwagę następująco: „jest to w istocie ciężka praca, zwłaszcza gdy mamy do czynienia z tak skomplikowanymi zagadnieniami, jak pierwotna magia i religia, kiedy to wyjątkowo łatwo jest przy przekładzie pojęć prostszego ludu na nasze przypisać im nasz sposób myślenia” (s. 109). Chciałbym tu zastrzec, że w sprawach religii, podobnie jak sztuki, nie ma ludów „prostszych”, są tylko ludy, których technologia jest słabiej rozwinięta niż nasza. Życie „wyobrażeniowe i emocjonalne” człowieka jest wszędzie bogate i złożone. Częścią mojego zadania będzie pokazanie, jak bogata i złożona może być symbolika plemiennego rytuału. Nie jest także zupełnie słuszne mówienie o „strukturze umysłu odmiennej od naszej”. To nie jest sprawa odmiennych struktur poznawczych, ale identycznej struktury poznawczej, w której wyraża się ogromne zróżnicowanie doświadczenia kulturowego.

Wraz z rozwojem klinicznej psychologii głębi z jednej strony i fachowych antropologicznych badań terenowych z drugiej, wiele wytworów, które Morgan uznał za natury „wyobrażeniowej i emocjonalnej”, zaczęto traktować z poważaniem i uwagą oraz poddawać rygorom badania naukowego. W neurotycznych fantazjach, w wieloznaczności metaforyki snów, w dowcipie, grze słów i w zagadkowych wypowiedziach chorych psychicznie Freud odkrył klucze do struktury psychiki ludzi zdrowych. Badając mity i rytuały społeczeństw niepiśmiennych, Lévi-Strauss wykrył w leżącej u ich podłoża strukturze intelektualnej właściwości podobne do cech systemów zbudowanych przez niektórych współczesnych filozofów. Od czasów Morgana wielu badaczy i naukowców z nienagannym racjonalistycznym rodzodem uważało, że warto poświęcić całe dekady życia zawodowego na badanie

religii. Na dowód wystarczy wymienić Taylora, Robertson-Smitha, Frazera i Herberta Spencera, Durkheima, Maussa, Lévy-Bruhla, Huberta i Herza, van Gennepa, Wundta i Maksa Webera. Badacze terenowi, w tym Boas, Lowie, Malinowski i Radcliffe-Brown, Griaule i Dieterlen wraz z całą rzeszą im współczesnych i ich następców, pracowicie trudzili się w winnicy przedpiśmiennego obrzędu, prowadząc z zamięłowaniem szczegółowe i dokładne obserwacje setek przedstawień i starannie zapisując w rodzimych językach teksty mitów i modlitw uzyskane od specjalistów religijnych.

Większość owych myślicieli przyjęła wobec tych zjawisk *implicite* postawę teologiczną polegającą na podejmowaniu prób wyjaśnienia – albo zbagatelizowania – tych zjawisk religijnych jako wytworu nawarstwiających się wielorakich, zróżnicowanych, a nawet sobie przeciwstawnych przyczyn psychologicznych lub socjologicznych, odmawiając udziału w tym procesie jakimkolwiek czynnikiem ponadludzkim. Żaden z nich nie negował jednak ogromnego znaczenia praktyk i wierzeń religijnych w utrzymywaniu i przekształcaniu ludzkich struktur psychologicznych i społecznych. Czytelnik odetchnie zapewne z ulgą, kiedy powiem, że nie zamierzam wchodzić w spory teologiczne, ale pragnę ograniczyć się w możliwie największym stopniu do empirycznych badań różnych aspektów religii, w szczególności znaleźć wytłumaczenie dla pewnych właściwości rytuału afrykańskiego. Nie bez drżenia spowodowanego moim wielkim szacunkiem dla dorobku Morgana i poczesnego miejsca w rozwoju naszej dyscypliny będę próbował sprostać jego rzuconemu mimochodem wyzwaniu i wykazać, że współcześni antropologowie, wyposażeni w pozostawione im w spadku najlepsze narzędzia pojęciowe, pozwalają nam jednak zrozumieć wiele tajemniczych zjawisk religijnych w społeczeństwach przedpiśmiennych.

Badania rytuału w Afryce Środkowej

Zacznijmy od przyjrzenia się bliżej pewnemu rytuałowi odprawianemu przez lud Ndembu z północno-zachodniej Zambii, wśród których prowadziłem dwupółletnie badania terenowe. Podobnie jak Irokezi Morgana, Ndembu są ludem matrylinearnym łączącym proste rolnictwo z łowiectwem, któremu przypisują wielkie znaczenie rytualne. Ndembu należą do grupy kultur z Afryki Zachodniej i Środkowej, wśród których niezwykle talent do rzeźbienia w drewnie i do sztuk plastycznych łączy się z rozwojem złożonej symboliki rytualnej. Wiele z owych ludów ma złożone obrzędy inicjacyjne obejmujące długie okresy odosobnienia w buszu w celu zapoznania nowicjuszy z wiedzą ezoteryczną, często związane z tańcami w maskach wyobrażających duchy przodków i bogów. Ndembu, podobnie jak Lunda z Katangi, Luvale, Chokwe, czy Luchazi, przywiązują wielką wagę do rytuału. Ich wschodni sąsiedzi, Kanonde, Lamba i Ila, choć oczywiście też odprawiają rytuały, mają, jak się wydaje, mniej ich typów i uboższą symbolikę. Nie znają

obrzędów obrzezania chłopców, a ich różnorodne praktyki religijne są mniej ściśle ze sobą powiązane.

Kiedy zacząłem badania terenowe wśród Ndembu, pracowałem w duchu tradycji ustanowionej przez moich poprzedników zatrudnionych w Instytucie Badań Socjologicznych im. Rhodes Livingstone'a z siedzibą w Lusace, administracyjnej stolicy Rodezji Północnej (obecnie Zambia). Był to najstarszy instytut badawczy w Afryce brytyjskiej, założony w 1938 roku z zamiarem utworzenia ośrodka, w którym problem ustanowienia stałych i satysfakcjonujących stosunków pomiędzy tubylcami a kolonistami stanie się głównym przedmiotem badawczym. Pod kierownictwem Godfrey'a Wilsona i Maksa Gluckmana, a później Elizabeth Colson i Clyde'a Mitchella pracownicy instytutu prowadzili badania terenowe plemiennych systemów prawnych i politycznych, małżeństwa i stosunków rodzinnych, różnych aspektów urbanizacji i migracji zarobkowych, badania porównawcze struktur wioskowych, plemiennych systemów ekologicznych i ekonomicznych. Wykonali także wiele map i sklasyfikowali wszystkie plemiona z obszaru ówczesnej Rodezji Północnej, dzieląc je na sześć grup według ich systemów pochodzenia. Jak powiedziała Lucy Mair (1960), wkład Instytutu Rhodes-Livingstone'a w kształtowanie polityki, podobnie jak wkład innych instytutów badawczych w Afryce brytyjskiej, polegał nie tyle na „wydawaniu zaleceń działania w poszczególnych sytuacjach”, ile „raczej na takim analizowaniu różnych sytuacji, by decydenci [mogli] jaśniej dostrzec siły, z którymi mieli do czynienia” (s. 98–106).

Kiedy zacząłem prowadzić swoje badania terenowe, rytuał miał wśród tych „sił” bardzo niewielkie znaczenie. W istocie w środowisku badaczy z Rhodes-Livingstone'a zainteresowanie rytuałem nigdy nie było zbyt duże. Profesor Raymond Apthorpe (1961) zauważył, że z 99 publikacji Instytutu, jakie powstały do tamtego okresu, traktujących o różnych aspektach życia afrykańskiego z ostatnich trzydziestu lat, rytuał był przedmiotem zaledwie trzech (s. ix). Nawet obecnie, pięć lat później, z 31 Raportów Rhodes-Livingstone'a – krótkich monografii na temat różnych aspektów życia plemiennego w Afryce Środkowej – tylko cztery potraktowały rytuał jako temat główny, z czego dwa były mojego autorstwa. Najwyraźniej stosunek Morgana do „religii pierwotnych” przeważa ciągle w wielu miejscach. Jednak pierwszy dyrektor Instytutu był bardzo żywo zainteresowany badaniem afrykańskiego rytuału. Jego żona Monica Wilson (1954), która przeprowadziła wraz z nim intensywne badania terenowe religii ludu Njakusa z Tanzanii i opublikowała znakomite opracowania na temat rytuału, trafnie zauważyła: „Rytuale odsłaniają wartości na najgłębszym poziomie [...] ludzie wyrażają w rytuale to, co ich najbardziej porusza, a ponieważ forma wyrazu jest obowiązkowa i sformalizowana, to wyrażone i odsłonięte zostają wartości grupy. W badaniach rytuału widzę klucz do zrozumienia zasadniczych aspektów budowy i organizacji ludzkich społeczeństw” (s. 241).

Jeżeli zapatrywania Wilson są słuszne, a wierzę, że tak właśnie jest, badanie rytuałów plemiennych z pewnością mieściłoby się w oryginalnym sformułowaniu

aspiracji Instytutu. „by badać [...] problem ustanowienia trwałych i zadowalających stosunków pomiędzy ludnością autochtoniczną a napływową”, ponieważ „zadowalające stosunki” polegają na wzajemnym głębokim zrozumieniu. W przeciwieństwie do sytuacji na południu, w programach badawczych instytutów w Afryce Wschodniej i Zachodniej, szczególnie tuż przed uzyskaniem przez tamte kraje niepodległości politycznej i zaraz potem, badania nad religią zajmowały poczesne miejsce. W naukach społecznych zaczyna przeważać przekonanie, że wierzenia i praktyki religijne są czymś więcej niż tylko „groteskowym” odbiciem czy wyrazem relacji ekonomicznych, politycznych lub społecznych; zaczyna się dostrzegać ich kluczową rolę w próbach zrozumienia, co ludzie myślą o tych relacjach oraz o środowisku naturalnym i społecznym, w którym funkcjonują, a także co w tej mierze odczuwają.

Wstępne badania terenowe rytuałów Ndembu

Zatrzymałem się nad owym brakiem „umuzycznienia religijnego” (by przypomnieć termin, którego Max Weber niestusznie użył w stosunku do siebie) badaczy społecznych mojego pokolenia w odniesieniu do badań religijnych głównie dlatego, by zwrócić uwagę na niechęć do zbierania danych na temat rytuału, jaką sam początkowo odczuwałem. Przez pierwsze dziewięć miesięcy badań terenowych zgromadziłem wiele danych na temat pokrewieństwa, struktury wioskowej, małżeństwa i rozwoju, rodziny, indywidualnych budżetów, plemiennej i wioskowej polityki, a także na temat cyklu agrarnego. Zapelniałem notesy genealogiami, rysowałem plany chat i gromadziłem spisy ludności; czyhałem na każdy rzadki i nieostrożnie rzucony termin pokrewieństwa. Z zażenowaniem stwierdzałem jednak, że ciągle patrzę na nich z zewnątrz, nawet wtedy, kiedy sprawnie zacząłem posługiwać się ich językiem. Byłem nieustannie świadom dudnienia rytualnych bębnow w sąsiedztwie mojego obozu, a ludzie, których znałem, opuszczali mnie, by spędzić, czasami nawet kilka dni, na rytuałach o tak egzotycznie brzmiących nazwach, jak *nkula*, *wubwang'u* i *wubinda*. W końcu musiałem przyznać, że jeżeli rzeczywiście chcę poznać, na czym polega chociażby fragment kultury Ndembu, muszę pokonać swoje uprzedzenia wobec rytuałów i rozpocząć ich badanie.

Prawie od początku pobytu wśród Ndembu zapraszano mnie na odprawianie dość często obrzędy związane z dojrzwaniem dziewcząt (*nkang'a*) i próbowałem opisać je możliwie najdokładniej. Ale obserwowanie ludzi wykonujących podczas rytuału stylizowane gesty i niezrozumiałe pieśni to jedna sprawa, a zupełnie inna to zrozumienie, co owe gesty i słowa znaczą dla nich. W poszukiwaniu inspiracji uciekłem się zrazu do *Zapisków z terenu* [*District Notebook*], kompilacji przypadkowych notatek urzędników administracji kolonialnej na temat wydarzeń czy zwyczajów, które uznali za interesujące. Znalazłem tam krótkie relacje o wierzeniach Ndembu w Wyższego Boga i w duchy przodków oraz opisy różnego rodzaju

obrzędów. Niektóre były relacjami z obserwowanych ceremonii, ale większość opierała się na doniesieniach miejscowych pracowników rządowych jak postać cy i urzędnicy. W każdym przypadku podawane przez nich objaśnienia długich, skomplikowanych obrzędów dotyczących dojrzewania, jakie sam obserwowałem, były dalekie od satysfakcjonujących, choć dostarczyły mi wstępnych informacji na temat tych kategorii obrzędów, jakich nie miałem okazji obserwować.

Moim następnym krokiem było umówienie się na szereg wywiadów z wyjątkowo kompetentnym wodzem noszącym tytuł Ikelenge, który nieźle mówił po angielsku. Wódz Ikelenge pojął natychmiast, o co mi chodzi, i podał mi spis nazw głównych rytuałów Ndembu z krótkim opisem głównych cech każdego z nich. Szybko przekonałem się, że Ndembu wcale nie żywią urazy do obcego zainteresowanego ich systemem rytualnym i są gotowi zaprosić na uroczystość odprawiania rytuału każdego, kto traktuje ich wierzenia z szacunkiem. Wkrótce potem wódz Ikelenge zaprosił mnie do udziału w rytuale wchodzącym w skład kultu myśliwych [gun-hunters] wuyang'a. Podczas tego rytuału uświadomiłem sobie, że przynajmniej tej jednej grupy działań ekonomicznych, to znaczy polowania, nie da się zrozumieć bez uchwycenia rytualnego idiomu pościgu i nagonki. Nagromadzenie symboli wskazujących na moc myśliwską i zarazem na męskość pozwoliło mi także lepiej zrozumieć pewne cechy społecznej organizacji Ndembu, głównie nacisk na ważność jednoczesnych związków pomiędzy krewnymi rodzaju męskiego w matrylinearnym społeczeństwie, które zapewniało sobie ciągłość strukturalną poprzez kobiety. Nie chciałbym w tym miejscu zatrzymywać się nad tym problemem rytualizacji ról przypisanych ptoci, lecz tylko podkreślić, w jaki sposób pewne regularności, które wytoniły się z analizy danych numerycznych, takich jak wioskowa genealogia, spis ludności, dane na temat sukcesji dziedziczenia urzędów czy majątku, stają się w pełni zrozumiałe tylko w świetle wartości ucieleśnianych i wyrażanych w symbolach podczas odprawiania obrzędów.

Pomoc, jaką okazywał mi wódz Ikelenge, miała niestety granice. Po pierwsze, jego pozycja i różnorakie wypełniane funkcje nie pozwalały mu na zbyt długie opuszczanie głównej wioski. Oprócz tego stosunki z lokalną misją, które miały dla niego znaczenie polityczne, wymagały dużej delikatności i w sytuacji, kiedy plotki rozchodzą się szybko i szeroko, nie mógł pozwolić sobie na udział w zbyt wielu pogańskich ceremoniach. Ponadto moje badanie w szybkim tempie przeradzało się w mikrosocjologiczne studium życia wioski. Przeniosłem swój obóz z wioski wodza do zgrupowania bardziej zwykłych wsi. Z czasem moja rodzina została tam mniej lub bardziej zaakceptowana jako część lokalnej społeczności. Oboje z żoną, od dawna uwrażliwieni na znaczenie rytuału w życiu Ndembu, zaczęliśmy dostrzegać wiele aspektów kultury Ndembu, które wcześniej były dla nas niewidoczne z powodu kłapek teoretycznych przysłaniających nam pole widzenia. Słusznie twierdził Nadel, że fakty zmieniają się z teoriami, a nowe fakty tworzą nowe teorie.

W tym samym mniej więcej czasie zapoznałem się ze sprostaczeniami zawartymi w drugim z kolei czekającym na publikację studium z serii Rhodes-Living-

stone Papers. W pracy *The Study of African Society* napisanej przez Godfreya i Monicę Wilsonów (1939) przeczytałem, że w wielu społeczeństwach afrykańskich, w których rytuał jest wciąż żywy, funkcjonuje szereg specjalistów religijnych, przygotowanych do ich interpretacji. Później Monica Wilson napisała (1957), że „wszelka analiza nie oparta na pewnego rodzaju przekładzie symboli używanych przez ludzi danej kultury budzi, musi budzić uzasadnione podejrzenia” (s. 6). Zacząłem wówczas poszukiwać specjalistów od rytuałów u Ndembu, by zanotować ich interpretację obserwowanych przeze mnie rytuałów. Nasze uczestnictwo w obrzędach i dostęp do ich egzegezy bez wątpienia ułatwiał fakt, że podobnie jak większość antropologów pracujących w terenie, rozdzielaliśmy lekarstwa, opatrywaliśmy rany i (głównie moja żona, która jest córką lekarza i ma więcej odwagi w takich sprawach niż ja) wstrzykiwaliśmy surowicę ludziom ukąszonym przez węże. Ponieważ wiele rytuałów Ndembu wykonuje się dla chorych, a Ndembu uważają, że europejskie leki mają magiczną moc tego samego rodzaju, co ich własne, tylko większą, specjaliści od leczenia zaczęli uważać nas za kolegów po fachu i zapraszało na pokazy obrzędowe.

Pamiętam, że w *Missionary Travels* dr. Livingstone'a wyczytałem, że skrupulatnie przestrzegał on odbywania konsultacji na temat stanu pacjentów z lokalnymi znachorami i że ta praktyka zapewniła dobre stosunki z tą wpływową grupą w populacji Afryki Środkowej. Szliśmy za jego przykładem i być może to było przyczyną, że pozwolono nam uczestniczyć w najbardziej sekretnych fazach wielu rytuałów. Otrzymaliśmy też, jak sugerowała późniejsza weryfikacja, wiarygodne interpretacje wielu występujących w nich symboli. Przez „wiarygodne” rozumieć oczywiście, że otrzymane interpretacje nie były ze sobą sprzeczne. Można, w istocie, uznać, że tworzą raczej znormalizowaną hermeneutykę kultury Ndembu, a nie zbiór wolnych skojarzeń czy oderwanych punktów widzenia pojedynczych osób. Odnotowywaliśmy także interpretacje Ndembu, którzy nie byli specjalistami rytualnymi, a w każdym razie znawcami akurat rozpatrywanego rytuału. W większości Ndembu, zarówno kobiety, jak i mężczyźni, należeli do co najmniej jednego stowarzyszenia kultowego i trudno było znaleźć starszą osobę, która byłaby „znawcą” tajnej wiedzy jednego tylko kultu. W ten sposób gromadziliśmy stopniowo dane – z obserwacji i komentarzy będących interpretacją obserwowanych faktów – w których po przeprowadzonej analizie zaczęły pojawiać się pewne regularności pozwalające wyodrębnić wyrażoną w serii wzorców strukturę. Rozważymy później niektóre wyróżniki tych wzorców.

W ciągu całego tego okresu nigdy nie prosiłmsy o odprawienie rytuału wyłącznie do celów naszych antropologicznych badań; nie widzieliśmy potrzeby takiego sztucznego odgrywania ról. Nie brakowało zresztą obrzędów odprawianych samorzutnie. Często musieliśmy decydować, w którym z kilku odbywających się w danym dniu obrzędów powinniśmy uczestniczyć. W miarę jak stawaliśmy się częścią wioskowego życia, odkrywaliśmy, że bardzo często decyzja odprawienia obrzędu wiązała się z kryzysem w życiu społecznym wioski. W innym miejscu

Disalem szerzej o społecznej dynamice obrzędowości i podczas tych wykładów tylko o niej wspomniemy. W tej chwili ograniczę się do uwagi, że wśród Ndembu istnieje ścisły związek pomiędzy konfliktem społecznym a rytuałem na poziomie wioski i „sąsiedztwa” [*vicinage*] (terminu tego używam na określenie luźnego skupiska wiosek) i że mnogość sytuacji konfliktowych jest skorelowana z dużą częstotliwością odprawiania rytuałów.

Isoma

Głównym celem tego rozdziału będzie eksploracja znaczeń symboli rytualnych w rytuale Ndembu zwanym *isoma* i stworzenie z danych obserwacyjnych i interpretacyjnych modelu struktury znaczeniowej tej symboliki. Pierwszym krokiem w realizacji tego zadania będzie dokładne przyjrzenie się sposobowi wyjaśniania własnych symboli przez Ndembu. Moja metoda polega na przechodzeniu od szczegółu do ogółu, a czytelnik będzie miał możliwość prześledzenia każdego kroku na tej drodze. Przyjrzymy się teraz bliżej rytuałowi, który obserwowałem trzy razy i o którym zgromadziłem sporo materiału interpretacyjnego. Muszę jednocześnie prosić czytelnika o wyrozumiałość i cierpliwość, używam bowiem wielu terminów z języka Ndembu, gdyż istotna część wyjaśnień Ndembu opiera się na ludowej etymologii. Znaczenie symbolu Ndembu wywodzą często, choć nie zawsze, od nadanej mu nazwy, która bierze sens od pierwotnego słowa albo etymonu, często czasownika. Naukowcy wykazali, że w innych plemionach grupy Bantu jest to często proces fikcyjnego etymologizowania oparty raczej na podobieństwie dźwiękowym niż na rzeczywistym pochodzeniu słów ze wspólnego źródła. Niemniej jednak dla osób używających tych określeń stanowi on istotną część „objaśnień” symbolu rytualnego, tutaj zaś staramy się właśnie wydobyć „wewnętrzny punkt widzenia Ndembu”: odczucia i myśli, jakie sami Ndembu mają w związku z własnym rytuałem.

Powody odprawiania *isoma*

Rytuał *isoma* (albo *tubwiza*) należy do pewnej klasy (*muchidi*) rytuałów uznawanych za takowe przez Ndembu i nazywanych przez nich rytuałami „żeńskimi” albo „rytuałami prokreacji”; sama ta klasa jest podklasą „rytuałów duchów przodków albo „cieni” – termin ten zapożyczyłem od Moniki Wilson. Na określenie rytuału Ndembu używają słowa *chidika*, co znaczy także „specjalna uroczystość” albo „zobowiązanie”. Znaczenie to wiąże się z przekonaniem, że obowiązkiem każdego jest oddawanie czci duchom przodków, ponieważ, jak mówią Ndembu, „czyż nie są to ci, którzy cię poczęli albo porodzili?”. Rytuały, o których teraz mówię, odprawia się dlatego, że jednostki albo grupy owego obowiązku nie wypeł-

nily. Wierzy się powszechnie, że czy to z własnej winy, czy jako przedstawiciel grupy krewnych, jednostka została „schwyta”, jak mówią Ndembu, przez cień i dotknięta nieszczęściem uznawanym za adekwatne do jej płci lub roli społecznej. Nieszczęście, jakie może dotknąć kobietę, wiąże się z ingerencją [duchów] w jej zdolności prokreacyjne. W sytuacji idealnej kobieta żyjąca w sposób właściwy, w zgodzie z sąsiadami i świadoma powinności wobec przodków powinna być żoną i matką „zdrowych i wspaniałych dzieci” (jak mówią Ndembu). Natomiast kobiecie swarliwej albo należącej do grupy rozdzieranej klótniami, a jednocześnie „zapominającej o cieniu [matki, babki albo innej zmarłej seniorki matrylinearnej rodziny – V.T.] w swej wątrobie [albo, jak my byśmy raczej powiedzieli, w sercu – V.T.]” grozi, że jej moc prokreacyjna (*lusemu*) zostanie „związana” (*ku-kasila*) przez obrażonego ducha.

Ndembu, którzy łączą matrylinearność z patrylokalkością przez małżeństwo, zamieszkują małe, ruchome wioski. Skutkiem tego układu jest to, że kobiety, przez które dzieci określają swój lineaż i przynależność do miejsca, spędzają większość swojego cyklu reprodukcyjnego w wioskach mężów, nie zaś w wioskach swych matrylinearnych krewnych. Nie istnieje reguła, tak jak na przykład wśród matrylinearnych Trobriandczyków, że synowie kobiet żyjących w tej formie małżeństwa w okresie dorastania przenoszą się do wiosek wujów, czyli braci matki i innych krewnych ze strony matki. Jedną z konsekwencji takiego układu jest to, że każde płodne małżeństwo staje się areną ukrytej walki pomiędzy mężem kobiety a jej braćmi i wujami, przedmiotem sporu zaś jest miejsce zamieszkania jej dzieci. Ponieważ zachodzi silny związek pomiędzy kobietą a jej dziećmi, zwykle oznacza to, że wcześniej czy później kobieta podąży za swoimi dziećmi do wioski, do której należy z racji matrylinearnego pochodzenia. Będąc w tym posiadaniu dane liczbowe na temat rozwodów wśród Ndembu dowodzą, że występuje u nich najwyższy procent rozwodów wśród wszystkich matrylinearnych społeczeństw w Afryce Środkowej, dla których istnieją wiarygodne dane – a u wszystkich liczba rozwodów jest wysoka. Ponieważ po rozwodzie kobiety wracają do swoich matrylinearnych wiosek i *a fortiori* do swoich dzieci tam zamieszkujących, zatem w pewnym bardzo realnym sensie trwałość wioski zależy od nietrwałości małżeństw kobiet. Kiedy kobieta mieszka z mężem i z małymi dziećmi, wypełniając w ten sposób obowiązującą normę bycia dobrą żoną, nie wypełnia jednocześnie równie ważnej normy społecznej wymagającej przysparzania członków własnej matrylinearnej wiosce.

Interesujące jest, że to właśnie cienie bezpośrednich przodków z lineażu matrylinearnego – matki i babki – uważa się za przyczynę zaburzeń prokreacyjnych, których skutkiem jest czasowa bezpłodność. Większość tych ofiar zamieszkuje wraz z mężami, kiedy wróżby czy wyrocznia orzekają, że kobiety te zostały schwyte przez matrylinearne cienie i przyprawione o bezpłodność. Zostały złapano, jak stale powtarzają Ndembu, ponieważ „zapomniały” o owych cieniach, które są nie tylko ich osobistymi przodkami, ale również bezpośrednimi przodkami ich matrylinearnego rodu – tworzącymi rdzeń członkostwa wiosek odmienny

od przodków mężów. Jedną ze społecznych funkcji rytuałów uzdrawiania takich jak *isoma* jest „przywrocenie im pamięci” o owych cieniach będących strukturalnymi węzłami lokalnego matrylineazu. Stan bezpłodności spowodowany przez owe cienie uchodzi za przejściowy i do usunięcia dzięki odprawieniu odpowiednich obrzędów. W momencie, kiedy kobieta przypomni sobie o rzucającym urok cieniu i tym samym uswiadomi sobie obowiązki wobec matrylinearnych przodków, klątwa zostanie zdjęta z jej bezpłodności. Kobieta ta może nadal mieszkać z mężem, ale ma odtąd wyostrzoną świadomość tego, gdzie leżą ostateczne zobowiązania jej samej i jej dzieci. Kryzys wywołany ową sprzecznością pomiędzy obowiązującymi normami zostaje rozwiązany przez bogate w symbolikę i brzemienne w znaczenia rytuały.

Forma procesualna

Isoma dzieli z innymi kultami żeńskimi swój diachroniczny profil, czy też formę procesualną. W każdym z nich jakaś kobieta cierpi z powodu powikłań ginekologicznych. Wówczas mąż lub któryś z jej krewnych z linii matrylinearnej szuka porady wróżbity. Ten dokładnie określa rodzaj dolegliwości, postać, w której cień, jak mówią Ndembu, „wyszedł z grobu, by ją schwytać”. W zależności od tego rozpoznania mąż albo krewny zatrudnia znachora (*chimbuki*), który „zna leki” i właściwe procedury rytualne prowadzące do ułaskawienia cienia spowodującego nieszczęście i który odegra rolę mistrza ceremonii podczas odpowiedniego obrzędu. Znachor ten z kolei zwołuje innych znachorów do pomocy. Są to zwykle kobiety, które wcześniej doświadczyły podobnego rytuału i tym samym zostały dopuszczone do stowarzyszenia kultowego związanego z danym rodzajem leczenia, albo też mężczyźni związani bliskim pokrewieństwem lub małżeństwem z pacjentką. Pacjentki (*ayeji*) mogą być traktowane jako „kandydatki” do członkostwa kultu, a znachorzy jako jego „adepti”. Wywołujące przypadłość cienie (*akishi*) uważa się za niegdysiejszych mistrzów. Członkostwo kultu przekracza więc przynależność wioskową i lineazową, wprowadzając w okresowe działanie coś, co można by nazwać „wspólnotą cierpienia” – albo raczej „wspólnotą uprzednio cierpiących” z tego samego powodu, jaki obecnie dotyka pacjentkę kandydatkę. Przynależność do takiego kultu jak *isoma* przecina nawet granice plemienne, bo członkowie kulturowo i językowo pokrewnych plemion Luvale, Chokwe i Luchazi mają prawo uczestniczyć jako adepti i w tej roli wykonywać rytualne zadania w *isoma* Ndembu. Nawet w tak kobiecych kultach jak *isoma* „senior” (*mukulumpi*) albo „wielki” (*weneni*) mistrz jest zwykle mężczyzną. W tym przypadku, podobnie jak w większości społeczeństw matrylinearnych, choć przekaz pozycji społecznej dokonuje się przez kobiety, władza pozostaje w rękach mężczyzn.

Kobiece kultury mają trzyczęściową strukturę diachroniczną znaną nam dzięki dziełu van Gennepa. Pierwsza faza, zwana *ilembi*, oddziela kandydatkę od świata

codziennego; podczas fazy drugiej, zwanej *kunkunka* (dosłownie „w chacie z trawy”), pacjentka przebywa w częściowym odosobnieniu od życia świeckiego, podczas gdy faza trzecia, zwana *ku-tumbuka* jest odświętnym tańcem celebrującym zażegnanie spowodowanego przez cień nieszczęścia i powrót kandydatki do normalnego życia. W *isoma* sygnałem powrotu staje się urodzenie dziecka i dochowanie go do wieku dziecięcego.

Tubylcza egzegeza symboliki

Tyle na temat ogólnego usytuowania *isoma* w pejzażu społecznym i kulturowym. Jeżeli chcemy wniknąć w wewnętrzną strukturę idei zawartych w tym rytuale, musimy zrozumieć, w jaki sposób sami Ndembu interpretują jego symbolikę. Moją drogą jest z konieczności odwróceniem metody wielu badaczy zaczynających od przywołania kosmologii wyrażonej często w kategoriach cykli mitycznych, a *potem* wyjaśniających poszczególne rytuały jako przykłady czy wyraz „modeli strukturalnych” odnalezionych w mitach. Ndembu znają niewiele mitów i opowieści kosmogonicznych. Rozpoczęcie od drugiego końca, od podstawowych elementów, niejako „molekuł” rytuału, staje się zatem *koniecznością*. Nazwę je „symbolami” i nie będę na razie wchodził w długą debatę na temat różnicy pomiędzy takimi pojęciami, jak symbol, znak i sygnał. Ponieważ nasze podejście zaczynamy od perspektywy „wewnętrznej”, spróbujmy najpierw ustalić, co sami Ndembu rozumieją przez symbol.

W rytualnym kontekście Ndembu niemal każdy użyty przedmiot, każdy zastosowany gest, każda pieśń i modlitwa, każdy moment czasu i przestrzeni zwyczajowo oznaczają coś innego niż tylko siebie. Ndembu mają świadomość tego, że elementy rytualne pełnią funkcje symboliczne i ekspresyjne. Element rytuału nazywa się *chijikijilu*. Dosłownie słowo to oznacza „punkt orientacyjny” albo „nacięcie”, „karb”. Pochodzi od słowa *ku-jikijila*, „oznakować szlak” – przez nacięcie toporem znaku na drzewie albo przez złamanie jego gałęzi. Termin ten pochodzi z technicznego słownika myśliwskiego pełnego rytualnych wierzeń i praktyk. *Chijikijilu* oznacza także „sygnał świetlny”, rzucający się w oczy element krajobrazu, taki jak mrowisko, które odróżnia czyjeś ogrody od innych lub jeden teren należący do wodza od innego. Ma więc dwa podstawowe znaczenia: 1) jako *znak myśliwski* reprezentuje element łączący terytorium znane i nieznanne, bo poprzez sieć takich elementów myśliwy znajduje drogę z powrotem z nieznanego buszu do znajomej wioski; 2) jako *znak i sygnał świetlny* przekazuje pojęcie czegoś ustrukturuwanego i uporządkowanego w przeciwieństwie do pozbawionego struktury i chaotycznego. Zastosowanie rytualne jest od samego początku metaforyczne: łączy znany świat postrzeganych zmysłowo zjawisk z nieznanym i niewidocznym światem cieni. Czyni zrozumiałym to, co tajemnicze i niebezpieczne. *Chijikijilu* zawiera składnik znany, a jednocześnie składnik nieznan. Do pewnego stopnia daje się

wyjaśnić i Ndembu są dostępne pewne zasady owego wyjaśniania. Ma nazwę (*ijina*) i wygląd, postać (*chimwekeshu*), które służą za wyjściowy punkt egzegezy (*chakulumbwishu*).

Nazwa „*isoma*”

Zacznijmy od tego, że sama nazwa *isoma* ma znaczenie symboliczne. Moi informatorzy wywodzą ją od *ku-somoka*, „wysliznąć się, wymknąć z jakiegoś miejsca albo z więzów”. Znaczenie to można odnieść do wielu rzeczy: po pierwsze, do szczególnych warunków, którym rytuał stara się położyć kres. Kobieta „schwytana w *isoma*” bardzo często jest ofiarą szeregu poronień albo aborcji. Uważa się, że nienarodzone dziecko „wymknęło się” przed czasem swego narodzenia. Po drugie, *ku-somoka* oznacza „opuścić grupę”, być może także wskazuje na niedojrzałość. Ten motyw ma prawdopodobnie związek z pojęciem „zapominania” związków matrylinearnych. Podczas rozmowy na temat znaczenia słowa *isoma* kilku informatorów wspomniało termin *lufwisha*, jako wskazujący na stan pacjentki. *Lufwisha* jest abstrakcyjnym rzeczownikiem pochodzącym od *ku-fwisha*, który z kolei pochodzi od *ku-fwa*, „umierać”, „umrzeć”. *Ku-fwisha* ma zarówno znaczenie ogólne, jak i specyficzne. Ogólnie oznacza „traścić krewnych z powodu śmierci”, w szczególności „traścić dzieci”. Rzeczownik *lufwisha* oznacza „urodzić martwe dziecko”, a także „ciągnąć umieranie dzieci”. Jeden z informatorów powiedział mi: „Jeżeli siedmioro dzieci umrze jedno po drugim, to jest to właśnie *lufwisha*”. *Isoma* jest więc przejawem cienia powodującego urodzenie martwego dziecka albo śmierć wielu noworodków.

Maska „*mweng'i*”

Cień, który wyłonił się w *isoma*, przejawia się także w inny sposób. Uważa się, że pojawia się w snach pacjentki przebrany za zamaskowaną postać z obrzędu obrzezania chłopców (*mukanda*). Kobiety wierzą, że owe zamaskowane istoty, zwane *makishi* (w liczbie pojedynczej *ikishi*), są cieniami dawnych przodków. Jeden z nich, zwany *mweng'i*, nosi przepaskę biodrową z kory (*nkambi*) tak jak nowicjusze podczas okresu odosobnienia po obrzezaniu i kostium wykonany z wielu pasków kory. Nosi przy sobie dzwonek myśliwski (*mpwambu*) używany przez myśliwych do utrzymywania ze sobą kontaktu w głębokim bushu lub do przywoływania psów. Znany jako „dziadek” (*nkaka*), pojawia się, kiedy zagoją się już chłopcom rany po obrzezaniu. Kobiety czują przed nim strach, bo dotknięcie *mweng'i* grozi serią poronień. Tradycyjna pieśń śpiewana, kiedy ów *ikishi* pojawia się po raz pierwszy w pobliżu chaty, gdzie przebywają odizolowani w bushu nowicjusze, brzmi tak:

Kako nkaka eyo nkaka eyo eyo nkaka yetu nenzi, eyo eyo, nkaka yetu, mwanta;
Dziadek, dziadek, nasz dziadek przybył, nasz dziadek, wódz;
mbwemboye mbwemboye yawume-e
żołądz penisa, żołądz przyschła,
mwang'u watulemba mbwemboye yawumi.
rozproszenie duchów *tulemba*, żołądz jest sucha.

Dla Ndembu pieśń przedstawia koncentrację męskiej mocy, ponieważ *nkaka* oznacza także „właściciela niewolników”, a „wódz” posiada wielu niewolników. Suchość żołądzki jest symbolem osiągnięcia pomyślnego statusu dojrzałego mężczyzny, jednego z celów obrzędów obrzezania *mukanda*. Uważa się, że żołądz nieobrzezanego chłopca jest pod napletkiem wilgotna i nieczysta, dlatego przynosząca niepowodzenie. Duchy *tulemba* przeblagiwane i egzorcyzmowane w innym typie rytuału powodują choroby i cheractwo dzieci. *Mweng'i* odgania je od chłopców. Wierzy się, że paski jego kostiumu „wiążą” (*ku-kasila*) żeńską płodność. Mówiąc krótko, jest on symbolem męskiej dojrzałości w czystej postaci – a jego myśliwskie atrybuty jeszcze to potwierdzają – i jako taki jest niebezpieczny dla kobiet w ich najbardziej kobiecej roli, roli matki. Cień pokazuje się pacjentce pod postacią *mweng'i*. Pojawia się tu pewna niejednoznaczność interpretacyjna. Niektórzy informatorzy twierdzą, że cień jest identyfikowany jako *mweng'i*, inni utrzymują, że cień (*mukishi*) i zamaskowana postać (*ikishi*) działają wspólnie. Ci ostatni utrzymują, że cień pobudza *mweng'i* i werbuje go do pomocy w przysparzaniu cierpień ofierze.

Warto zauważyć, że cień jest zawsze duchem zmarłego krewnego płci żeńskiej, natomiast *mweng'i* jest niemal zawsze uosobioną męskością. Ten motyw powiązania zaburzeń prokreacyjnych z utożsamieniem kobiety z pewnym typem męskości odnajdujemy także w innych rytuałach Ndembu. Wspominałem o nich w związku z rytuałami leczącymi zaburzenia menstruacyjne w *Lesie symboli* (2006): „Dlaczego tedy pacjentka zostaje utożsamiona z przelewającymi krew mężczyznami? Kontekst społeczny owych przedmiotów symbolicznych i jednostek zachowania sugeruje, że dla Ndembu kobieta marnująca menstruacyjną krew i nierodząca dzieci odrzuca oczekiwaną od niej rolę dojrzałej zamężnej kobiety. Zachowuje się jak męski zabójca [to znaczy myśliwy czy morderca], a nie jak żywicielka” (s. 42; pełniejsza analiza obrzędu uzdrawiającego *nkula* – patrz Turner, 1968, s. 54–87). Sytuacja w *isoma* jest bardzo podobna. Należy zauważyć, że w owych obrzędach ofiara w poszczególnych jego elementach i w symbolice często zostaje utożsamiona z cieniem, który jest przyczyną jej cierpień: jest prześladowana, można powiedzieć nie bez pewnej racji, poprzez element czy aspekt siebie samej projektowany na ów cień. Dlatego też wyleczona w *isoma* ofiara sama stanie się, zgodnie z myśleniem Ndembu, cieniem po śmierci i jako taka zostanie utożsamiona albo ściśle związana z męską mocą *mweng'i*.

Myślę jednak, że sprowadzenie wierzeń *isoma* tylko do wyrażania „męskiego protestu” byłoby błędem. Takie podświadome nastawienie widać wyraźnie

w obrzędach *nkula*. Rytualny język *isoma* jest zdominowany przez strukturalne napięcie pomiędzy matrylinearnym pochodzeniem a patrylokalnym małżeństwem. Ponieważ kobieta w małżeństwie zbliżyła się za bardzo do „męskiej strony”, nie, które zmarłe krewnie zaszкодziły jej płodności. Prawidłowy związek, jaki powinien istnieć pomiędzy pochodzeniem a przynależnością, uległ zaburzeniu; małżeństwo utraciło równowagę na niekorzyść pochodzenia. Kobieta została wypalona niebezpiecznym ogniem męskiej mocy sakralnej. Używam tej metafory, ponieważ używają jej sami Ndembu: wierzą, że jeżeli kobieta ujrzy płomienie z palonej chałty odosobnienia chłopców niszczonych po obrzędzie obrzezania, to zostanie jakby opleciona paskami płomieni albo naznaczona trądem we wzór zębry (*ng'ala*), może też popaść w szaleństwo lub otępienie.

Cele *isoma*

Ukryte cele *isoma* są więc następujące: przywrócenie prawidłowych relacji między matrylinearnością a małżeństwem; odbudowanie relacji małżeńskich między mężem a żoną; przywrócenie płodności kobiecie, a tym samym małżeństwu i lineażowi. Jawnym celem rytuału, jak wyjaśniają Ndembu, jest usunięcie *chisaku*. Ogólnie *chisaku* to „nieszczęście lub choroba wskutek rozgniewania cieni przodków lub złamania tabu”. Bardziej precyzyjnie, oznacza także klątwę rzuconą przez osobę żyjącą w celu rozbudzenia cienia i może w swym znaczeniu zawierać leki przyrządzone w celu zaszкодzenia wrogowi. W wypadku *isoma*, *chisaku* ma szczególny charakter. Uważa się, że matrylinearny przodek ofiary udał się do samego źródła (*kasulu*) strumienia w pobliżu wioski jej matrylinearnych przodków i tam rzucił na nią klątwę (*kumushing'ana*). Wskutek owej klątwy „przebudził się” (*ku-tonisha*) cień, który był kiedyś członkiem kultu *isoma*. Jak powiedział jeden z informatorów (tłumacząc dosłownie): „Podczas *isoma* ścinają głowę czerwonemu kogutowi. Oznacza on *chisaku*, czyli nieszczęście, przez które ludzie umierają, musi ono odejść (*chisaku chaŵwang'a antu, chitumi*). *Chisaku* jest śmiercią, która nie może przytrafić się pacjentce; jest chorobą (*musong'u*), która musi ją ominąć; jest cierpieniem (*ku-kabakana*), które pochodzi od urazy (*chitela*) żywionej przez czarownicę (*muloji*). Osoba, która rzuca na inną klątwę śmierci, ma *chisaku*. *Chisaku* rzuca się u źródeł rzeki. Jeżeli ktoś tamtędy przejdzie i na nie nadeprnie (*ku-dyala*) albo przejdzie nad nim (*ku-badyika*), to nieszczęście (*malwa*) albo brak powodzenia (*ku-halwa*) podąży za nim wszędzie. Dostała to tam, w tamtym miejscu, przy źródle rzeki i tam musi być poddana kuracji (*ku-uka*). Cień *isoma* wyłonił się jako rezultat tej klątwy i przybywa jak *mvweng'*?”.

Jak czytelnik może zauważyć, pojawia się tu bardzo wyraźnie podtekst czarów. Odwrotnie niż inne obrzędy kobiece, *isoma* odprawia się nie tylko po to, by przebłagać pojedynczy cień; celem obrzędu jest także egzorcyzmowanie szkodliwych mistycznych wpływów emanujących także z żywych. Mamy tu do czynienia

ze złowrogim przymierzem czarownika, cienia i *ikishi mvweng'*. Obrzęd zawiera symboliczne odniesienia do każdego z tych czynników. Co ważne, za przyczynę nieszczęścia, przebudzenia owych dwóch rodzajów istot reprezentujących dalekich i bliskich przodków, *mvweng'* i żeńskiego cienia, uważa się krewnego z linii matrylinearnej. Znaczące jest także to, że obrzędy odprawia się, jeżeli tylko jest to możliwe, w pobliżu wioski zamieszkałej przez matrylinearnych krewnych ofiary. Ponadto kobieta pozostaje po części odizolowana na długo w tej wiosce po odprawieniu obrzędu, a mąż musi z nią w tym czasie zamieszkać uxorilokalnie. Istnieje pewna niejednoznaczność w relacjach moich informatorów na temat interpretacji wywołanej klątwy. Z jednej strony odczuwają ją jako uderzenie czarów i tym samym coś „złego”, ale jednocześnie częściowo usprawiedliwiają zaniechaniem przez ofiarę jej matrylinearnych więzi przeszłych i obecnych. Zadaniem obrzędu jest pogodzenie strony widzialnej z niewidzialną, ale zawiera on także elementy egzorcyzmu.

Przygotowanie poświęconego miejsca

Na razie tyle o społecznej scenerii i ważniejszych wierzeniach leżących u podłoża *isoma*. Przyjrzyjmy się teraz samym obrzędom i rozważmy interpretację symboli w tej samej kolejności, w jakiej się pojawiają. Rozszerzy to nam obraz struktury wierzeń, ponieważ Ndembu, którzy, jak wspomniałem, mają niewiele mitów, kompensują to bogactwem egzegezy poszczególnych elementów obrzędu. Nie można dojść na skróty, przez mit i kosmologię, do struktury – w sensie Lévi-Straussowskim – religii Ndembu. Jeżeli chce się ją zrozumieć i prawidłowo odtworzyć, należy podążać tropem tubylczego myślenia stopniowo, krok po kroku, „nacięcie” po „nacięciu”, „znak” po „znaku”. Dopiero po przebyciu symbolicznej drogi od nieznanego do znanego możemy spojrzeć wstecz i zrozumieć jej ostateczną formę.

Podobnie jak w większości rytuałów Ndembu, procedurę postępowania w każdym poszczególnym przypadku ustala wróżbita, który pyta na samym początku o stan pacjentki. To on ustala, że kobieta traciła kolejne dzieci wskutek poronienia albo że zmarły one w wieku niemowlęcym – nieszczęścia podsumowane terminem *luŵwisha*. To on orzeka, że rytuał należy rozpocząć w jamie należącej do szczura olbrzymiego (*chituba*) albo do mrównika (*mluji*). Po co wydaje tę dość osobliwą diagnozę? Ndembu wyjaśniają to w taki sposób: oba te zwierzęta zatykają nory po ich wykopaniu. Każde z nich jest symbolem (*chijikijilu*) cienia *isoma*, który zasłonił płodność kobiety (*lusemu*). Doświadczeni mistrzowie ceremonii muszą otworzyć zablokowane wejście do nory i w ten sposób symbolicznie przywrócić płodność kobiecie, a także umożliwić jej wychowanie zdrowych dzieci. Wróżbita decyduje, które z owych zwierząt jest w danym wypadku odpowiedzialne za ukrycie płodności. Jama musi znajdować się blisko ujścia strumienia, blisko miejsca wypowiedzenia klątwy. Rzucaniu klątwy towarzyszy zwykle zakopanie „leków”,

często wciśniętych (*ku-panda*) w mały róg antylopy. Na podstawie mojej wiedzy na temat innych rytuałów Ndembu mogę wywnioskować, że zostają one ukryte blisko źródła rzeki. Nora zwierzęcia jest orientacyjnym punktem odniesienia dla przestrzennej struktury świętego miejsca. Rytuały, które tu rozważamy, należą do „obrzędów oddzielenia” znanych jako *ku-lembe* albo *ilembi*. Termin ten Ndembu łączy ze sposobami używania leków czy pojemników na leki ważnych w niektórych kultach kobiecych, a etymologicznie wiąże go z *ku-lemba*, „prosić, błagać o wybaczenie lub być skruszonym”. Pojęcie zjednywania sobie znajduje się na pierwszym planie, ponieważ w imieniu pacjentki znachorzy po części apelują do cieni i innych ponadludzkich istot o zwrócenie jej macierzyństwa.

We wszystkich rytuałach *ilembi* jednym z pierwszych kroków podejmowanych przez mistrzów, którym przewodzi senior albo „mistrz ceremonii”, jest zebranie w buszu leków, którymi później będą leczyć pacjentkę. Ten element nazywa się *ku-lang'ula* albo *ku-hukula yitumbu*. Zanim to nastąpi podczas *isoma*, mąż pacjentki, jeżeli ta ma go w danej chwili, buduje dla niej małą chatę z trawy, tuż poza pierścieniem kilkunastu chat tworzących wioskę Ndembu. Żona będzie z niej korzystała w następującej potem fazie odosobnienia. Taką samą chatę (*nkunka*) buduje się również dla dziewcząt przechodzących okres odosobnienia podczas rytuałów inicjacji i chata występująca w *isoma* jest do niej wprost przyrównywana. Pacjentka podobna jest nowicjuszcze. Tak samo jak zgodnie z myśleniem Ndembu nowicjuszka w rytuałach inicjacji „dorasta” do roli kobiety, tak też osoba poddawana rytuałowi *isoma* musi z powrotem „dorosnąć” do roli płodnej kobiety. To, co zniweczyła kłątwa, należy odbudować, choć niedokładnie w ten sam sposób, ponieważ kryzysy życiowe są nieodwracalne. Występuje tu analogia, nie zaś powielenie.

Mistrzowie udający się do źródła określonego strumienia, do miejsca, w którym, jak wykazała wróżba, rzucono kłatwę, zabierają ze sobą czerwonego koguta dostarczonego przez męża i białą kurę dostarczoną przez krewnych pacjentki z linii żeńskiej. Potem uważnie badają grunt, szukając śladów nory szczura olbrzymiego albo mrównika. Po ich odnalezieniu mistrz z najdłuższym stażem zwraca się do zwierzęcia w następujący sposób: „Wielki szczurze (mrówniku), jeżeli to ty zabijasz dzieci, oddaj kobiecie jej płodność, niech odtąd wychowuje zdrowe dzieci”. W tym momencie wydaje się, że zwierzę reprezentuje całą „trójcę” szkodzących czynników – czarownicę, cień i *ikishi*. Następnym zadaniem jest zrobienie na wiązki trawy dwóch szeptów, jeden nad zatkanym wejściem do nory, drugi jakieś cztery stopy dalej, ponad tunelem wykopany przez zwierzę. Grudy ziemi pod nimi zostają usunięte motyką przez najbardziej doświadczonego mistrza i jego głównego asystenta, którzy zaczynają kopać w tych miejscach głębokie otwory zwane *makela* (liczba pojedyncza *ikela*) – termin zarezerwowany dla otworów pełniących magiczną funkcję. Następnie rozpalają dwa ogniska w odległości około 10 stóp od otworów, raczej bliżej tego drugiego. O pierwszym ognisku mówi się, że jest „po prawej stronie” (patrząc od strony nory zwierzęcia w stronę nowego otworu); jest ono zarezerwowane do użytku mężczyzn; drugie, „po lewej stronie”,

jest przeznaczone dla kobiet. Następnie główny mistrz kładzie na ziemi blisko wejścia do pierwszej nory połówkę tykwy, a mistrzyni, pod kierunkiem matki pacjentki (jeżeli jej matka jest wtajemniczona w kult *isoma*), wkładają do niej kawałki jadalnych korzeni ze swoich ogrodów, w tym kłaczka manioku i bulwy słodkich ziemniaków. W języku rytualnym reprezentują one „ciało” (*mujimba*) pacjentki. Znaczące jest dostarczenie ich przez kobiety, szczególnie kobiety z tej samej linii żeńskiej, z której pochodzi pacjentka.

Po zainaugurowaniu kopania mistrz ceremonii i jego główny pomocnik oddają motyki innym uczestniczącym w rytuale mężczyznom, którzy kontynuują pogłębianie otworów do czterech lub sześciu stóp głębokości. Wejście do jamy nosi miano „otworu szczura olbrzymiego” (albo „mrównika”), drugie – „nowego otworu”. Zwierzę nazywa się „czarownicą” (*muloji*), a o wejściu do jamy mówi się, że jest „gorące” (-*tata*). Drugi otwór nazywa się *ku-fomwisha* albo *ku-fomona*; są to rzeczowniki odczasownikowe oznaczające odpowiednio „schładzanie” i „udomowienie”. Po osiągnięciu przepisanej głębokości mistrzowie zaczynają kopać w kierunku do siebie, aż spotykają się mniej więcej w połowie drogi, kończąc tunel (*ikela dakuhanuka*). Musi być on na tyle szeroki, by przeszła przezeń jedna osoba. Inni mistrzowie łamią albo zginają gałęzie drzew w szerokim kręgu wokół sceny rytualnej, tworząc sakralną przestrzeń, która szybko ulega strukturyzacji. Otoczenie czegoś kręgiem jest stałym wątkiem w rytuałach Ndembu; zwykle towarzyszy mu proces oczyszczania, karczowania (*mukombela*) motyką. W ten sposób w chaotycznym środowisku buszu powstaje mały teren uporządkowanej rzeczywistości. Pierścień ten nazywa się *chipang'u*; terminu tego używa się także na określenie ogrodzenia otaczającego siedlisko wodza i jego chatę szamańską.

Zbieranie leków

Podczas gdy młodszy mistrzowie przygotowują święte miejsce, główny mistrz i jego pierwszy asystent wybierają się do buszu po leki. Zbierają je z różnych gatunków drzew, z których każde posiada znaczenie symboliczne wyprowadzone z atrybutów i celów *isoma*. W większości rytuałów Ndembu stosuje się zwykle stały zestaw leków do każdego odprowadzania rytuału, ale w rytuałach *isoma*, w których uczestniczyłem, zaobserwowałem duże zróżnicowanie między poszczególnymi ceremoniami. Pierwsze drzewo, którego fragmenty pobiera się na lek (*yitumbu*), jest zawsze nazywane *ishikenu*. To tutaj wznosi się inwokacje skierowane albo do szkodzącego wienia, albo do samego gatunku drzewa, którego moc (*ng'ovu*) została „przebudzona” (*ku-tona*) dzięki skierowanym ku niej słowom. Podczas jednej z ceremonii, w której brałem udział, główny mistrz podszedł do drzewa *kapwipu* (*Swartzia madagascariensis*) cenionego ze względu na twarde drewno. Twardość reprezentuje zdrowie i siłę (*wukolu*) pożądane dla pacjentki. Postępując się rytualną motyką, oczyścił z chwastów podstawę pnia drzewa, następnie

na oczyszczonym miejscu (*mukombela*) położył kawałki jadalnych bulw przedstawiających ciało pacjentki i wypowiedział następujące słowa: „Kiedy ta kobieta była ostatnio w ciąży, jej wargi, oczy, wnętrza dłoni i podeszwy stóp nabrały żółtej barwy [znak anemii – V T.]. Teraz znowu jest w ciąży. Spraw, by tym razem była silna, by mogła urodzić żywe dziecko, i oby rosto ono zdrowo”. Następnie szamańską siekierą znachor wycina kawałki kory z innego drzewa tego samego gatunku i wkłada je do swej tytkwy. Potem przechodzi do odłupywania wiórów kory z szesnastu innych gatunków drzew¹.

Rozważanie znaczenia każdego z tych drzew zajęłoby tutaj zbyt wiele miejsca. Wystarczy powiedzieć, że wielu Ndembu może przypisać każdemu gatunkowi nie tylko jedno znaczenie, ale w niektórych przypadkach (takich jak *musoli*, *museng'u* i *mukombukumbu*) – wiele znaczeniowych konotacji. Niektórych z tych gatunków używa się w wielu różnych rytuałach i praktyce zielarskiej (gdzie jednak występują inne niż w obrzędzie rodzaje związków skojarzeniowych, zależne bardziej od smaku i zapachu niż od właściwości przyrodniczych i etymologii). Niektórych drzew (na przykład *kapwipu*, *mubang'a*) używa się, ponieważ mają twarde (i dlatego też wzmacniające) drewno, inne (na przykład *mucha*, *musafwa*, *mu-fung'u*, *museng'u*, *musoli* i *mubulu*) wykorzystuje się, ponieważ wydają owoce, imitując w ten sposób intencję rytuału: sprawienia, by pacjentka odzyskała zdolność do rodzenia dzieci. Wszystkich jednak dotyczy ważne zalecenie rytualne: nie można zdierać z nich pasków kory, bo to „związałoby” płodność pacjentki. W tym sensie każdy z nich można uważać za lek przeciwdziałający *mweng'i*, bo jak czytelnik sobie może przypomina, jego kostium wykonany jest z pasków kory zabójczych dla kobiecej płodności.

Nie mogę tu jednak powstrzymać się od nieco bardziej szczegółowego omówienia mniejszego zbioru leków używanych podczas *isoma*, związanego z innym odprawieniem rytuału, ponieważ tubylcza ich interpretacja rzuca światło na wiele idei leżących u podłoża rytuału. W tym wypadku znachorzy udali się najpierw do drzewa *chikang'anjamba* albo *chikoli* (*Strychnos spinosa*). Nazywali je *mukulumpi*, „starszy” albo „senior” wszystkich leków. Po wywołaniu jego mocy zabrali fragment korzenia i nieco liści. Nazwa *chikang'anjamba* oznacza „stoń nie zdolą” (wyrwać tego drzewa z korzeniami) i ma wyrażać mocne zakorzenienie i odporność drzewa. Jego drugą nazwę, *chikoli*, wywodzą z *ku-kola*, „być silnym, zdrowym lub mocnym”, co odpowiada jego wyjątkowej odporności i trwałości. To samo drzewo dostarcza leku używanego w obrzędach obrzezania, który w przekonaniu Ndembu przydaje nowicjuszom nadzwyczajnej jurności. Podczas *isoma* jego użycie

¹ *Mubang'a* (*Atromosia angolensis*), *mulumbulumbu*, *mucha* (*Parinari mobola*), *musesi wehata* (*Erythrophloeum africanum*), *musesu wezenzela* (*Burkea africana*), *musafwa*, *mu-fung'u* (*Anissophyllea fruticulosa* lub *boehmii*), *katawubwang'u*, *musoli* (*Vangueriopsis lanciflora*), *kayiza* (*Strychnos stuhlmannii*), *wunjimbi*, *museng'u* (*Ochna pulchra*), *wupembi*, *muleng'u* (*Uapaca species*), *mukombukumbu* (*Tricalysia angoleisis*) oraz *mubulu*.

podkreśla związek pomiędzy tymi rytuałami a *mukanda*, obrzędami obrzezania; jednocześnie jest to specyfik przeciwko niemocy – w wielu przypadkach anemii – pacjentki. Porównanie najważniejszych leków zastosowanych w owych dwóch przypadkach odprawienia rytuału dowodzi, że tę samą ideę czy zasadę można wyrazić za pomocą zupełnie innych symboli. Główny lek w pierwszym przypadku, *kapwipu*, to również mocne drzewo, z którego często pobiera się rozwidloną gałąź tworzącą główny element sanktuarium budowanego cieniem myśliwych uważanych za „mocnych i jurnych”. Takie drzewa-kaplice, odarte z kory, są nadzwyczaj odporne na działanie termitów i innych owadów. Wywarów z liści i kory *kapwipu* używa się także jako afrodyzjaku.

Drugi lek zbierany podczas tej ceremonii reprezentuje inny motyw rytuału Ndembu – przedstawia niepomysłną sytuację pacjentki w postaci drzewa *mulendi*. Ma ono bardzo śliską powierzchnię, co powoduje, że wspinający się na to drzewo często się z niego ześlizgują (*ku-selumuka*), spadają i akcja kończy się niepowodzeniem. Podobnie dzieci pacjentki „wyślizgiwały się” przedwcześnie. Ale „po-tysek” (*ku-senena*) tego drzewa ma również znaczenie terapeutyczne i postrzegane od tej strony, drzewo to ma duże znaczenie w innych rytuałach i kuracjach, ponieważ jego użycie sprawia, że „choroba” (*musong'u*) wyslizguje się z pacjenta². Jest to w istocie dość powszechne dla symboli Ndembu na wszystkich poziomach symboliki: jednoczesne wyrażanie stanu pomysłnego i niepomysłnego. Na przykład, sama nazwa *isoma*, „wyśliznąć się”, oznacza jednocześnie niepożądany stan pacjentki i rytuał, który go wyleczy.

Natrafiamy tutaj na inną zasadę rytuału wyrażoną w określeniu Ndembu *ku-solola*, „sprawić, by coś się pojawiło”, albo „odstąpić”, „ujawnić”. To, co zostało udostępnione zmysłowej percepcji w formie symbolu (*chijikilu*), zostało tym samym udostępnione celowemu działaniu społecznemu wykonywanemu przy pomocy religijnych specjalistów. Albowiem „ukryte” (*chamusweka*) jest „niebezpieczne” albo „trujące” (*chafwana*). Nazwanie więc niepomysłnego stanu to połowa pracy, jakiej wymaga jego usunięcie (naprawa). Ucieleśnienie niewidzialnego działania czarowników czy cieni za pomocą widzialnego, namacalnego symbolu jest wielkim krokiem w kierunku uleczenia. To przekonanie nie jest odległe od praktyk współczesnych psychoanalityków. Jeśli jakiś stan można objąć umysłem, ująć myślą, to można nad nim zapanować, poradzić sobie z nim. Ciekawe, że sama zasada ujawnienia wyraża się w leczniczym symbolu Ndembu używanym podczas *isoma*. Jest to drzewo *musoli* (jego nazwę informatorzy wyprowadzają od słowa *ku-solola*), z którego także pobiera się liście i strzępki kory. Drzewo to ma szerokie zastosowanie w rytuałach Ndembu, a jego nazwa wiąże się z właściwościami naturalnymi. Rodzi obficie drobne owoce, a te, spadając na ziemię, wywabiają z kryjówek różne gatunki jadalnych zwierząt, które dzięki temu myśliwy może upolować. Dostownie „sprawia, że się pojawiają”. W kultach myśliwskich użycie tego

² Patrz także Turner, 2006, s. 325–326.

drzewa jako leku ma na celu przywołanie zwierząt do (*ku-solola anyama*) myśliwego, któremu dotychczas nie dopisywało szczęście w łowach. W kultach kobiecych używa się go w celu „sprawienia, by pojawiły się dzieci” (*ku-solola anyana*) w życiu bezpłodnej kobiety. Podobnie jak w wielu innych przypadkach, w znaczeniu tego symbolu pojawia się związek ekologii i umysłu, czego rezultatem jest materializacja idei.

Wracamy do gromadzenia leków. Następnie znachorzy zbierają korzenie i liście z drzewa *chikwata* (*Zizyphus mucronata*), gatunku, w którego leczniczym znaczeniu etymologia po raz kolejny przeplata się z jego naturalnymi właściwościami. *Chikwata* ma „mocne ciernie”, które „chwytają” (*ku-kwata*) albo też zatrzymują przechodzącego. Uważa się więc, że roślina reprezentuje „siłę”, a jej ciernie mogą „przekuć chorobę”. Gdyby czas pozwolił, mógłbym rozwodzić się nad rytualnym wątkiem „czepiania” lub „chwytania” wyrażonym w wielu symbolach. Jak można było oczekiwać, przenika on cały język symbolizmu myśliwskiego, ale występuje też w wyrażeniu „złapać dziecko” (*ku-kwata mwana*), co oznacza „urodzić”. Teraz wszakże przejdę do następnego gatunku, z którego pobiera się lecznicze fragmenty, *musong'asong'a* (*Ximenia caffra*), kolejne drzewo o twardym drewnie oznaczające zdrowie i siłę. W etymologii ludowej jego nazwa wywodzi się z *ku-song'a*, co oznacza „zaowocować, wydać owoc”; termin ten stosuje się metaforycznie na określenie rodzenia dzieci, podobnie jak *ku-song'a anyana*. Drzewo *muhotuhotu* (*Canthium venosum*) używa się jako leku „z powodu jego nazwy”. Ndembu wywodzą ją od *ku-hotomoka*, „nagle spaść”, tak jak owoc albo gałąź. Mają nadzieję, że dzięki zastosowaniu tego drzewa schorzenie ustąpi równie nagle. Lek pobiera się także z drzewa *mutunda*, którego nazwa wywodzi się od *ku-tunda*, co oznacza „być wyżej niż inni dookoła”. W *isoma* oznacza pomysłny rozwój płodu w tonie matki i następnie dorodne dziecko. *Mupapala* (*Anthocleista species*) to nazwa następnego leku; po raz kolejny pojawia się w nim reprezentacja niepomyślnego stanu pacjenta. Ndembu wywodzą jego nazwę od *kupapang'ila*, co oznacza „błąkać się w zagubieniu”, nie wiedząc, gdzie się jest. Jeden z informatorów ujął to w taki sposób: „Kobieta chodzi tam i sam bez dzieci. Nie może już tak robić. Dlatego ścinamy lek *mupapala*”. Za tym pojęciem i za ideą „wyślizgiwania się” ukrywa się przeświadczenie, że kiedy rzeczy są na swoim miejscu, a ludzie robią to, co do nich należy, stosownie do wieku i pozycji społecznej, sprawy toczą się dobrze i odpowiednio.

W innym odprawieniu *isoma* głównym lekiem albo „dominującym symbolem” nie był konkretny gatunek drzewa, ale wszystkie te drzewa, które miały korzenie na wierzchu. Takie drzewo nazywa się *wuvumbu*, a jego nazwa pochodzi od czasownika *ku-vumbuka* oznaczającego „być wydobytym z ziemi” i „wyjść z kryjówki”, tak jak wychodzi np. łowne zwierzę. Jeden z informatorów przedstawił jego znaczenie jak następuje: „Używamy drzewa *wuvumbu*, by wydobyć wszystko na powierzchnię. W taki sam sposób wszystko w *isoma* musi być jasne” (*-lumbuluka*). Jest to kolejny wariant tematu „wyjawienia”.

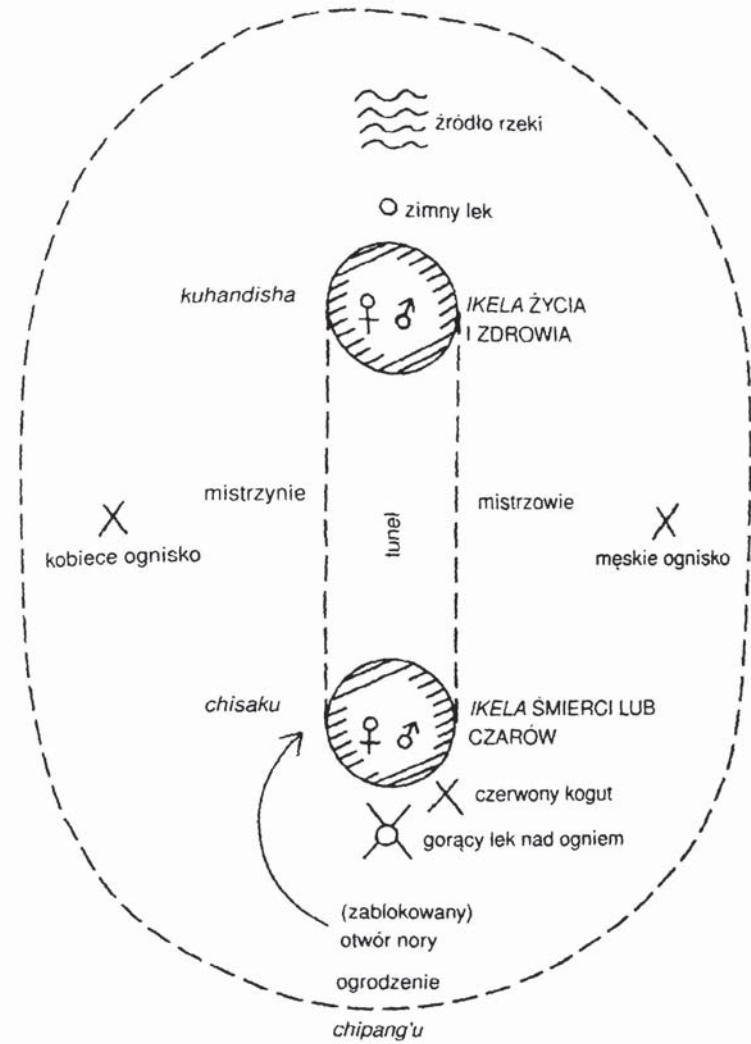
Leki gorące i zimne: otwory śmierci i życia

Czasami pobiera się fragment drewna z nadgniętego, powalonego drzewa. Po raz kolejny przedstawia ono *musong'u* pacjenta albo patologiczny, naznaczony przypadkościami stan. Wyposażeni w tę mnogość wzmacniających, zapładniających, wyjawiających, wyjaśniających, dobroczynnych leków, z których pewne dodatkowo reprezentują rodzaj schorzenia pacjenta, mistrzowie wracają do świętego miejsca, gdzie odbędzie się kuracja. Dokonują teraz ostatnich korekt w otoczeniu nadających uświęconej przestrzeni widoczną strukturę. Kobieta będąca mistrzynią ceremonii ubija liście i kawałki kory leczniczej w poświęconym moździerzu. Potem moczy się je w wodzie i tak otrzymany płynny lek dzieli na dwie porcje. Jedną wlewa się w duży, gruby kawałek kory (*ifunvu*) albo do skorupy garnka (*chizanda*), a następnie podgrzewa na ognisku roznieconym tuż obok otworu wykopanego w wejściu do nory szczura olbrzymiego albo mrównika. Drugą porcję wlewa się zimną do *izawu*, czyli glinianego garnka lub leczniczego korytka, albo do połówki tykwy, którą umieszcza się obok „nowego otworu” (patrz zdjęcie 1). Według jednego z informatorów, otwory oznaczają „groby (*tulung'a*) i moc prokreacji (*lusemu*)” – innymi słowy, grobowiec i łono. Ten sam informator kontynuuje: „*Ikela* (otwór) gorąca to *ikela* śmierci. Zimna *ikela* to życie. *Ikela* szczura to *ikela* nieszczęścia albo urazy (*chisaku*). Nowa *ikela* to *ikela* naprawy, czynienia dobrze (*kuhandisha*) albo leczenia. *Ikela* mieści się u źródła strumienia albo nieopodal tego źródła i reprezentuje *lusemu*, zdolność do wydania na świat potomstwa. Nowa *ikela* powinna odpłynąć od pacjentki (*muyejj*) – w ten sposób właśnie zło musi ją opuścić. Krąg złamanych drzew nazywa się *chipang'u*. [Jest to wieloznaczny termin, który oznacza: 1) zamknięty krąg; 2) rytualny zamknięty krąg; 3) ogrodzony dziedziniec wokół siedziby wodza i jego chaty szamana; 4) pierścień wokół księżyca]. Kobieta dotknięta *lufwisha* [czyli taka, która straciła trójkę albo czwórkę dzieci wskutek martwych urodzin albo śmierci niemowląt] musi wejść do otworu życia i przejść przez tunel do otworu śmierci. Wielki doktor skrapia ją zimnym lekiem, a jego asystent – gorącym”.

Zaczynamy teraz zauważać rozwój całej serii klasyfikacji symbolizowanych przez uporządkowanie przestrzeni i różne rodzaje przedmiotów. Są one w większości uporządkowane w zestawie, który Claude Lévi-Strauss mógłby nazwać „opozycjami binarnymi”. Zanim podejmiemy analizę wzorca, należy dodać do systemu kilka innych zmiennych. Podczas rytuałów, w których uczestniczyłem, mąż pacjentki wchodził do „zimnej” *ikela* razem z nią, stając po „prawej stronie” bliżej ognia mężczyzn, podczas gdy kobieta stała po lewej stronie. Potem, po skropieniu zimnym i gorącym wywarem kobieta wchodziła do tunelu pierwsza, a on za nią. W jednej z odmian starszy mistrz (albo „wielki doktor”) skrapiał oboje, męża i żonę, zimnym i gorącym lekiem. Następnie to samo robił jego asystent.



Zdjęcie 1. *Isoma* - scena rytuału. Poddawana kuracji para siedzi w „gorącej” jamie tunelu wyobrazającego przejście od śmierci do życia. Tuż za nimi doktor dogląda ogniska. Tykwa z zimnym wywarem leczniczym stoi przed „zimnym” wykopem, gdzie można zauważyć wejście do tunelu. Znachorzy czekają na wyjście pacjentów



Schematyczne przedstawienie przestrzennego symbolizmu rytuału *isoma*

Białe i czerwone ptactwo

Kiedy pacjentka wchodzi po raz pierwszy do zimnej *ikela*, podaje się jej do pomocy młodą białą kurę. Podczas odprawiania rytuału trzyma ją przy lewej piersi, gdzie zwykle trzyma się dziecko (patrz zdjęcie 2). Oboje, mąż i żona, są nadszy oprócz wąskiej przepaski biodrowej. Ma to oznaczać, że są jak niemowlęta i zarazem jak zwłoki. Mistrzowie dla odmiany są ubrani. Niemłodego już czerwonego koguta ze związanymi łapami, przeznaczonego do złożenia w ofierze przez ucięcie głowy pod koniec obrzędu, kładzie się po prawej, męskiej stronie gorącej *ikela*. Krew i pióra wrzuca się do gorącej *ikela* w ostatnim geście rytuału, jako przeciwieństwo otrzymania białej kury przez pacjentkę na początku rytuału. Uważa się, że biała młoda kura oznacza *ku-koleka*, „szczęście albo siłę”, i *ku-tooka*, „biał, czystość lub zapowiedź dobrego początku”. A czerwony kogut oznacza, jak widzieliśmy, *chisaku* albo tajemnicze nieszczęście, „cierpienie” kobiety. Według pewnego informatora biała kura oznacza też *lusemu*, zdolność do prokreacji. „Otrzymuje



Zdjęcie 2. *Isoma*: pacjentka trzyma białą kurę przy lewej piersi oznaczającej stronę, z której płynie pokarm

ją kobieta – mówi – bo to ona zachodzi w ciążę i rodzi dzieci. Mężczyzna jest tylko mężczyzną, nie może zająć w ciążę. Ale mężczyzna daje kobiecie moc do rodzenia dzieci, które można zobaczyć, widzialnych dzieci. Czerwony kogut oznacza mężczyznę, być może jest tam jakiś uraza” (to znaczy do niego). „Jeżeli kobieta nawet po odprawieniu obrzędów nadal nie będzie mieć dzieci, uraza pozostanie z nią” (to znaczy nie będzie związana z jej sytuacją małżeńską, ale będzie pochodzić z innych relacji). Wreszcie, ma prawdopodobnie znaczenie, choć nieeksploatowane, to, że czerwony kogut pozostaje związany i nieruchomy podczas obrzędu, podczas gdy biała kura towarzyszy kobiecie, gdy przechodzi ona przez tunel od „życia” do „śmierci” i z powrotem do „życia”. W innych kontekstach rytuału *Ndembu* ruch oznacza życie, a bezruch śmierć: życie koguta zostaje złożone w ofierze.

Proces leczenia

Obrzędy w *makela* odprawia się zgodnie z pewnym wzorcem. Faza pierwsza polega na przejściu od zimnej do gorącej *ikela*, kobieta prowadzi, a mężczyzna podąża za nią. W gorącej *ikela* znachorzy skrapiają ich naparami i jednocześnie nawołują czarownice oraz tych, co rzucili klątwę, by wycofali nieprzychylny wpływ. Następnie małżonkowie, w tej samej kolejności, wracają do zimnej *ikela*, gdzie znów zostają spryskani leczniczym wywarem (patrz zdjęcie 3). Potem przechodzą



Zdjęcie 3. *Isoma*: znachor stojący obok tykwy skrapia pacjentów wywarem leczniczym, a inni mężczyźni stoją po prawej stronie osi tunelu, śpiewając *kupunjila* „kołyszącą” pieśń



Zdjęcie 4. Isoma: mąż przygotowuje się do podążenia za żoną przez tunel



Zdjęcie 5. Isoma: obcięcie głowy kogutowi nad ogniem a jego krew rozpryskana nad „gorącym” otworem

po raz kolejny do gorącej *ikela*. Następuje krótka przerwa, podczas której mąż wraz z eskortą opuszcza *ikela*, by przynieść kawałek tkaniny do starcia wywaru z twarzy pacjentów i otarcia piór kury. Wraca do zimnej *ikela* i po ponownym skropieniu lekami następuje dłuższa przerwa, podczas której mąż i uczestnicy otrzymują piwo i wypijają je. Pacjentce nie wolno go pić. Po piwie w zimnej *ikela* zaczyna się znowu skrapianie wywarami. Tym razem mąż pierwszy podaje do gorącej *ikela* (patrz zdjęcie 4). Wracają do zimnej *ikela* w tej samej kolejności. Po kolejnym skrapianiu robi się drugą przerwę na piwo. Potem następuje znowu sekwencja zimne – gorące – zimne, z tym że teraz prowadzi żona, i wreszcie podobna sekwencja, na końcu której obcina się głowę czerwonemu kogutowi, a jego krew wlewa do gorącej *ikela* (patrz zdjęcie 5). Potem para zostaje znów skropiona różnymi typami leków, a następnie polana zimną wodą (patrz zdjęcie 6). W trakcie całej ceremonii parę spryskuje się dwadzieścia razy, trzynastą razę w zimnej *ikela*, a siedem – w gorącej; stosunek wynosi prawie dwa do jednego.

Podczas spryskiwania mężczy mistrzowie po prawej stronie i kobiety uczestniczące w obrzędzie po lewej stronie śpiewają pieśni z wielkich rytuałów znaczących krytyczne momenty życia i z rytuałów inicjacyjnych Ndembu: z *mukanda*, obrzezania chłopców; *mung'ong'i*, rytuałów pogrzebowych; *kayong'u*, inicjacji do wólbniarstwa; *nkula*, tradycyjnych kultów kobiecych i *wuyang'a*, inicjacji do kultów myśliwskich. Od czasu do czasu śpiewają pieśń *isoma* „mwanami yaya punjila”, której towarzyszy kołyszący taniec *kupunjila* reprezentujący styl tańca *mweng'i ikishi*, a poza tym naśladują skurcze porodowe.

Struktura klasyfikacyjna: triady

Mamy już wystarczająco dużo materiału, by podjąć próbę analizy struktury tych rytuałów. Po pierwsze, występują tu trzy triady. Triada niewidzialna – czarownica, cień i *mweng'i* – której opozycją jest triada widzialna – doktor, pacjentka i jej mąż. W pierwszej triadzie czarownica jest mediatorem pomiędzy zmarłymi a żywymi w połączeniu wrogim i śmiertelnie niebezpiecznym, w drugiej doktor jest mediatorem pomiędzy żywymi a zmarłymi w połączeniu ugodowym i życiodajnym. W pierwszej cień jest żeński, a *ikishi* męski, podczas gdy doktor może być dowolnej płci; w drugiej pacjentka jest kobietą i towarzyszy jej małżonek. Znachor mediuje pomiędzy płciami, bo poddaje kuracji kobietę i mężczyznę. Znachor Ndembu ma *de facto* wiele atrybutów, które w kulturze Ndembu uważa się za żeńskie: umie ucierać leki w moździerz, co zwykle robią kobiety; zajmuje się kobietami i rozmawia z nimi na tematy intymne w taki sposób, który byłby niedozwolony dla mężczyzn w ich rolach świeckich. Jedno z określeń na „doktora” *chimbanda*, jak twierdzą sami Ndembu, ma związek z określeniem *mumbanda* oznaczającym „kobietę”.

W obu triadach zachodzą bliskie związki pokrewieństwa pomiędzy dwoma partnerami. W pierwszej cień i czarownica są uważani za powinowatych z linii



Zdjęcie 6. *Isoma* parę polewa się zimną wodą



Zdjęcie 7. *Isoma*: małżonkowie siedzą przykucnięci w nowo zbudowanej chacie odosobnienia, w której będą trzymać także białą kurę do momentu złożenia przez nią pierwszego jajka. Chata stoi tuż za obrzeżem wioski. Znachor trzyma w prawej ręce noż, którym obciął głowę kogutowi.

żeńskiej, w drugiej męża i żonę łączą więzy małżeńskie. Pierwsza para sprawdza nieszczęście na drugą. Trzeci partner, *mweng'i*, przedstawia rodzaj tego nieszczęścia, a inny trzeci partner, doktor – sposób jego usunięcia.

Trzecią triadę reprezentuje stosunek dwa do jednego pomiędzy zimnymi i gorącymi ablucjami, co można uważać z kolei za symbol ostatecznego zwycięstwa życia nad śmiercią. Zawiera się tu dialektyka, która przechodzi od życia przez śmierć do odrodzonego życia. Być może na poziomie „struktury głębokiej” można nawet połączyć ruch pacjentki w tunelu z jej rzeczywistym przemieszczaniem się w trakcie małżeństwa z wioski do wioski, od krewnych w linii żeńskiej do powinowatych męża i z powrotem z powodu śmierci małżonka albo rozwodu z nim.

Struktura klasyfikacji: diady

Inne strukturalne cechy rytuału można uporządkować w kategoriach przecinających się opozycji binarnych. Na pierwszym miejscu znajduje się główna opozycja pomiędzy przestrzenią rytuału a dzikim buszem, która jest z grubsza podobna do zdefiniowanej przez Mircea Eliadego opozycji pomiędzy „kosmosem” a „chaosem”. Inne opozycje można ułożyć w trzy grupy w kolumnach jak następuje:

<i>Południkowa</i>	<i>Równoleżnikowa</i>	<i>Pionowa</i>
nora / nowa jama	ogień po prawej / ogień po lewej	pod / nad powierzchnią
grób / płodność	kobieta / mężczyzna	kandydaci / mistrzowie
życie / śmierć	pacjentka / jej mąż	zwierzęta / ludzie
tajemnicze nieszczenie / leczenie	rośliny uprawne / dzikie	nagi / ubrany
gorące leki / zimne leki	biała kura / czerwony kogut	lecnicze korzenie / liście
ogień / brak ognia		cienie / żyjący
krew / woda		biała kura / czerwony kogut
czerwony kogut / biała kura		

Te grupy par o przeciwnych wartościach znajdują się na różnych płaszczyznach w przestrzeni rytualnej. Pierwszą grupę, *południkową*, przestrzennie porządkuje położenie „*ikela* życia” i „*ikela* śmierci”. Drugą grupę, *równoleżnikową*, przestrzennie ogranicza męski ogień po prawej stronie i żeński ogień po lewej. Trzecią grupę, *pionową*, przestrzennie ograniczają powierzchnia ziemi i podłoże potężnych *makela* i tunelu. Powyższe opozycje zestawili sami Ndembu w interpretacji, w działaniu albo w obu tych sferach działania jednocześnie. Głównymi opozycjami w kategoriach orientacji przestrzennej są: nora wykopana przez zwierzę/otwór wykopany przez człowieka, prawy/lewy, pod/nad. Opozycje te odpowiadają parom wartości: śmierć/życie, żeński/męski, kandydaci/mistrzowie. Ponieważ jednak zespoły owych wartości zachodzą na siebie nawzajem, nie powinno się ich uważać za równoważne.

Podczas *isoma* Ndembu w niewerbalnym języku symboli rytualnych nie mówią wcale, że śmierć i żeńskość oraz życie i męskość są równoważne. Nie mówią też, że kandydaci pełnią żeńską rolę w stosunku do mistrzów ceremonii (choć ich rola jest zdecydowanie bierna). Równoważników należy szukać *wewnątrz* każdej grupy (lub kolumny), a nie *pomiędzy* nimi. W ten sposób zastawione wejście do nory zwierzęcej jest podobne do wypełnionych grobów ludzkich, do śmierci blokującej życie; do tajemniczego nieszczenia, którego rezultatem jest śmierć dzieci; do „*zaru*”, który jest eufemizmem czarów i urazy, które „*parzą*”; do czerwonego koguta, którego kolor oznacza „*krew czarów*” (*mashi awulaji*) w *isoma* (czary Ndembu mają związek z nekrologią [kanibalizmem rytualnym] i w rytuałach odprawianych przeciwko czarom kolor czerwony oznacza krew eksponowaną podczas takich ceremonii [patrz Turner, 2006, s. 70]), i do „*krwi*”

jako ogólnego symbolu agresji, niebezpieczeństwa, a w pewnych kontekstach – nieczystości rytualnej. Nową jamę wykopaną w kierunku źródła rzeki symbolizującego źródło płodności uważa się z kolei za związaną z płodnością, życiem, procesami leczniczymi, zimnem albo chłodem (chłód jest synonimem wolności od ataków czarnej magii czy cieni, a tym samym synonimem „*zdrowia*” – *wukolu*), z brakiem „*ognia*” (w tym kontekście symbolu niszczącej i niebezpiecznej mocy magii), z białą kurą, która w tym rytuale przedstawia, a nawet uosabia płodność pacjentki i przez swój kolor oznacza (jak pokazałem też w innych miejscach – np. 2006, s. 69–70) tak pożądane wartości, jak „*dobro, zdrowie, siłę, czystość, szczęście, płodność, pożywienie itp.*”, a na koniec z wodą, która ma w dużej mierze takie samo znaczenie jak „*biel*”, choć wyrażone raczej w kategoriach procesów niż stanów.

Owe pozytywne i negatywne jakości są ponadseksualne i błędem byłoby zrównywanie ich zbyt wąsko z różnicami płciowymi. Te ostatnie są mocniej związane z opozycjami prawy/lewy. Nie można jednak powiedzieć, że pacjentka, jej biała kura i płody rolne dostarczone przez kobiety mają konotacje niepomyślności przypisywane grobom, śmierci i symbolice żaru z pierwszej grupy. Wspominam o tym, ponieważ inni autorzy, jak Herz, Needham, Rigby i Beidelman, odnośnie do innych kultur, wykazują skłonność do wylizania jako elementów tej samej grupy takich par jak prawy/lewy, żeński/męski, niepomyślny/pomyślny, nieczysty/czysty itp., przedstawiając w ten sposób związek pomiędzy żeńskością a niepomyślnością jako częsty – a nawet niemal ogólnoludzki – element w systemie klasyfikacji. Także dychotomii pod/nad nie powinno się w kulturze Ndembu korelować z podziałem płci. Grupa określeń zebrana pod tym tytułem znów nie ma związku z płcią, ponieważ na przykład do grupy pacjentów w dole i znachorów na górze zaliczają się przedstawiciele obu płci.

Sytuacja i klasyfikacja

W innych typach kontekstów rytualnych stosuje się inne klasyfikacje. W męskich obrzędach obrzezania kobiety i żeńskie atrybuty mogą uchodzić za niepomyślne i nieczyste, ale ta sytuacja odwraca się w obrzędach inicjacyjnych dziewcząt. Ndembu jak w istocie każda inna kultura potrzebują typologii kulturowo rozpoznawanych i stereotypowych sytuacji, w których używane symbole są zaklasyfikowane zgodnie ze strukturą celu określonej sytuacji. Nie istnieje taka hierarchia klasyfikacji, którą można by uznać za obejmującą wszystkie typy sytuacji. Są raczej różne płaszczyzny klasyfikacji, które przecinają się nawzajem i na których konstytutywne pary (albo triady) łączą się tylko przejściowo: np. w pewnej sytuacji rozróżnienie czerwony/biały może być równoznaczne z rozróżnieniem męski/żeński, ale w innej z żeński/męski, a w jeszcze innej z opozycją mięso/mąka bez konotacji płciowych.

Płaszczyzny klasyfikacji

Pojedyncze symbole mogą reprezentować punkty styeczne pomiędzy oddzielnymi płaszczyznami klasyfikacji. Zauważamy, że opozycja czerwony kogut/biała kura w *isoma* pojawia się we wszystkich trzech kolumnach. Na płaszczyźnie życia/śmierć biała kura oznacza życie i płodność i jest przeciwieństwem czerwonego koguta, który oznacza śmierć i czarownictwo; na płaszczyźnie prawy/lewy kogut jest męski, a kura żeńska; na płaszczyźnie nad/pod kogut jest nad, ponieważ jest używany jako „lek” (*yitumbu*) wylewany z góry na dół, biała kura jest pod, ponieważ jest związana ściśle, jak dziecko z matką, z pacjentką poddaną kuracji. Prowadzi mnie to do problemu „polisemii” albo wielogłosowości wielu symboli, do faktu, że mają one jednocześnie wiele znaczeń. Powód tego można odnaleźć w ich „węzłowych” funkcjach w odniesieniu do przecinania się grup klasyfikacji. Opozycja binarna czerwony kogut/biała kura jest znacząca w co najmniej trzech grupach klasyfikacyjnych w *isoma*. Jeżeli przyrzeć się każdemu z tych symboli osobno, w izolacji jeden od drugiego i od innych symboli w grupie (w kategoriach egzegezy tubylczej, albo kontekstu symbolicznego), to wieloznaczność okaże się najbardziej uderzającą z ich cech. Jeżeli natomiast patrzeć na nie całościowo w kategoriach klasyfikacji strukturujących semantykę całego rytuału, w którym występują, wtedy każdy sens im nadany wystąpi jako egzemplifikacja jakiejś jednej zasady. Wpisany w opozycję binarną na każdej płaszczyźnie, każdy symbol staje się jednoznaczny.

Poznanie i byt w symbolice rytualnej

Zakończę ten rozdział, odnosząc jego wnioski do stanowiska Lévi-Straussa w *Myśli nieoswojonej*. Lévi-Strauss słusznie podkreśla, że *la pensée sauvage* zawiera takie właściwości, jak homologie, opozycje, korelacje i transformacje charakterystyczne także dla myślenia rozwiniętego. Jednak w wypadku Ndembu używane przez nich symbole wskazują na to, że te właściwości tkwią jakby w faterale ukształtowanym przez ich doświadczenie życiowe. Opozycja nie występuje sama w sobie, ale pojawia się jako konfrontacja zmysłowo postrzeganych obiektów, takich jak kura czy kogut różnego wieku i koloru, w różnych przestrzennych relacjach i doświadczających różnego losu. Choć Lévi-Strauss poświęca wiele uwagi roli rytuału i symbolom mitycznym jako źródłom uczucia albo pożądania, nie rozwija jednak tej drogi myślowej tak dogłębnie jak podczas rozważania symboli jako czynników poznania (pisałem o tym dokładniej w innym miejscu – na przykład 2001, s. 26–27, 51–53). Symbole i związki między nimi występujące w *isoma* są nie tylko zespołem poznawczych klasyfikacji porządkujących kosmos Ndembu. Są także – i być może jest to ich bardziej istotna funkcja – zespołem oddziałujących na wyobraźnię mechanizmów wzbudzania, ukierunkowywania i oswajania

potężnych emocji, takich jak nienawiść, strach, miłość i żaloba. One także mają cele i aspekt „dążeniowy”. Mówiąc krótko, nie tylko „umysł” Ndembu, ale cała osoba każdego z nich jest egzystencjalnie wpleciona w sprawy życia i śmierci, których dotyczy *isoma*.

Wreszcie, *isoma* nie jest „groteskowa” w tym sensie, iżby jej symbolika była osobliwa czy dziwaczna. Każdy element symboliczny wiąże się z pewnym empirycznym elementem doświadczenia, jak to wyraźnie uwidoczniają tubylcze interpretacje leków roślinnych. Z punktu widzenia dwudziestowiecznej nauki dziwne może się wydać przeświadczenie Ndembu, że wnosząc pewne przedmioty w krąg poświęconej przestrzeni, wnoszą razem z nimi ich moce i cnoty, jakie wydają się one empirycznie posiadać, i że manipulowanie nimi w przepisany sposób spowoduje, iż owe moce na wzór wiązek laserowych zniszczą złą siłę. Jeżeli jednak weźmiemy pod uwagę ograniczoną wiedzę Ndembu na temat przyczyn przyrodniczych przekazywaną w ich kulturze, to czyż można wątpić, że w sprzyjających okolicznościach użycie owych leków przyniesie znaczny pożytek psychologiczny? Symboliczny wyraz troski grupy o los nieszczęśliwej jednostki połączony z mobilizacją całej baterii „dobrych” rzeczy w imię jej korzyści i związanie losu jednostki z symbolami kosmicznych procesów życia i śmierci – czy wszystko to razem faktycznie łączy się w coś dla nas po prostu „niezrozumiałego”?

2. Paradoksy związane z bliźniactwem w rytuałach Ndembu

Bliźniactwo w systemie pokrewieństwa i w życiu: przykłady afrykańskie

W pierwszym rozdziale analizowałem rytuał Ndembu odprawiany w celu zapobieżenia skutkom niedoborów i mankamentów: na przykład czasowej niezdolności kobiety do rodzenia i wychowywania zdrowych dzieci. Teraz chciałbym rozważyć obrzęd Ndembu, którego *raison d'être* stanowi innego rodzaju zaburzenie równowagi. Rytuał noszący nazwę *wubwang'u* odprawia się w celu wzmocnienia kobiety, która spodziewa się bliźniąt (*ampamba*) albo już je urodziła. Problemem nie jest tu brak, lecz nadmiar, nie niedomaganie, lecz nadzwyczajna produktywność. Urodzenie bliźniąt stanowi dla Ndembu zjawisko, które my nazwalibyśmy paradoksem – to znaczy wydarzenie, które przeczy przyjętym z góry założeniom na temat zdarzeń mieszczących się w granicach rozsądku i możliwości. W naturalnym przypadku bliźniactwa zawiera się, zdaniem Ndembu, kilka absurdów. Po pierwsze, jak już zauważyliśmy wcześniej, płodności (*lusemu*) nadaje się dużą wartość kulturową, jednak w wypadku bliźniąt mamy do czynienia z nadmiarem płodności, co powoduje fizjologiczne problemy i ubóstwo materialne. W społeczeństwie bez bydła i bez wyobrażenia, że owce czy kozy można by doić, a mleko przeznaczyć dla ludzi do konsumpcji, wyżywienie bliźniąt stanowi dla matki poważny problem. Ich przeżycie często zależy od przypadku i sprowadza się do tego, czy znajdzie się kobieta, która niedawno straciła dziecko i ciągle jeszcze ma odpowiednią ilość pokarmu, a do tego wyrazi chęć wykarmienia jednego z bliźniąt. A nawet jeśli bliźnięta przeżyją do czasu odstawienia ich od piersi, utrzymanie ich bez niczyjej pomocy będzie dla rodziców nader trudne. Z tego powodu bliźnięta często przedstawia się symbolicznie w rytuałach jako obciążenie całej społeczności.

Ilustruje to ceremonialny taniec, podczas którego matka bliźniąt, owinięta tylko przepaską z kory z przewieszonym na przedzie kawałkiem skóry czy materiału, z płaskim, okrągłym przetakiem (*hwalu*) w dłoni odwiedza wszystkie wioski w okolicy. W tańcu podnosi co chwila przednią przepaskę i ukazując wszystkim źródło

świeta swojej nadmiernej płodności, krąży z koszem pomiędzy widzami i prosi o datki w postaci jedzenia, ubrania, pieniędzy. Taniec ów odsłania kilka motywów charakterystycznych dla *wubwang'u*. Jeden z nich to zawieszenie zasad skromności, zwykle rygorystycznie przestrzeganych przez kobiety Ndembu. Innym jest rytualna moc bezbronności i słabości; motyw ten rozważymy w rozdziale 3. Tutaj podkreślę tylko, że bliźniactwo uchodzi za błogosławieństwo i jednocześnie za nieszczęście wymagające zaangażowania szerszej społeczności dla dobra rytualnego podmiotu.

Wubwang'u wszakże odsłania także inny paradoks porządku społecznego. Profesor Schapera (i inni badacze) zwrócił uwagę na fakt, że wszędzie tam, gdzie pokrewieństwo ma duże znaczenie strukturalne i wyznacza ramy społecznych stosunków i statusu społecznego, narodziny bliźniąt są źródłem ambarasu klasyfikacyjnego. W Afryce i w innych częściach świata uważa się powszechnie, że dzieci urodzone podczas jednego porodu są w tajemny sposób ze sobą tożsame. Tymczasem przy obowiązujących regułach związanych z systemami pokrewieństwa jest tylko jedno miejsce w strukturze rodziny albo szerszej grupy krewniczej, które mogą one zająć. Przyjmuje się regułę klasyfikacyjną, że istoty ludzkie rodzą za każdym razem tylko po jednym dziecku, i tworzy się dla niego tylko jedno miejsce w różnych grupach określonych przez pokrewieństwo, a dziecko zajmuje to miejsce w chwili przyjścia na świat. Innym ważnym czynnikiem jest kolejność pojawiania się rodzeństwa. Starsze dzieci mają pewną przewagę prawną nad młodszymi i mogą niekiedy zająć urząd polityczny przed nimi. Bliźniactwo zaś rodzi paradoks, że coś fizycznie dwoistego jest strukturalnie pojedyncze i że coś mistycznie jednego jest empirycznie podwójne.

Afrykańskie społeczności rozwiązują ten dylemat na wiele sposobów. Jednym z rozwiązań wytworzonej przez bliźniactwo strukturalnej sprzeczności jest uśmiercenie bliźniąt. Tę praktykę stosują Buszmeni, o których Baumann pisze: „L'infanticide est fréquent par suite des conditions économiques difficiles, mais le meurtre des jumeaux ou de l'un d'entre eux est dû à la croyance qu'ils portent malheur” [„Dzieciobójstwo często powodują trudne warunki ekonomiczne, ale do zabijania bliźniąt lub jednego z nich skłania przekonanie, że przynoszą one nieszczęście”] (Baumann i Westermann, 1962, s. 100–101). Paradoks zostaje rozwiązany przez zabicie jednego albo obydwu bliźniąt, które, jak się uważa, przynoszą (tajemne) nieszczęście. Inne społeczności nie pozbawiają bliźniąt życia, ale usuwają je z ram systemu pokrewieństwa, do którego dzieci należą z racji urodzenia, nadając im specjalny status nierzadko połączony z atrybutami sakralnymi. Zgodnie z relacją Rattraya (1923), jeżeli bliźnięta Aszanti „są tej samej płci, należą jakby prawnie do wodza i stają się w przypadku dziewczynek jego potencjalnymi żonami, a w przypadku chłopców zostają paziąmi na dworze królewskim, nosząc w orszaku królewskim ogony słoniu [*elephant tail switchers*]. Tuż po urodzeniu bliźnięta pokazuje się królowi, przynosząc je do «pałacu» w mosiężnej misie. Przy różnych okazjach państwowych bliźnięta są ubierane jednakowo na białą» (s. 99).

Biel u Aszanti jest symbolem *inter alia* boskości oraz „duchowych” i zapładniających płynów – wody, nasienia i śliny. Stoń wiąże się z nadmierną płodnością, jak to widać w rytuałach inicjacyjnych dziewcząt, w czasie których nowicjuszką „dotyka trzech pieczonych kawałków ucha słonia, gdy kieruje się do niej następujące słowa: «Niech słonica da ci swoje łono, byś mogła urodzić dziesięcioro dzieci»” (s. 73). Wodzowie Aszanti mają wiele atrybutów „boskich królów” i wierzy się, że znajdują się ponad podziałami i rozłamami grupowymi w swoich królestwach, których pomyślność i płodność jest mistycznie utożsamiana z ich własną. Przepisane im bliźnięta wnoszą się także ponad strukturę świecką i oznaczają świętość i płodność wodza. Natomiast bliźnięta urodzone w rodzinie królewskiej są uśmiercane, gdyż takie wydarzenie jest uważane za „nienawistne” Złotemu Tronowi stanowiącemu najwyższą oznakę i wyraz władzy królewskiej Aszanti (s. 66). Dzieje się tak prawdopodobnie dlatego, że bliźnięta wprowadziłyby sprzeczność w strukturę królewskiego matrylineażu, rodząc problemy następstwa tronu, sukcesji, dziedziczenia i porządku starszeństwa.

Według Evans-Pritcharda (1956), Nuerowie z Sudanu utrzymują, że bliźnięta stanowią jedną osobę i są ptakami: „Ich pojedyncza osobowość społeczna stoi powyżej ich fizycznej dwoistości – oczywiście dla zmysłów, a wyrażanej używaniem liczby mnogiej w zwracaniu się do bliźniąt i traktowaniu ich we wszystkich aspektach zwykłego życia społecznego jako dwóch różnych osób. Jedność bliźniąt podkreśla się i wyraża symbolicznie tylko w pewnych sytuacjach rytualnych, szczególnie w ceremoniach związanych z małżeństwem i śmiercią, gdy osobowość podlega pewnym zmianom” (s. 128–129). W tym społeczeństwie bliźniąt nie usuwa się ze struktury społecznej, niemniej jednak nabierają one symbolicznej i rytualnej wartości. Są symbolicznie utożsamiane z ptakami nie tylko z powodu podobieństwa między „jednoczesnym wylęganiem się z wielu jajek i niejako podwójnego rodzenia się ptaków” (s. 130), ale i dlatego, że Nuerowie klasyfikują bliźnięta podobnie jak ptaki jako „ludzi z góry” i „dzieci boże”. „Ptaki są dziećmi bożymi z racji przebywania w powietrzu, a bliźnięta należą do powietrza z racji bycia dziećmi bożymi, ze względu na sposób ich poczęcia i narodzin” (s. 131). Nuerowie rozwiązują paradoks bliźniąt przez odniesienie pojedynczej osobowości bliźniąt do sakralnego porządku, a ich fizycznej dwoistości do porządku świeckiego. Każdy aspekt działa na odrębnym poziomie kulturowym, a koncepcja bliźniactwa pośredniczy między owymi poziomami.

W wielu społeczeństwach bliźnięta pełnią tę funkcję pośredniczenia między zwierzęcością a boskością. Są jednocześnie czymś więcej niż ludźmi i czymś mniej niż ludźmi. Niemal w każdym społeczeństwie plemiennym trudno wpasować je w idealny model struktury społecznej, ale jeden z paradoksów bliźniactwa polega na tym, że zjawisko to czasami wiąże się z rytuałami, które ukazują fundamentalne zasady owej struktury. Bliźniactwo nabiera kontrastowego charakteru analogicznego do relacji pomiędzy tłem a kształtem w psychologii postaci. W kulturze ludzkiej niewątpliwie często zdarza się, że sprzeczności strukturalne, asymetrie

i anomalie pokrywa warstwa mitu, rytuału i symbolu podkreślająca aksjomatyczną wartość kluczowych zasad strukturalnych w odniesieniu do sytuacji, w których działają one najslabiej.

Wśród wielu ludów Bantu, włączając w to Ndembu, bliźniąt się nie uśmierca ani nie przyznaje im się permanentnego specjalnego statusu jak u Aszanti. W chwili ich narodzin, małżeństwa i śmierci odprawia się wszakże specjalne rytuały, a poza tym prawie zawsze mają skrycie święty charakter, który uwidacznia się podczas wszystkich rytuałów odnoszących się do narodzin bliźniąt. Ponadto rodzice bliźniąt i część ich rodzeństwa, szczególnie urodzonego bezpośrednio po nich, trafiają w strefę cienia tej świętości. Na przykład Monica Wilson pisze (1957):

Narodziny bliźniąt to wydarzenie przepelniające Njakjusa zgrozą. Ich rodzice i one same są *abipasya*, budzący strach, uchodzą za bardzo niebezpiecznych dla krewnych i najbliższych sąsiadów, a także dla bydła, zagrażając im przy najmniejszym kontakcie biegunką, wymiotami lub puchliną nóg. Z tego powodu rodzice bliźniąt zostają odizolowani i odprawia się skomplikowany rytuał, w którym bierze udział szeroki krąg krewnych i sąsiadów, a także było całej rodziny. Noworodki pozostają oczywiście z matką, ale podkreśla się niebezpieczeństwo pochodzące raczej od rodziców niż od bliźniąt. Słowo *ilipasa* powszechnie oznacza „bliźnięta”, „narodziny bliźniąt”, ale w dokładniejszym tłumaczeniu oznacza „nienaturalny, nienormalny poród”, jako że jest używane na określenie dziecka, które rodzi się stopami do przodu (*unsolola*), a także każdego wielokrotnego porodu; niezależnie od rodzaju *ilipasa* odprawia się ten sam rytuał (s. 152).

Celem rytuałów Njakjusa jest pozbawienie bliźniąt i ich rodziców niebezpiecznej zaraźliwości ich stanu. Rodziców poddaje się kuracji lekami i rytuałem, by od tej pory zdarzały im się już tylko pojedyncze porody, a także by nie zarazili sąsiadów tą tajemniczą chorobą. Wśród Njakjusa i innych społeczności Bantu, takich jak Suku z Konga, których rytuały związane z bliźniactwem opisał van Gennep (2006) i Soga z Ugandy (Roscoe, 1924, s. 123), rytuały związane z bliźniactwem angażują całą lokalną społeczność. Van Gennep zwraca uwagę na fakt, że w czasie rytuałów powtórnego włączenia do społeczności u Suku, które następuje po długim okresie „liminalnym”, gdy bliźnięta przebywały przez sześć lat w izolacji i bez kontaktu z życiem publicznym, następuje „rytualne przekraczanie terytorium należącego do społeczności jako całości i powszechne dzielenie się żywnością” przez mieszkańców wioski (s. 47). Wspominałem już, że Ndembu uważają bliźnięta za obciążenie dla całej społeczności. Można to uznać za kolejny przypadek powszechnie występującej tendencji społecznej, by zjawisko wykraczające poza normę uczynić przedmiotem zainteresowania najszerzej pojętej grupy albo też by owo wyjątkowe zjawisko unicestwić. W pierwszym wypadku anomalia może zostać uświęcona, uznana za świętość. I tak, we wschodniej Europie głupców uznawano za chodzące świątynie, naczynia świętości, która odebrała im naturalny rozum. Pożywienie i odzienie należało im się od każdego. Tu anomalia, „kamień odrzucony przez budowniczych”, zostaje usunięta ze strukturalnego porządku społeczności i reprezentuje prostą

jedność samego społeczeństwa pojmowanego jako jednorodna całość, a nie system zróżnicowanych pozycji społecznych. Także wśród Ndembu cała biologia bliźniactwa ulega uświęceniu i staje się sprawą każdego członka społeczeństwa, a nie tylko najbliższych krewnych matki. Przypadłość matki polegająca na „przedobrzaniu” staje się problemem całej społeczności. Jest także okazją dla całej społeczności do celebracji i wychwalania kluczowych wartości i zasad organizacyjnych, na których się opiera. Paradoks polegający na tym, że to, co dobre (w teorii), jest złe (w praktyce), staje się mobilizującym punktem rytuału, który podkreśla całościową jedność grupy, przewyższając zawarte w niej sprzeczności.

Powtórzmy: społeczność, której organizacja opiera się na stosunkach pokrewieństwa, może podejść do bliźniactwa na dwa sposoby. Jak ów mały chłopiec, który pierwszy raz zobaczył żyrafę, może powiedzieć: „nie wierzę” i wykluczyć społeczne istnienie owego biologicznego faktu albo może próbować jakoś się do niego ustosunkować. Jeżeli wybór padnie na drugie rozwiązanie, to owo ustosunkowanie się powinno być możliwie spójne z pozostałymi obszarami kultury. W pewnych sytuacjach można skupić się na dwoistości bliźniąt, a w innych na ich jedności. Albo można snuć refleksję na temat procesów przyrodniczych i społecznych, których przebieg powoduje, że dwa odrębne, a nawet opozycyjne elementy łączą się, tworząc coś nowego i unikalnego. Można prześledzić procesy, na mocy których dwoistość staje się jednością. Albo można prześledzić przeciwieństwo tego procesu, na mocy którego jedność się rozdwaja, proces rozwidlenia. Albo idąc jeszcze dalej, można uznać liczbę Dwa za przedstawicielkę wszystkich form wielkości jako przeciwieństwa jedności. Dwa przedstawia Wiele jako przeciwieństwo Jednego, jako pochodzące od niego albo jako ponownie z nim złączone.

Ponadto, koncentrując się na Dwa i pomijając na chwilę Jeden, można uznać je za obejmujące parę podobieństw, boskiej pary jak Kastor i Polluks, albo parę przeciwieństw jak męski i żeński albo życie i śmierć jak w rytuale *isoma*. Ndembu zdecydowali się na podkreślenie w symbolicznym języku rytuału bliźniąt aspektu opozycji i dopełniania. Choć bliźnięta w naturze są często tej samej płci, a bliźnięta jednojajowe są zawsze tej samej płci, Ndembu podkreślają w *wubwang'u* równy, ale przeciwstawny aspekt dwoistości. Zgodnie z tym poglądem, kiedy eksponują proces jednoczenia czynników diady, przedstawiają go jako proces zbieżności przeciwieństw, a nie jako dublowanie podobieństw. Ilustracją tego procesu jest symbolika seksualna. Mam jednak nadzieję wykazać, że kryje się za nim znacznie więcej niż stosunek seksualny. Język seksualności obrazuje zwykłe procesy, w trakcie których siły społeczne mniej więcej równo co do mocy, ale przeciwstawne co do jakości ukazywane są w harmonijnym współdziałaniu. W rozdziale tym zajmę się głównie społecznymi odnośnikami symboli, które reprezentują także pewne aspekty seksualności. Ważną cechą symboli religijnych jest stapianie się mnogości odnośników socjokulturowych z mnogością odnośników organicznych (włączając te o charakterze seksualnym) w jedno widoczne przedstawienie, któremu wierzący nadają nadzwyczajną moc i które wnosi do komunikacji między ludźmi nową ja-

kość. Uznając któryś z tych odnośników, kulturowy lub organiczny, za „podstawowy” lub „pierwotny”, drugi zaś za sprowadzalny do niego, przeoczmy jakościową różnicę ustanawianą pomiędzy nimi przez wzorzec ich wzajemnej zależności.

Fabula rytuału bliźniąt u Ndembu

Zjednoczenie pary przeciwieństw, na ogół wyrażane symbolami różnicy męski-żeński, przeciwstawienia i połączenia, stanowi rytualną „fabułę” albo akcję *wubwang'u*. Proponuję wybranie dwóch ważnych epizodów tego rytuału i zbadanie ich kolejno z odniesieniem do ich symboliki. Jak większość kultów u Ndembu, których celem jest odwrócenie złej fortuny, stowarzyszenie związane z *wubwang'u* składa się z osób, które same były pacjentami i przeszły rytualną kurację charakterystyczną dla *wubwang'u*. Duchem zsyłającym ową dolegliwość jest, jak się uważa, duch jakiegoś zmarłego członka stowarzyszenia. Doświadczeni mistrzowie ceremonii, znachorzy, zbierają roślinne leki dla pacjentki, zdbią się w specjalny sposób, a następnie obmywają ją miksturami z rozrartych liści, dając jej także do wypicia przygotowane leki zmieszane z wodą. Blisko wejścia do jej chaty buduje się dla niej sanktuarium, a członkowie stowarzyszenia odprawiają szereg związanych z tym czynności. Mężczyźni na równi z kobietami mogą odgrywać rolę znachorów, ponieważ mężczyźni, którzy sami mieli brata bliźniaka, byli synami lub ojcami bliźniąt lub których matki, żony lub siostry leczono za pomocą *wubwang'u*, mają prawo do nauczania się sporządzania leków i opanowania technik tego obrzędu. Zgodnie z moimi materiałami duch wywołujący nieszczęście jest zwykle płci żeńskiej, a na ogół uchodzi za babkę pacjentki.

Wubwang'u można odprawiać dla kobiety, która właśnie urodziła bliźnięta lub się ich spodziewa. Oczekuje się, że kobieta, której matka, babka, albo obydwie urodziły bliźnięta, albo która sama pochodzi z pary bliźniąt, także urodzi bliźniaki. Jeżeli taka kobieta doświadcza jakiejś nieprawidłowości podczas ciąży, można odprawić dla niej *wubwang'u* bez konsultacji z wróżbitą. Również kobieta niezwiązana z bliźniactwem w żaden z powyższych sposobów, ale doświadczająca zaburzeń systemu rozrodczego, może stać się pacjentką *wubwang'u*. Zdarza się to często, ponieważ wróżbita, którego radzą się krewni niedomagającej kobiety, może po konsultacji zasięgniętej u swoich obiektów symbolicznych zdecydować, że schwytał ją duch „w formie *wubwang'u*”. Wszystkie rytuały Ndembu związane z kobiecym systemem rozrodczym mają dwa aspekty, ogólny i bardzo specyficzny, zajmujący się konkretną, zdefiniowaną kulturowo nieprawidłowością [zdrowotną], ale są również zdolne do leczenia innych dolegliwości. *Nkula* służy głównie do leczenia problemów związanych z menstruacją, ale rytuał ten odprawia się także przy okazji poronienia, oziębłości i bezpłodności, a *isoma* – z powodu poronienia i martwych urodzin, ale obrzęd ten może także działać na nieprawidłowości menstruacyjne. Podobnie *wubwang'u*, jako typowy rytuał leczący, uchodzi za

dobroczynny dla kobiet cierpiących na wiele nieprawidłowości systemu reprodukcyjnego. Jednak jego symbolika koncentruje się głównie wokół porodu mnogiego, tak jak *nkula* wokół krwotoku miesięczkowego, a *isoma* wokół poronienia.

Dwa fragmenty rytuału (drugi sam dzieli się jeszcze na dwie części), na które chciałbym tu zwrócić uwagę, to: 1) Rytuały Źródła Rzeki i 2) Budowanie Sanktuarium Bliźniąt wraz z Owocną Walką Ptci. W pierwszym małżeńska jedność ptci przedstawiana jest jako tajemnica, w drugim obie ptci przedstawia się jako odrębne i przeciwstawne.

Właściwości symboli rytualnych

Każdy z tych epizodów jest brzemienno symbolicznie¹. Symbole wykazują właściwości kondensacji, jednoczenia odrębnych odnośników, a zarazem polaryzując znaczenia. Pojedynczy symbol reprezentuje wiele rzeczy jednocześnie. Jest wieloznaczny, nie zaś jednoznaczny. Nie wszystkie odnośniki są tego samego rzędu logicznego, niektóre zostają zaczerpnięte z wielu dziedzin doświadczenia społecznego i sfery sądów etycznych. Należy też dodać, że odnośniki symboliczne mają tendencję do grupowania się wokół przeciwstawnych biegunów semantycznych. Na jednym są związane z faktami społecznymi i moralnymi, na drugim – z faktami fizjologicznymi. W ten sposób drzewo *mudyi* (*Diplorrhyncus condylocarpon*), główny symbol ceremonii dojrzewania dziewcząt, oznacza jednocześnie matryjnię i pokarm z piersi, podczas gdy drzewo *mukula* (*Pterocarpus angolensis*) – krew obrzezania i wspólnotę moralną dojrzałych członków plemienia. Symbole jednoczą porządek organiczny z socjomoralnym, głosząc ich ostateczną religijną jedność ponad ich konfliktami i konfliktami wewnątrz nich. Silne popędy i emocje związane z ludzką fizjologią, szczególnie z fizjologią rozmnażania, zostają w procesie rytualnym odarte z ich antyspolecznej jakości i związane ze składnikami porządku normatywnego, ładując go energią zapożyczoną witalności i czyniąc w ten sposób Durkheimowski „przymus” godnym pożądaniam. Symbole są rezultatami, a zarazem inicjatorami tego procesu i zawierają w sobie jego właściwości.

Rytuały Źródła Rzeki: zbieranie leków

Rytuały Źródła Rzeki w *wubwang'u* mogą służyć za przykład wielu z owych właściwości. Stanowią część sekwencji działań rytualnych składających się na pierwszą fazę rytuału bliźniactwa. Podobnie jak w *isoma* i w innych rytuałach leczenia

¹ Patrz Turner, 2006, o rozważaniach na temat tego, z jakiego, moim zdaniem, rodzaju danych można wywodzić główne semantyczne składniki i właściwości symboli religijnych: nie powtarzam tu tej dyskusji.

schorzeń i niepowodzeń u Ndembu, całą procedurę rozpoczyna zbieranie leków (*ku-hukula yitumbu* – dosłownie: „porwać albo ukraść leki” – albo *ku-lang'ula yitumbu*) Mistrzowie ceremonii *wubwang'u*, którzy wykonują tę czynność, zabierają ze sobą w busz pewną liczbę produktów żywnościowych w przetaku (*walu*) należącym do najbardziej doświadczonego seniora. W skład produktów wchodzi bulwy manioku, fasola, orzeszki ziemne, grudka soli, ziarna kukurydzy, kawałki mięsa ze zwierząt domowych i dzikiej świni i inne jadalne rzeczy. Zabierają także białe piwo z kukurydzy lub prosa, ponieważ kolor sprawia, że jest ono wyjątkowo odpowiednim napojem dla cieni, które „symbolicznie” są istotami białymi (*a-looka*). Zabierają także białą glinę w tykwie kształtu fallusa (patrz zdjęcie 8)



Zdjęcie 8. Ceremonia bliźniąt: mistrzyni niesie rytualny przetak, a na nim tykwę z białym piwem i tykwę w kształcie fallusa wypełnioną białą gliną. Otrzymuje właśnie leczniczą gałąź

oraz sproszkowaną czerwoną gliną w muszli wodnego mięczaka (*nikalakala*) (patrz zdjęcie 17). Zgodnie z twierdzeniami informatorów „pozywienie zabiera się, by wzmocnić ciała kobiet i dzieci”, podczas gdy biała glina „uczyni dzieci silnymi, czystymi i zapewni im powodzenie”. Kilku informatorów utrzymywało, że czerwona glina oznacza „nieszczęście (*ku-yindama*), słabość (*kubula kukoleka*) i brak powodzenia (*ku-halwa*)”. Jak jednak jeszcze zobaczymy [s. 97], ta sama czerwona glina z Rytuałów Źródła Rzeki przedstawia „krew matki”. Jest to kolejny przykład na to, że symbole mają zróżnicowane znaczenie w różnych kontekstach. Opozycja binarna biały/czerwony na różnych etapach *wubwang'u* przedstawia siłę/słabość, powodzenie/niepowodzenie, zdrowie/chorobę, czystość serca/zawieść powodującą czary, nasienie matczyną krew, a także męskość/żeńskość.

Na czele grupy mistrzów stoi najbardziej doświadczony mężczyzna lub najbardziej doświadczona kobieta. Towarzyszą im ich dzieci. W istocie *wubwang'u* jest jedynym rytuałem Ndembu, w którym dzieciom nakazuje się uczestnictwo w zbieraniu „leków” (*yitumbu*), aby użyć tradycyjnego, ale nie całkiem odpowiedniego terminu dla tych substancji roślinnych. Każde dziecko niesie pokrytą liśćmi gałąź zerwaną z napotykanymi „leczniczymi” drzew czy krzewów. Podczas zbierania leków śpiewa się nieprzyzwoite piosenki, „by dodać pacjentce” siłę, a główny znachor dzwoni podwójnym myśliwskim dzwonkiem (*mpwambu*). Ma to „otworzyć uszy nienarodzonych dzieci, aby wiedziały, że są bliźniętami”. Celem śpiewów i dźwięku dzwonka jest także „obudzenie cieni” (*kutonisha akishi*), ponieważ każdy doktor ma stróża w postaci cienia, który był w przeszłości członkiem stowarzyszenia *wubwang'u*. Poza tym ich zadaniem jest „przebudzenie” leczniczych drzew, z których będą przygotowywane wywary i mikstury do *wubwang'u*. Bez owych stymulujących dźwięków drzewa pozostałyby zwykłymi drzewami. Dźwięki wraz z towarzyszącymi im rytuałami uświęcającymi sprawiają, że drzewa te stają się magicznie skutecznymi mocami pokrewnymi „mocom” ziół w ludowym ziołolecznictwie kultury zachodniej.

W tekście na temat zbierania leków, który przytaczam w całości na stronie 111–113, pojawia się fragment: „[musi nastąpić] odnowa [albo powstanie] i rozsypanie poprzednich [tradycyjnych] słów i ścinanie [leków]”. Owe „słowa” to pieśni i modlitwy *wubwang'u*, które magicznie oddziałują na ścinanie leczniczych roślin. Przykład modlitwy pojawia się podczas poświęcenia najważniejszego w rytuale leku symbolicznego, którym jest drzewo *kata wubwang'u*. Najpierw najstarszy mistrz tańczy wokół niego w kole, ponieważ „pragnie zadowolić cień”. Jest to bowiem wielkie drzewo cienia *wubwang'u* – tzn. „wielkie” w sensie statusu rytualnego, ponieważ wszystkie drzewa, jakie w mojej obecności traktowano w ten sposób, były raczej wiotkie i młode. Potem wykopuje dołek nad jego korzeniem i wkłada tam produkty, jednocześnie odmawiając modlitwę:

Eyi mutu wami kanang'a wading'i naWubwang'u,
Ty, o moja zmarła [krewniaczko], która miałaś *wubwang'u*,
neyi muntu wunamwidyikili dehi muWubwang'u,

jeżeli przyszedł dziś do kogoś w *wubwang'u*,
iluku dalelu mukwashi chachiwahi
to tego dnia musisz jej pomóc,
ashakami chachiwahi nawanyana.
by wszystko było dobrze z nią i dziećmi.

Napój z piwa wlewa się następnie do dołka, polewając produkty, by „cienie mogły tam przyjść jeść i pić”. Potem znachor napelnia usta wodą lub piwem i sproszkowaną białą gliną (*mpemba* albo *mpeza*) i na znak błogostawieństwa spryskuje tym płynem rozbiegających się roześmianych widzów. Następnie pacjentka staje twarzą na wschód, dotykając drzewa, z którego tymczasem odcina się paski kory i wrzuca je do przetaka (patrz zdjęcie 9 i 10). Odcina się także ulistnioną gałąź



Zdjęcie 9. Ceremonia bliźniąt: pacjentka stoi twarzą w kierunku wschodnim (kierunku odrodzenia), dotykając drzewa leczniczego. Znachor rytualnym toporem odcina kawałki kory do przetaka



Zdjęcie 10. Ceremonia bliźniąt: zdjęcie ilustruje rytualne utożsamienie bliźniąt – w tym wypadku pici przeciwnej. Mężczyzna w białym ubraniu jest bliźniaczym bratem pacjentki odwróconej plecami do pnąca *molu waWubwang'u*, z którego ścinane są lecznicze liście. Musi on stać koło niej przy każdym leczniczym ścinaniu

i oddaje ją jednej z mistrzyń. Jak stwierdził jeden ze znachorów, „kobieta ustawia się twarzą na wschód, bo wszystko pochodzi ze wschodu (*kabeta kamusela*), gdzie wschodzi słońce; kiedy ktoś umrze, układa się go twarzą na wschód, co oznacza, że będzie mógł się na nowo narodzić, ale osobą bezpłodną (*nsama*) albo czarownicę (*muloji*) chowa się z twarzą na zachód, by umarła na zawsze”. Wschód jest, jak można podsumować, kierunkiem pomyślnym i życiodajnym.

Drzewo *kata wubwang'u*, podobnie jak w *isoma*, znane jest jako „starsze”, albo jako „miejsce powitania”, jest symbolem wieloznacznym (tj. mającym wiele określeń). Taki symbol traktuje się jako krytyczny punkt przejścia od świeckich do sakralnych form zachowania. W *wubwang'u* istnieje wyraźne rozgraniczenie między leczniczymi roślinami zbieranymi w suchym buszu (*yitumbu ya mwisang'a*) a zbie-

ranymi w lesie nad brzegiem rzeki (*yitumbu yetu*). Busz powszechnie kojarzy się z polowaniem, z męskością, witalnością i jurnością, podczas gdy zarośla nad brzegiem rzeki wiąże się z kobiecością. Kobiety uprawiają ogrody w żyznej aluwialnej glebie nadrzecznej i moczą bulwy manioku w pobliskich zatoczkach. W *wubwang'u* istnieje odrębne „starsze” drzewo dla rejonu rzeki i dla buszu. *Kata wubwang'u* jest „starszym” dla buszu. Owoc tego drzewa dzieli się na dwie symetryczne półki, które Ndembu porównują wyraźnie z bliźniętami (*ampamba* albo *ampasa*). Następnie odwiedza się kilka innych drzew w suchym buszu, by zebrać z nich skrawki kory i pokryte liśćmi gałęzie. Poniższa lista zawiera nazwy ich gatunków, wraz z tubylczym objaśnieniem, dlaczego się ich używa.

Gatunek		Objaśnienia Ndembu
Nazwa Ndembu	Nazwa botaniczna	
<i>kata wubwang'u</i>	?	„bliźnięta podwójnego owocu”
<i>museng'u</i>	<i>Ochna pulchra</i>	„jeden kwiat rodzi wiele małych owoców – bliźnięta są jak jedna osoba”
<i>mung'indu</i>	<i>Swartzia madagascariensis</i>	„rodzi owoce i dlatego przyniesie matce wiele dzieci”
<i>mucha</i>	<i>Parinari mobola</i>	tak jak 3
<i>mufung'u</i>	? <i>Arisophyllea boehmii</i>	tak jak 3
<i>kapepi</i>	<i>Hymenocardia acida</i>	tak jak 3 – „ma płaskie jak liście owoce, które są kwaśne (<i>batuka</i>), używane jako przyprawa”
<i>musoli</i>	<i>Vangueriopsis lanciflora</i>	„od <i>ku-solola</i> , «uczynić widocznym» – uczynić kobietę bezpłodną zdolną do rodzenia dzieci”
<i>mukula</i>	<i>Pterocarpus angolensis</i>	„jego czerwona guma nazywa się «krew» – daje kobiecie wystarczającą ilość krwi w czasie porodu”
<i>mudumbila</i>	?	„rodzi owoce, daje kobiecie płodność”
<i>muhotuhotu</i>	<i>Canthium venosum</i>	„od <i>ku-hotomoka</i> , «nagle upaść», tak problem kobiety musi zsunąć się z jej ciała”
<i>mudeng'ula</i>	?	„rodzi owoce” (patrz 3)
<i>mwang'alala</i>	<i>Paropsia brazzeana</i>	„od <i>ku-mwang'a</i> , «rozprościć», oznacza rozproszenie choroby”

Do tego zestawu botanicznych leków dodaje się fragment gniazda szerszeni. Może dlatego, że ma tak wiele młodych” – zastanawiał się jeden z informatorów.

Na tym kończy się lista leków z buszu. Następnie dodaje się do nich pewną liczbę leków z nadrzecznego lasu (galeriowego). Drzewem pełniącym funkcję „starszego” jest tam roślina płożąca zwana *molu waWubwang'u*, pnące *wubwang'u*. Ndembu mówią: „*Molu waWubwang'u* rozrasta się w wiele gałęzi i rozplecia, zajmując sporo miejsca. W ten sam sposób kobieta powinna mieć tyle dzieci, ile

pnące ma gałązek". Ma ono dwojakie zastosowanie w *wubwang'u*: po pierwsze, pnące zostaje splecione pomiędzy leczniczymi gałęziami niesionymi przez dzieci, które ustawia się na sztorc w pobliżu chaty pacjentki w niewielkie, podwójne ogrodzenie o kształcie litery „m”, służące za przybytek dla będącego przyczyną kłopotów cienia. Po drugie, pnące układa się na ramionach pacjentki i wokół jej piersi. Takie zastosowanie przywodzi na myśl jego rolę leku wybielającego mleko kobiety, gdy staje się żółtawe lub czerwonawe. Mleko o niepożądanym kolorze nazywa się *nshidi* („grzech”). Nienormalny, żółty albo czerwony kolor mleka, jak się uważa, ma związek z czarami. Czarownicą może być sama matka, albo rzucił na nią czar ktoś inny. Lek *molu* przywraca mleku jego właściwy kolor (patrz także Turner, 2006, s. 347). Białe przedmioty, zgodnie z przekonaniem Ndembu, oznaczają takie cnoty i wartości, jak dobro, czystość, zdrowie, szczęście, płodność, otwartość, wspólnotę i inne dobroczynne cechy. W ten sposób, *molu*, dominujący symbol brzegu rzeki, oznacza macierzyństwo, laktację, kobiece piersi i płodność. Podobnie jak *mudyi*, *molu* reprezentuje odżywcze aspekty macierzyństwa.

Następnie zbiera się inne leki z nadrzecznego lasu. Oto ich lista w kolejności ich zbierania:

Gatunek		Objaśnienia Ndembu
Nazwa Ndembu	Nazwa botaniczna	
<i>molu</i> <i>waWubwang'u</i>	może gatunek z <i>Convolvulaciae</i>	„rozrasta się na wiele gałęzi i zajmuje sporo miejsca; pełni się – w ten sposób kobieta powinna mieć tyle dzieci, ile to pnące ma gałęzi”
<i>musojisoji</i>	?	„ma wiele owoców, uczyni kobietę płodną”
<i>muhotuhotu</i>	<i>Canthium venosum</i>	patrz leki z buszu powyżej
<i>mudyi</i>	<i>Diplorrhynchus condylocarpon</i>	„ponieważ jest używany w <i>nkang'a</i> , rytuałach inicjacyjnych dziewcząt, sprawi, by kobieta była dojrzała i płodna”
<i>katuna</i>	(<i>Uvariastrom hexalobodies</i>) <i>Harungana madagascariensis</i>	„ <i>katuna</i> ma czerwony sok, ponieważ dziecko rodzi się we krwi, to i matka będzie miała dużo krwi”
<i>mutung'ulu</i>	?	„ma wiele rozchodzących się korzeni – kobieta powinna mieć wiele dzieci; <i>ku-tung'ula</i> oznacza «obmawiać kogoś» – może uraza (<i>chitela</i>) stąd się bierze”

Komentarz

Większość tych gatunków reprezentuje pożądaną kobietą płodność. Niektóre wiążą się z pojęciem krwi matczynej. Jeden z informatorów powierzył nam informację, że nienarodzone dziecko w łonie matki „żywi się poprzez krew matki”.

zdradzając tym samym pewną wiedzę na temat fizjologii rozmnażania. Interesujący jest natomiast związek takich leków, jak *muhotuhotu* i *mutung'ulu* z kłopotami, obmową i urazami. Jak czerwona nitka są one wplecione w ideologiczną strukturę *wubwang'u* i są rzeczywiście związane z symboliką czerwieni. Dzieci, które towarzyszą rodzicom-znachorom w wyprawie do buszu, malują sobie twarze czerwona sproszkowaną gliną przyniesioną przez jednego z seniorów (patrz zdjęcie 11). Te, które same są bliźniakami, malują sobie czerwone kółko wokół lewego oka, a białą gliną – białe kółko wokół prawego oka. Poświęca się je – jak poinformował mnie jeden z informatorów – „cieniom bliźniąt lub matek bliźniaków”. Według innego, czerwone kółko „oznacza krew”, a białe „siłę” i „pomyślność”. Ale inny powiedział wyraźnie, że czerwone kółko jest znakiem „urazy” (*chitela*)², a ponieważ znajduje się wokół lewego, „żeńskiego” oka, to „być może uraza pochodzi z tej strony”. Zapytany, co przez to rozumie, kontynuował, że być może istniał konflikt pomiędzy pacjentką a jej babką, kiedy ta ostatnia, teraz złośliwy cień *wubwang'u*, jeszcze żyła. Z drugiej strony, uważał, kłótnie w matrylinearnej grupie krewniaczej (*akwamama*, „ci po stronie matki”) mogły zirytować cień, a ten postanowił ukarać jedną z jej członkiń. W każdym razie, powiedział, urazy zdarzają się znacznie częściej w matrylinearnej części grupy (*ivumu*, czyli „lono”) niż w grupie krewnych od strony ojca, ci bowiem mają wobec siebie więcej dobrej woli. Była to świadoma próba powiązania ze sobą w całkowicie spójny sposób opozycji binarnych męski/żeński, patrylinearny/matrylinearny, dobra wola/uraza, biały/czerwony.

W tej interpretacji zawiera się *implicite* także paradoks bliźniactwa. Bliźnięta są szczęściem i rozsądną płodnością – i w tym sensie wiążą się z idealnym związkiem, który powinien łączyć patrylateralnych krewnych – a jednocześnie nieszczęściem i nadmierną płodnością. Ndembu uważają bliźnięta różnej płci za pomyślniejszy znak niż bliźniaki tej samej płci – pogląd szeroko podzielany w społecznościach afrykańskich – być może dlatego, że bliźniaki tej samej płci zajmują identyczne miejsce w strukturze krewniaczej i politycznej.

Oprócz symboliki owoców drzewa *kata wubwang'u* i symboliki wielości w jednostce związanej z *museng'u*, same leki nie mają wyraźnego związku z bliźniactwem. Raczej wspólnie reprezentują nadmierną, żywiołową płodność. Ostre rozróżnienie pomiędzy lekami z buszu a lekami z lasu galeriowego, rozróżnienie wiązane przez informatorów z różnicą pomiędzy kobiecością a męskością wiąże się z głównym dualistycznym tematem *wubwang'u*.

² Turner używa tu słowa *grudge*, przekładając termin Ndembu *chitela*. Wcześniej określał tak kategorię *chisaku* (nieszczęście, śmierć, pech itd.) obszernie wyjaśnioną na s. 19 oryginału, wzmiankowaną też na s. 28, 31, 32. Polskie słowo „uraza”, tym różni się od ang. *grudge*, że trudno nim objąć następujące w tym miejscu rozszerzenie rejestru znaczeniowego, które obejmuje zarówno neutralny, zły los, jak też wyrzut, urazę, pretensję, aż po magiczne złe oko wyrażające się w czarach – jak w *chitela* (przyp. red.).



Zdjęcie 11. Ceremonia bliźniąt: dzieci mają białe i czerwone kółka pomalowane wokół oczu, co rozróżnia ich w kategoriach - bliźniak i nie-bliźniak

Rytuły Źródła Rzeki: strumień i łuk

Drzewo *mudyi* („drzewo mleka”), główny symbol rytuałów inicjacyjnych dziewcząt, pojawia się także w rytuale związanym z bliźniętami. Charakterystyczne jest to, że pojawia się we fragmencie przedstawiającym mistyczną jedność przeciwieństw. Po zebraniu leków do kosza główny mistrz odcina giętką sprężystą gałązkę z drzewa *mudyi* i z drzewa *muhotuhotu*. Zabiera się je w pobliże źródła rzeki (patrz



Zdjęcie 12. Ceremonia bliźniąt: grupa biorąca udział w rytuale przybywa z gałęziami leczniczych drzew do źródła rzeki, gdzie „bierze początek wszelka zdolność do rozmnażania się”

zdjęcie 12), wkopuje w ziemię naprzeciwko siebie po obu jego stronach, a końce nagina i związuje, by utworzyły łuk. Gałązka *muhotuhotu* leży na wierzchu gałązki *mudyi*. Cały łuk nazywa się *mpanza* albo *kuhimpa*, rzeczownik odczasownikowy oznaczający „wymianę”.

Drzewa *muhotuhotu* używa się w różnych kontekstach rytualnych. Jego znaczenie Ndembu wiąże z niektórymi jego właściwościami przyrodniczymi, a także z dwoma czasownikami, od których niektórzy specjaliści od rytuałów wywodzą pewne do niego odnośniki. W Afryce Środkowej zwyczaj sięgania do etymologii jest, jak już wspominałem wcześniej w rozdziale 1, wysoce charakterystyczny dla egzegezy. To, czy etymologiczne objaśnienie nazwy obiektów i działań rytualnych jest prawdziwe, czy fałszywe, nie ma znaczenia. Ndembu korzystają po prostu z procesu wzbogacającego zawartość semantyczną wszystkich języków – z *homonimii* – którą można opisać jako poważnie traktowaną grę słów. Jeżeli dwa podobnie brzmiące słowa różnego pochodzenia mogą użyć sobie nawzajem niektórych znaczeń, powstaje bogactwo semantyczne. Homonimia jest szczególnie użyteczna w wypadku rytuału, kiedy, jak już powiedziałem, niewielka liczba symboli musi reprezentować całą mnogość zjawisk.

Ndembu wywodzą niekiedy słowo *muhotuhotu* od czasownika *ku-hotumu-na*, który oznacza „nagle upaść”. Mówi się, że pod koniec pory suchej liście tego drzewa spadają nagle i niemal jednocześnie, zostawiając zniecacka nagie gałęzie. W ten sam sposób, jeżeli *muhotuhotu* zostanie użyty jako lek, choroby, nieszczęścia i skutki czarów „odpadną” od leczonego nim pacjenta. Ilekroć Ndembu

używają leczniczej miotłki do obsypywania ciała pacjenta sproszkowanymi liśćmi, *muhotuhotu* stanowi zawsze jeden z trzech jej składników. Miotłki tego typu używa się przede wszystkim przy odprawianiu rytuałów wymierzonych przeciwko czarom.

Od rdzenia -*hotu*- pochodzi jeszcze inny wyraz, który także wpływa na znaczenie słowa *muhotuhotu*. Jest to czasownik *ku-hotomoka*, którego znaczenie oddane mi w takim opisowym sformułowaniu: „drzewo, które rośnie na innym drzewie, spada nagle, kiedy powieje wiatr; to spadanie nazywa się *ku-hotomoka*. Czasami oznacza drzewo, które rośnie na cieple innego drzewa. Choroba leży w cieple innego człowieka, a lekarz chciałby, by się z niego ześliznęła”.

W specyficznej sytuacji *wubwang'u* uważa się jednak, że *muhotuhotu* oznacza „mężczyznę” (*iyala*), podczas gdy różdżka *mudyi* – „kobietę” (*mumbanda*). Wszyscy pytani przeze mnie mistrzowie zgadzają się, że tak jest, wskazując, że *muhotuhotu* umieszcza się powyżej *mudyi*. Twierdzą ponadto, że związanie różdżek oznacza ich zjednoczenie płciowe (*kudisunda*). Czasami zamiast *muhotuhotu* używa się różdżki z *kabalabala* (gatunek *Pseudolachnostylis*). Rozwidłonej gałęzi tego drzewa używa się często jako sanktuarium w kulię myśliwych. Ma ono twarde, odporne na termyty drewno, a w rytuale obrzezania chłopców jest porównywane z fallusem w stanie erekcji. Tutaj używa się go w celu wywołania męskiej potencji. Powiązanie z męskością jest tu raczej oczywiste.

Kolejna grupa odnośników wiąże się z *kształtem* łuku rozpiętego nad strumieniem. Jego nazwa *mpanza* oznacza „krocze” albo rozwidlenie ludzkiego ciała. Zgodnie z twierdzeniem jednego z informatorów: „*Mpanza* jest miejscem spojenia nóg. Jest miejscem, w którym znajdują się narządy rozrodcze u kobiety i u mężczyzny”. Taki sam symbol pojawia się w rytuałach inicjacyjnych dziewcząt, kiedy mały łuk (*kawuta*) z drzewa *mudyi* umieszcza się na wierzchołku chaty odosobnienia nowicjuszeki – w miejscu, gdzie belkę z drzewa *mudyi* przywiązuje się do pąka z czerwonego drzewa *mukula*. Łuk ozdobiony białymi paciorkami symbolizującymi dzieci oznacza pożądaną przez nowicjuszkę płodność. Także punkt złączenia belek jest nazywany *mpanza*. Owo rozwidlenie, podstawowe dla biologicznej i społecznej ciągłości, pojawia się znowu w dualistycznej symbolice bliźniactwa.

Termin *mpanza* w obrzędzie obrzezania chłopców oznacza tunel z nóg, jaki tworzą starsi uczestnicy i dokonujący obrzezania, przez który muszą przejść młodzi opiekunowie nowicjuszy. Ów tunel jest jednocześnie wejściem w sytuację obrzezania i magicznym sposobem wzmocnienia genitaliów młodszych opiekunów. Symbolika tunelu w tym rytuale przypomina symbolikę występującą w *isoma*.

Motyw *mpanza* pojawia się ponownie w rytuale *wubwang'u*. Podczas obrzędów odprawianych później w sanktuarium wioskowym znachorzy płci męskiej rzucają się między rozstawione nogi towarzyszy (patrz zdjęcie 19, s. 103). Także pacjentkę przesuwają między nogami znachorów. Nazywa się to *kuhanwisha muyeji mwipanza*. Tunel w *isoma*, jak czytelnik może pamiętać, nosił nazwę *Ikela dakuhanuka*, gdzie *kuhanuka* ma ten sam rdzeń, co *kuhanwisha*.

Tu łuk oznacza płodność wynikającą z połączonej męskości i kobiecości. Również samo umiejscowienie *mpanza* w pobliżu źródła rzeki jest znaczące. Takie źródło (*ntu* lub *nsulu*), uważają Ndembu, jest miejscem, w którym „bierze początek wszelka zdolność do rozmnażania się (*lusemu*)”. Specjaliści od rytuału zaliczają wodę do „białych” symboli. Jako taka ma ona gatunkowy sens „dobroci”, „czystości”, „szczęścia” i „mocy” podzielany z innymi symbolami tej samej klasy. (Funkcja tych rytuałów, jak powiedział mi jeden z informatorów, polega na „splukaniu chorób” [*nyisong'u*]. Stopy znachorów myje się, „aby je oczyścić” [*nakuyitookesha*], „ponieważ w *wubwang'u* występuje element nieczystości w spróchnym i agresywnym charakterze tego rytuału.) Woda wszelako ma także inne znaczenia odpowiadające jej szczególnym właściwościom. Jest „chłodna” (*atuta*) albo „słodka” (*atontola*), oznacza także „bycie żywym” (*ku-handa*) jako przeciwieństwo do palącego żaru płomienia, który tak samo jak gorączka oznacza „umieranie” (*ku-fwila*), szczególnie umieranie w rezultacie rzuconych czarów. Woda w formie deszczu i strumieni oznacza „wzrost” lub „pomnożenie” (*ku-senguka*), płodność w ogóle. Symbolika *mpanza* w rytuałach bliźniactwa sugeruje, że ludzka płodność wiąże się z płodnością natury.

Motyw „chłodu” pojawia się także w momencie, kiedy starsza mistrzyni wydobywa garść napływowej czarnej gleby (*malowa*) z dna strumienia bezpośrednio pod łukiem. Ziemia ta, umieszczona w koszyku lekarskim, stanowi potem jeden ze składników wioskowego sanktuarium dla cienia *wubwang'u*. Informatorzy twierdzą, że użycie tu *malowa* jest podobne jak w obrzędach inicjacji dziewcząt. Tam *malowa* oznacza szczęście w małżeństwie (*wuluwi*), termin spokrewniony z *luwi*, „taska” albo „dobroć”. W wielu innych kontekstach mówi się, że gleby używa się, ponieważ jest „chłodna” z powodu kontaktu z wodą. Jako „chłodna” osłabia choroby, które tak jak w rytuale *isoma* uważa się za „gorące”. Informatorzy wiążą ją też z płodnością, ponieważ plody ziemi bujnie w niej rosną.

Po nocy poślubnej, która następuje po rytuale inicjacyjnym dziewcząt, opiekunka dziewcząt (*nkong'u*) dotyka grudką *malowa* pannę młodą i pana młodego, a potem rozsypuje ją na progach wioskowych chat zamieszkałych przez małżeństwa. Ndembu uważają, że oznacza to, iż „para będzie teraz kochać się we właściwy sposób, a opiekunka pragnie połączyć wszystkich małżonków w wiosce taką samą miłością”. Przekonanie, że idealne małżeństwo powinno być spokojne i płodne, kobiety Ndembu wyrażają bardzo wyraźnie. Mówią, że wolą męża o łagodnym temperamencie, ciężko pracującego i cicho mówiącego. Taki mężczyzna „zostanie ojcem dziesięciorga dzieci”, twierdzą. Ten typ idealny dla kobiet, jest dokładnym przeciwieństwem męskiego typu osobowości wychwalanego przez kultury myśliwskie, typu mężczyzny, który, jak głosi rytualna pieśń myśliwska, „śpi z dziesięcioma kobietami dziennie i jest wielkim złodziejem”. Kobietom poleca się, by oddały swe serca owym silnym, kłótliwym i lubieżnym mężczyznom buszu. Owe dwa przeciwstawne ideały koegzystują w społeczeństwie Ndembu, tak samo jak w naszym, co zauważy każdy czytelnik powieści *Przemięto z wiatrem*. Powieść

ta również opiera się na dualistycznym temacie – Północ w opozycji do Południa, kapitalizm w opozycji do właścicieli ziemskich. Ponadto w różnych epizodach rytuału bliźniąt ukazują się nie tylko płodną harmonię, lecz i walkę płci.



Zdjęcie 13. Ceremonia bliźniąt. pacjentka i mistrzowie ustawiają się w rzędzie na kłodzie w potoku, a znachorzy przygotowują się do wdmuchnięcia białej i czerwonej gliny w ucho pacjentki

Łuk *mpanza* reprezentuje płodność, prawomocną *miłość* mężczyzny i kobiety. Pierwiastki męskie i żeńskie „wymieniają” swe cechy, przeciwiegle brzegi strumienia łączy łuk. Woda życia płynie pod nim, a wszędzie panują chłód i zdrowie.

Po ustawieniu *mpanza* pacjentka staje na kłodzie ułożonej w potoku (patrz zdjęcie 13). Znachorki i ich córki ustawiają się w rzędzie na kłodzie w porządku starszeństwa. Senior obrzędu przynosi, porównywaną otwarcie przez informatorów z *fallusem* (*ilomu*), matą tykwę (*ichimpa*) tego samego typu, jakiego używa się w obrzędach inicjacyjnych dziewcząt podczas uczenia ich technik seksualnych, i wymiata z niej sproszkowaną białą glinę (*mpemba*). Wcześniej znachorzy zmieszali z gliną pewne składniki – małe kawałki *mpelu* albo kawałki substancji organicznych czy zwierzęcych używanych jako składniki w magii zarazającej. W *wubwang'u* należą one do kategorii „białych” symboli i obejmują: sproszkowane białe części żuka goliata – używanego także jako amulet w kultach myśliwskich, włosy albinosa (*mwabi*) uważanego za istotę obiecującą pomyślność; białe pióra szarej papugi (*kalong'u*) i białe pióra gołębia (*kapompa*). Wszystkie te elementy wiążą się z myślistwem, męskością i bielą. Biała glina zupełnie wyraźnie nawiązuje do męskiego nasienia (*matekela*), które z kolei uważa się za „krew oczyszczoną przez wodę”. Senior obrzędu staje twarzą do pacjentki, nabiera do ust białej gliny i wydmuchuje ją w twarz i na piersi pacjentki. Następnie stojąca tuż za pacjentką seniorka obrzędu z muszli dużego, wodnego ślimaka *nkalakala* bierze do ust nieco sproszkowanej czerwonej gliny (*mukundu*) i wydmuchuje ją w twarz i na piersi pacjentki.

Akt wydmuchiwania (*ku-pumina* albo *ku-pumbila*) oznacza zarówno orgazm, jak i błogostawieństwo w życiu (*ku-kiswila nkisu*). Dostarcza kolejnego przykładu semantycznej dwubiegunowości symboli rytualnych. Wydmuchiwanie najpierw białej, a potem czerwonej gliny dramatyzuje teorię prokreacji Ndembu. Mój najlepszy informator, Muchona, tak interpretował ten obrzęd: „Biała glina oznacza nasienie, a czerwona – krew ze strony matki. Ojciec najpierw daje krew matce, która trzyma ją w swym ciele i sprawia, że rośnie. Nasienie to owa krew zmieszana i wybielona przez wodę. Pochodzi z mocy ojca. Pozostaje w matce jako nasienie życia” (*kabubu kawumi*). Muchona i inni wyrażali przekonanie, że w muszli ślimaka należy przechowywać białą oraz czerwoną glinę, aby przedstawić zjednoczenie partnerów męskiego i żeńskiego przy poczęciu dziecka. Jednak podczas każdej ceremonii *wubwang'u*, jakiej byłem świadkiem, białą i czerwoną glinę trzymano w osobnych pojemnikach. W interpretacji Muchony interesujące jest podkreślenie przezeń jednoczącego aspektu rytuału.

Budowa sanktuarium bliźniąt w wiosce

W obrzędzie odprawianym potem publicznie w wiosce pacjentki dualizm dominuje nadal, widoczny zarówno w binarnej strukturze sanktuarium bliźniąt, jak i w wyraźnym przeciwstawieniu obu płci w pantomimie, tańcu i pieśni. Znachorzy



Zdjęcie 14. Ceremonia bliźniąt: grupa odprawiająca rytuał wraca z rzeki, niosąc pokryte liśćmi gałęzie jak procesja w Niedzielę Palmową

wracają z rzeki, niosąc pokryte liśćmi gałęzie jak procesja w Niedzielę Palmową – ale złożona głównie z kobiet i dzieci (patrz zdjęcie 14). Lévi-Strauss uznałby prawdopodobnie obecność dzieci w procesie zbierania leków – bardzo nietypową w rytuałach Ndembu – za znak, że dzieci „mediują” pomiędzy mężczyznami a kobietami, ale sami Ndembu patrzą na nie jak na symbole (*yinjikijilu*) bliźniactwa (*wubwang'u*) i płodności (*lusemu*). Pragną także, aby dzieci zostały „wzmocnione”, ponieważ panuje przekonanie, że każdy znajdujący się w kręgu *wubwang'u*, czy to przez urodzenie, czy powiązanie, doznaje osłabienia i potrzebuje mistycznego wzmocnienia sił.

Sanktuarium bliźniąt w wiosce buduje się w odległości mniej więcej pięciu metrów od chaty pacjentki z zebranych w buszu pokrytych liśćmi gałęzi, po jednej z każdego gatunku leczniczego drzewa. Układa się je w formie pętli o śred-

nicy około pół metra. Zbudowana pośrodku przegródka z gałęzi dzieli przestrzeń na dwie komory. Każda z nich zostaje zapełniona zestawem przedmiotów rytualnych. Podczas różnych okazji odprawiania tego obrzędu byłem świadkiem, jak celebrujący wyrażali różne opinie na temat sposobu, w jaki owe komory powinny się traktować, a to z kolei miało wpływ na dobór wkładanych do nich przedmiotów. Jedna szkoła uważała, że tak zwana lewa komora powinna zawierać: 1) podłoże z czarnego rzeczno-mułowego (*malowa*) pobranego spod stóp pacjentki podczas Rytuałów Źródła Rzeki w celu „osłabienia cieni powodujących stan *wubwang'u*”; 2) czarny gliniany garnek (*izawu*) z kropkami naniesionymi białą i czerwoną gliną z tykwy w kształcie fallusa i z muszli rzeczno-mięczaka (patrz zdjęcie 15); 3) garnek z zimną wodą zmieszaną ze skrawkami kory leczniczych drzew (patrz zdjęcie 16 i 17). Komora po prawej stronie powinna natomiast zawierać dla kontrastu małą tykwę zawierającą poświęcone piwo z miodu (*kasolu*), napój dla mężczyzn i myśliwych używany jako święty napój w kultach myśliwskich. Jest ono znacznie mocniejsze niż inne rodzaje piwa Ndembu, a jego „podniecająca” jakość uważa się za odpowiednią do seksualnych żartów charakterystycznych dla tego rytuału. Miód jest także symbolem rozkoszy seksualnej podczas stosunku (por. np. pieśń na s. 105). W tym wariantcie lewa komora uchodzi za żeńską, a prawa za męską. Każda komora nazywa się *chipang'u*, co oznacza „zamknięcie” albo „ogrodzenie” otaczające zwykle poświęconą przestrzeń, taką jak miejsce zamieszkania albo chata szamańska wodza. Pacjentkę spryskuje się lekami z naczyń, podczas gdy mistrzowie ceremonii obojga płci wspólnie piją piwo. W tej formie rytuału głównym dualizmem jest podział na płci.

W innym wszakże wariantcie – opisanym na s. 111 – lewa komora jest mniejsza niż prawa. Tu opozycja zachodzi pomiędzy płodnością a bezpłodnością. Komora z prawej strony *chipang'u* przedstawia płodność oraz dobroczynne i płodne cienie; komora po lewej stronie należy do bezpłodnych osób (*nsama*), złowrogich i bezpłodnych cieni (*ayikodjikodji*). Duży gliniany garnek, ozdobiony kropkami z białej i czerwonej gliny jak w pierwszej wersji rytuału, staje w większej komorze. Nazywany „babką” (*nkaka yamumbanda*), reprezentuje będący przyczyną nieszczęścia cień, który sam był kiedyś matką bliźniąt. Druga komora jest bardzo interesująca dla rozważań antropologicznych. W narracji na temat rytuałów pojawia się zagadkowe sformułowanie (patrz poniżej s. 110): *nyisoka yachifwitu chansama*, które oznacza dosłownie „pędy z wiązki liści osoby bezpłodnej”. Określenie *nsama* jest homonimem, w istocie złowrogą grą słów. Może oznaczać wiązkę liści albo trawy. Kiedy myśliwy zbiera miód, wspina się na drzewo do ula (*mwoma*) i wciąga za sobą na sznurze wiązkę trawy lub liści. Przerzuca sznur przez gałąź, podpala wiązkę *nsama* i podciąga ją tuż pod ul. Wydzielający się dym zmusza pszczoły do opuszczenia ula. Poczerniałe szczątki tej wiązki także nazywają się *nsama*. *Nsama* oznacza też „osobę bezpłodną lub niepłodną” być może w sensie, w jakim mówimy o „wypalonym” człowieku. W rytuałach Ndembu czerń jest często, choć nie zawsze kolorem bezpłodności.



Zdjęcie 15. Ceremonia bliźniąt: budowa sanktuarium bliźniąt. Garnek leczniczy zdobi się białymi i czerwonymi odciskami palców. W przetaku znajduje się miękka bulwa manioku, która jest „pożywieniem” wzmiankowanym na s. 83

W *wubwang'u*, kiedy mistrzowie wracają z buszu, niosąc pokryte liśćmi gałęzie, senior obrzędu zabiera im liście i robi z nich wiązkę zwaną *nsama yaway-ikodjikodji abulanga kusema anyana*. „wiązka złośliwych cieni, które nie zdołały urodzić dzieci”, w skrócie *nsama*. Potem tenże *chimbuki* (znachor) bierze tykwę (*chikashi* albo *lupanda*) wypełnioną piwem z kukurydzy lub indyjskiego prosa i wylewa z niej piwo na *nsama* jako libację, mówiąc: „O, wy bezdzietne cienie, oto jest wasze piwo. Nie możecie pić piwa, które jest już nalane do tego dużego garnka” (w prawej komorze). „Tamto jest dla cieni, które urodziły dzieci”. Potem wkłada nieco czarnego rzeczno mułu do *chipang'u*, a na wierzchu kładzie wiązkę *nsama*. Uważa się, że czarna glina *malowa* „ostabia cienie powodujące chorobę”.



Zdjęcie 16. Ceremonia bliźniąt. ręce znachorów wspólnie wlewają wodę do garnka leczniczego, każdy dodaje w ten sposób swą „moc”

Inna różnica pomiędzy dwiema formami „grodzenia” *chipang'u* polega na tym, że w formie podkreślającej dualizm seksualny do lewej komory wkłada się obok naczynia strzałę grotem w dół (patrz zdjęcie 18). Strzała oznacza męża pacjentki. Strzały z takim znaczeniem pojawiają się w kilku rytuałach Ndembu, a wiano dłacone przez męża nazywa się *nsewu*, „strzała”. W obrzędach podkreślających dychotomię płodności i bezpłodności strzała nie występuje. Jak się wydaje, postawiono tam znak równości pomiędzy bezpłodnością a bliźniactwem, ponieważ bliźnięta często umierają; nadmiar jest tym samym co niedostatek. W obu przypadkach jednak pnącze *molu waWubwang'u* przeplata się w poprzek ustawionych pionowo liściastych gałęzi tworzących ściany sanktuarium.



Zdjęcie 17. Ceremonia bliźniąt: sanktuarium bliźniąt jest gotowe. Jest to wyraźnie dwoiście sanktuarium z dwiema komorami otoczonymi pnączem *molu waWubwang'u*. W lewej komorze znajduje się czarny garnek leczniczy, pod którym widać czarny muł. W prawej stoi tykwa z poświęconym piwem z miodu, pokryta odciskami z białej i czerwonej gliny

Pacjentka siada na macie przed sanktuarium, a na jej plecach układa się pnącze *molu waWubwang'u*, aby zapewnić jej płodność, a zwłaszcza obfity zapas pokarmu (patrz zdjęcie 19). Następnie skrapia się ją lekiem, podczas gdy część ceremonii, którą nazywam rytuałami owocnej rywalizacji płci, toczy się wesolo na placu tanecznym utworzonym między sanktuarium a chatą pacjentki. Uważa się działanie leczniczych liści za właściwe, gdy przylegają do jej ciała. Są to *yiji-kijilu* albo „symbole” przejawu cieni w *wubwang'u*. Czynią cień w tej bliźniaczej formie „widocznym” dla wszystkich, choć pod postacią liści.

Owocna rywalizacja płci

Kolejny aspekt *wubwang'u*, na który chciałbym zwrócić uwagę, to żarty na temat seksualne pojawiające się w dwóch fazach rytuału. Mamy tu do czynienia z wyrażaniem paradoksu „bliźniąt” w formie żartu, albo jak mówią Ndembu „kpiarsk

związek”³ (*wusensi*). Konkretnym punktem odniesienia rytuałów są podział ludzkości na mężczyzn i kobiety oraz wzbudzanie pożądania seksualnego przez podkreślanie różnic między nimi w formie zachowania antagonistycznego. Cienie zmarłych, które zgodnie z przekonaniem Ndembu przekazują swoje imiona i cechy osobiste niemowlętom obu płci i w tym sensie w nich się odradzają, ponieważ nie mają płci. Podkreśla się ich gatunkowe człowieczeństwo, lub może ich biseksualność. Żywi wszakże są zróżnicowani według płci, a różnice płci są, jak pisał Gluckman (1955), „wyolbrzymione przez obyczaj” (s. 61). W *wubwang'u* obsesją Ndembu jest zabawna sprzeczność polegająca na tym, że im bardziej płcie podkreślają wzajemne różnice i agresję wobec siebie, tym bardziej pożądamy siebie nawzajem. Śpiewają sprośne piosenki w duchu Rabelais podczas zbierania „leków” w buszu i pod koniec zbiorowego tańca, podczas spryskiwania pacjentki owymi lekami. Niektóre z nich podkreślają konflikt płci, a niektóre to dytyramby na cześć stosunku seksualnego, nierzadko cudzołożnego. Uważa się, że owe pieśni „wzmacniają” (*ku-kolesha*) zarówno leki, jak i pacjentkę. Wierzy się też, że dają uczestnikom moc seksualną i cielesną.

Zanim rozpocznie się śpiewanie sprośnych piosenek, Ndembu skandują specjalną formułę „*kaikaya wo, kakwawu weleli*” („tutaj chodzi o coś innego”); jej zadaniem jest usprawiedliwienie wzmiankowania o rzeczach, które w innej sytuacji należałyby do spraw zwanych przez Ndembu „sekretną rzeczą wstydu lub skromności” (*chuma chakujinda chansonyi*). Tę samą formułę powtarza się też podczas procesów prawnych dotyczących takich spraw, jak cudzołóstwo i naruszenie zasad egzogamii, kiedy w procesie uczestniczą siostry i córki lub synowie (*aku*) pozwywających i pozwanych. Ndembu mają zwyczajowe określenie wyjaśniające pieśni *wubwang'u*. „Owe pieśni nie przynoszą wstydu, ponieważ bezwstydu służy tu kuracji *wubwang'u*” (*kamina kakadi nsonyi mulong'a kaWubwang'u kakuuka nachu nsonyi kwosi*). Mówiąc krótko, *wubwang'u* stanowi okazję do dozwolonego okazywania braku szacunku i zalecanej nieskromności. Nieprzyzwoitość wszakże wyraża się wyłącznie słowem i gestem, w zachowaniu swoboda seksualna się nie pojawia.

Pieśni w obu fazach następują seriami. Najpierw członkowie obu płci deprecjonują narządy płciowe i popęd członków płci przeciwnej, a wychwalają zalety własnej. Kobiety kpiąco zapewniają swoich mężów, że mają tajemnych kochanków, a mężczyźni odpowiadają, że jedyna rzecz, jaką dają im kobiety, to choroby weneryczne, konsekwencją cudzołóstwa. Następnie przedstawiciele obu płci wychwalają w lirycznym języku rozkosze samego stosunku seksualnego. W miarę jak kobiety i mężczyźni starają się przekrzyczeć siebie nawzajem (patrz zdjęcie 20), zaczyna panować coraz weselszy nastrój. Uważa się, że pieśni są miłe silnym i rozweselonym cieniem *wubwang'u*.

³ Ang.: *joking relationship*. Niewykluczone, że Turner czyni tu aluzję do znanego określenia brytyjskiej antropologii pokrewieństwa; *joking bands* to relacje społeczne, w których mogą występować nieprzyzwoite żarty jako probierz ukrytych struktur pokrewieństwa (przyp. red.).



Zdjęcie 18. Ceremonia bliźniąt. strzałę wkłada się do lewej komory sanktuarium. Przelak stoi na garnku leczniczym



Zdjęcie 19. Ceremonia bliźniąt: na plecach pacjentki udrapowano pnącze *molu waWu-owang'u*, aby zapewnić jej płodność i obfity pokarm. Znachor płci męskiej przechodzi pod rozstawionymi nogami innego znachora, co daje moc seksualną (patrz s. 92 i 113)

Naluma mwifundi kumwemweta,
 „Idę uczyć ją, jak się uśmiechać,
Iyayi lelu iyayi kumwemweta.
 Twoją matkę, dziś, twoją matkę, jak się uśmiechać.
Kakweji nalu namweki,
 Księżyc, który zniknął, pojawia się.
Namoni iyala hakumwemweta.
 Widziałem mężczyznę, do którego można się uśmiechać.
Eye iyayi eye!
 Matko!
Twaya sunda kushiya nyisong'a.
 Przyjdź i spółkuj, by zostawić choroby.
Lelu tala mwitaku mwazowa.



Zdjęcie 20. Ceremonia bliźniąt: mężczyźni i kobiety radośnie wykiwiają się nawzajem, by wyrazić słowem owocną rywalizację płci

Patrz dziś na wilgotny srom,
Nyelomu eyeye, nyelomu!
 Matko penis! Matko penis!
Ye yuwamuzang'isha.
 Da ci to wiele przyjemności,
Nashinkaku. Nashinki dehi.
 Nie zamykam. Już zamknąłem.
Wasemang'a yami wayisema,
 Dajesz życie, ja daję życie
Nimbuyi yami.
 Jestem starszym z bliźniąt.
Mwitaku mweneŋi daŋomu kanyanya,
 Wielki srom, mały penis,
Tala mwitaku neyi mwihama dachimbu,
 Patrz, srom jak na brwi twa,

Nalumahu ami ng'ang'a yanyisunda.
 Odchodzę, ja, prawdziwy znachor spółkowania,
Kamushindi ilomu,
 Będę pocierać twojego penisa,
Yowu iyayi, yowu iyayi!
 Matko, o, matko!
Mpang'a yeyi yobolang'a chalala
 Twoja nabrzmiała moszna istotnie pobudza srom,
Mwitaku wakola nilomu dakola,
 Mocny srom i mocny penis,
Komana yowana neyi matahu, wuchi wawutowala sunji yakila.
 Ależ łaskocze jak trawa! Stosunek jest jak słodki miód,
Ilomu yatwahandang'a,
 Penis dodaje mi sił,
Eyi welili neyi wayobolang'a, iwu mutong'a winzeshimu.
 Zrobileś coś, kiedy zabawiałeś się moim sromem, tutaj jest
 kosz, napetnij go”.

Żarty seksualne i żarty między kuzynami przeciwległymi

W tych żartach i wzajemnym „flyting” – by zapożyczyć to określenie od szkockich Chaucerowskich poetów i ich zrytualizowanych słownych utarczek polegających na obrzucaniu się inwektywami – widać doskonałą równowagę pomiędzy płciami. Nic nie wskazuje, by był to jakiś „rytuał buntu” w sensie Gluckmana (1954). Przedstawienie *wubwang'u* ma raczej związek z konfliktem pomiędzy virilokalnością, która łączy ze sobą męskich krewnych, a żeńskich krewnych skazuje na wygnanie z ich rodzinnych wiosek, a matrylinearnością, która zapewnia ostateczną strukturalną nadrzędność dziedziczeniu poprzez kobiety. Te zasady są całkiem dobrze zrównoważone w życiu świeckim, jak to sugerowałem w *Schism and Continuity in an African Society* (1957). Ndembu bezpośrednio łączą żarty podczas *wubwang'u* ze zwyczajowymi żartami kuzynów przeciwległych. Oba rodzaje żartów są nazywane *wusens*⁴ i oba zawierają element seksualnej wymiany zdań.

Znaczenie relacji między kuzynami przeciwległymi (*wusonyi*) w społeczeństwie Ndembu wywodzi się w dużej mierze z opozycji pomiędzy virilokalnością a matrylinearnością. Prawie połowa dzieci zamieszkujących wsie to zwykle dzieci sióstr mężczyzn starszego pokolenia krewnych z linii matki (Turner, 1957, tab. 10, s. 71). Należą one do jednej grupy jako członkowie jednego pokolenia w opozycji do starszego przyległego pokolenia. Kuzyni przeciwlegli są podzieleni także między sobą. Dzieci wioskowych mężczyzn rywalizują ze swoimi kuzynami

⁴ Potwierdza to naszą intuicję wyrażoną na s. 101 dotyczącą „joking bands” między kuzynami przeciwległymi (przyp. red.).

przeciwnymi o życzliwość i względy ojca. Virilokalność w społeczeństwie o matrylinearnym systemie dziedziczenia daje także jednostce dwie wioski, w których ma ona prawo zamieszkać, wioski krewnych ojca i krewnych matki, w których wielu mężczyzn jest rozdanych pomiędzy lojalnością wobec krewnych z strony ojca a lojalnością wobec krewnych ze strony matki. Jednakowoż jako potomek matki i ojca, każdy mężczyzna reprezentuje połączenie obydwu stron.

Rytualna przeciwstawność mężczyzn i kobiet w *wubwang'u* symbolizuje, moim zdaniem, przybliżoną równowagę pomiędzy więzami ze strony męskiej a więzami ze strony żeńskiej w społeczeństwie Ndembu, w którym żadnego z tych związków nie uważa się za aksjomatycznie dominujący. Kuzynostwo przeciwległe jest typem pokrewieństwa, które najpełniej wyraża owocne napięcie pomiędzy tymi zasadami, ponieważ wyraża rezydencjalną jedność kuzynów połączonych więzią matrylinearną i patrylateralną. Kuzyni przeciwlegli płci przeciwnej są zachęceni do małżeństwa, a przed zawarciem związku mogą pozwolić sobie na igraszki miłosne i nieprzyzwoite żarty. Małżeństwo bowiem rodzi czasowe zjednoczenie obu płci, których odmiennosc, traktowana stereotypowo i wyolbrzymiona przez zwyczaj, została powiązana z równorzędnymi i przeciwstawnymi zasadami organizacji społecznej. Stąd porównanie żartów płci przeciwnych podczas *wubwang'u* z żartami kuzynów przeciwległych jest spójne ze spojrzeniem Ndembu na świat. Także *wubwang'u* mimo całej swojej nieprzyzwoitości celebrytuje instytucję małżeństwa – w symbolice luku *mpanza* i w symbolice strzały przedstawiającej męża i umieszczonej w sanktuarium *chipang'u*. Owa strzała oznacza męża pacjentki. W rytuale inicjacyjnym dziewcząt strzała w drzewie *mudyi* oznacza pana młodego, a określenie na główną opłatę małżeńską brzmi *nsewu*, co znaczy „strzała”. Poprzez instytucję małżeństwa popęd prokreacji zostaje oswojony i przystosowany do służby społeczeństwu: to właśnie sugeruje owa symbolika. A małżeństwo pomiędzy kuzynami przeciwległymi, zarówno ze strony matki, jak i ojca, jest preferowaną formą matrymonialną.

Rywalizacja między matrylinearnością a virilokalnością o fillację rezydencjalną

Powtórzę, że społeczeństwem Ndembu rządzą dwie zasady zamieszkania po zawarciu małżeństwa, obie prawie tej samej mocy: matrylinearność i virilokalność – patrylokalność. Jak wykazywałem w *Schism and Continuity* (1957), owe zasady implikują raczej rywalizację niż koadaptację, a to częściowo z powodów środowiskowych. Główną uprawą Ndembu jest maniok rosnący na wielu rodzajach gleby. Ndembu polują także na zwierzęta leśne licznie występujące na ich terytorium. Nie hodują bydła, a mężczyźni nadają wielkie znaczenie polowaniu, które mogą prowadzić na całym terytorium plemienia. Woda jest dostępna wszędzie. Żaden czynnik nie przywiązuje populacji do ograniczonego terytorium. Nie występuje

konieczność ekologiczna, która by przeważała szalę na korzyść jednej z dwóch obowiązujących zasad filiacji. Kiedy afrykańska społeczność zostaje przywiązana do ograniczonego areatu żyznej ziemi albo może korzystać z jednego tylko rodzaju ruchomego naturalnego bogactwa (takiego jak na przykład duży żywy inwentarz), wówczas w wielu dziedzinach aktywności można odnaleźć nadrzędność jednej z zasad organizacji pokrewieństwa, jak patrylinearność albo matrylinearność. Przy takich warunkach naturalnych jak u Ndembu filiacja zamieszkania przez męską linię (mąż i ojciec) swobodnie rywalizuje z matrylinearnością. W składzie mieszkańców danej wioski można zaobserwować dominację jednej zasady, a w innym czasie – dominację drugiej.

Uważam, że ta strukturalna rywalizacja pomiędzy głównymi zasadami filiacji rezydencjalnej jest kluczowym czynnikiem odpowiedzialnym za to, jak 1) Ndembu traktują bliźnięta i 2) jak rozumieją dualność – nie jako parę podobieństw, ale jako parę przeciwieństw. Jedność takiej pary to jedność pełnej napięcia jedni albo *Gestalt*, której napięcie powstaje dzięki istnieniu owych niemożliwych do wykorzenia sił uparcie przeciwstawnych, a której naturę jako jedności tworzą i ograniczają owe siły w niej zawarte. Jeżeli te wzajemnie splecione i niemożliwe do stłumienia siły mieszczą się zarówno w ludzkiej jednostce, jak i w grupie społecznej, to mogą także tworzyć silne wspólnoty, zwłaszcza gdy świadomie rozpoznać i zaakceptować obie zasady lub protagonistów w konflikcie. Są to naturalne, samogenerujące się jedności odmienne od arbitralnych płaskich jedności, które można zewnętrznie powielać. Nie są one także podobne do dialektycznych par przeciwieństw Hegla czy Marksa, w których jedna strona po podporządkowaniu sobie drugiej stwarza warunki do powstania w niej samej nowych przeciwieństw. Biorąc pod uwagę stałość warunków naturalnych Ndembu, obie strony wspólnie należą do tej pełnej napięcia jedności i w swej opozycji określają jej ramy i tworzą jej istotę. Nie zwalczają się nawzajem, w pewnym sensie jedna drugą prowokuje, czego symboliczną formą jest wymiana szyderstw między płciami podczas *wubwang'u*. Tylko zmiana socjoeconomiczna może zmienić taki rodzaj społecznej *Gestalt*.

W *Schism and Continuity* starałem się przeanalizować różne aspekty tego rodzaju jedności, takie jak matrylinearność przeciw virilokalności, ambitna jednostka przeciw szerszym powiązaniom krewnych matrylinearnych, rodzina elementarna przeciw matrylinearnemu rodzeństwu – opozycja, którą można dostrzec także w kategoriach napięcia pomiędzy zasadami patrylialnymi i matrylinearnymi; bezczelność młodych przeciw dominacji starszych; poszukiwanie statusu przeciw odpowiedzialności; czarownictwo – tzn. nieprzyjemne uczucia, urazy i intrygi – przeciw uczuciu przyjaznego szacunku dla innych itp. Wszystkie owe siły i zasady można zawrzeć w jedności Ndembu. Należą one do niej, nadają jej barwy, tworzą ją. Nie można w niej natomiast zawrzeć napięć związanych ze współczesnym stylem życia i koniecznością zarabiania pieniędzy.

Cóż w takim razie się dzieje podczas rytuału *wubwang'u*? Przeciwnie zasady nie zostają tu trwale pogodzone czy zharmonizowane. W jaki sposób byłoby

to możliwe, skoro Ndembu pozostają na poziomie technologii i w specyficznych warunkach naturalnych, jakie opisałem? Zamiast jednak występować przeciwko sobie w ślepych antagonizmach interesu materialnego, „widząc tylko siebie”, zasady te odtwarzają się w transcendentnej, świadomej, rozpoznawalnej jedności społeczeństwa Ndembu, którego zasady stanowią. W ten sposób faktycznie stają się w pewnym sensie na jakiś czas jedynie grą sił⁵ zamiast gorzkiej walki. Rezultaty takiej „gry” szybko się zacieraają, ale z niektórych trudnych związków żądło zostaje czasowo usunięte.

Blizniactwo jako tajemnica i absurd

Epizody rytuału, które opisałem, choć tylko powierzchownie – Rytuały Źródła Rzeki i Podwójne Sanktuarium wraz z Owocną Rywalizacją Płci – dotyczą dwóch aspektów paradoksu bliźniactwa. Pierwszy polega na tym, że pojęcie $2 = 1$ można w gruncie rzeczy uważać za tajemnicę. Istotnie, pierwszy z opisanych epizodów rytualnych Ndembu opisują za pomocą pojęcia, które ma z grubsza taki właśnie sens. Pojęcie to, *mpang'u*, odnosi się do głównego i najbardziej tajemniczego fragmentu rytuału. To samo słowo oznacza „tajne powiedzenie albo hasło” podobne hasłu używanemu przez nowicjuszy i ich opiekunów w chacie budowanej na potrzeby obrzędu obrzezania. Rytuały u źródła strumienia są w takim samym stopniu religijną tajemnicą, jak tajemnicą były obrzędy starożytnych Greków i Rzymian albo współczesnych chrześcijan, ponieważ odnoszą się do ukrytych i niewytłumaczalnych spraw poza zasięgiem ludzkiego rozumu. Drugi aspekt paradoksu polega na poczuciu Ndembu, że $2 = 1$ jest absurdem, wielkim, a nawet beznadziejnym żartem. Choć tyle rytuałów poświęcają sprowadzeniu płodności różnego rodzaju, to jednak matka bliźniąt otrzymała zbyt wiele naraz.

W tajemnicy i absurdzie bliźniactwa interesujące jest to, że w rytuale *wubwang'u* Ndembu zawarli i przedstawili zestaw najistotniejszych dopełniających się opozycji i dychotomicznych par pojęć występujących w ich kulturze. W aspekcie tajemnicy bliźniactwa wszakże wyraźnie pojawia się także trójkąt świętych kolorów – biały – czerwony – czarny (patrz Turner, 2006, s. 69–81). Owe kolory przedstawiają w oczach Ndembu rubryki klasyfikacyjne, w których zostaje zebrana i uporządkowana hierarchia przedmiotów rytualnych, osób, gestów, działań, fragmentów, wydarzeń, idei i wartości. U źródła rzeki biała glina i czerwona glina zostają połączone z chłodnym czarnym mułem rzeki, co jest interpretowane jako połączenie płci w owocnym związku małżeńskim. Ów trójkąt wszakże, jak wynika z innych przypadków jego pojawienia się w bardziej złożonych i podstawowych rytuałach, głównie przedstawiających życiowe kryzysy, ma głębsze znaczenie

⁵ Moja szwagierka, panna Helen Barnard z Uniwersytetu w Wellington w Nowej Zelandii dziękowała mi uwagę na podobieństwo tego poglądu do pojęcia *lila* w hindu.

w swym bogactwie semantycznym niż ten konkretny przejaw. Reprezentuje cały uznawany przez Ndembu w jego harmonii i równowadze kosmiczny i społeczny porządek, przy którym wszystkie empiryczne sprzeczności znajdują tajemnicze rozwiązanie. Zakłócenie spowodowane manifestacją cieni *wubwang'u* zostaje poddane kontroli rytualnej przez przedstawienie typowego porządku uważane nie tylko za zwykłe nagromadzenie znaków poznawczych, lecz także za mające określoną skuteczność.

Wubwang'u jest rytuałem rozwijającym się regularnie w przejściach od żarobliwej konstatacji zakłócenia do wyrażenia porządku kosmicznego i z powrotem do zakłócenia – aby ostatecznie doczekać się rozwiązania w postaci przeniesienia pacjentki do miejsca częściowego odosobnienia od życia świeckiego, dopóki nie minie zagrażające jej niebezpieczeństwo. Owa oscylacja jest w pewnym sensie podobna do procesualnej struktury *isoma*. Główną wszakże różnicą pomiędzy tymi rytuałami stanowi ciągłe podkreślanie w *wubwang'u* opozycji pomiędzy płaciami i społecznymi zasadami filiacji wywiedzionej od rodziców przeciwnej płci. W *isoma* diada płci została podporządkowana antytezie życia/śmierci. W *wubwang'u* opozycja płci jest głównym tematem.

Spojrzenie Ndembu na *wubwang'u*

Obawiam się, że do tej pory nie pozwoliłem samym Ndembu wypowiedzieć się na temat znaczenia *wubwang'u*. Aby przedstawić ich „spojrzenie od wewnątrz” i umożliwić czytelnikowi porównanie ich interpretacji z moją, przetłumaczę komentarze mistrzów *wubwang'u*, które zarejestrowałem podczas rzeczywistego odprawiania rytuałów albo wkrótce potem w nieformalnej rozmowie.

Rozpocznę od zwięzłego ujęcia całej procedury przez doświadczonego znachora:

Neyi nkaka yindi wawwalili ampamba,
Jeżeli jej [tzn. pacjentki] babka urodziła bliźnięta,
neyi nkaka yindi nafwi dehi
i jeżeli jej babka już nie żyje,
chakuyawu nakuhong'a kutiya mukwakuhong'a
kiedy pójdą do wróżbity, to on powie,
nindi nkaka yeyi diyi wudi naWubwang'u
I mówi: twoja babka posiada *wubwang'u*,
diyi wunakukwati nakutwali.
ona cię złapała.
Kulusemu IwaWubwang'u
Ona doprowadziła cię do reprodukcyjnego stanu *wubwang'u*
dichu chochina hikukeng'a walwa
i dlatego pożąda piwa
nakumwimbila ng'oma yaWubwang'u
dla gry bębnow [lub tańca] *wubwang'u*.

Neyi wudinevumu akumujilika hakuvwala chachiwahi.
 Jeżeli masz łono [tzn. jeżeli jesteś w ciąży], ona przeszkodzi ci dobrze urodzić.
Neyi eyi nawwali dehi chachiwahi
 Jeżeli już urodziłaś,
kunyamuna mazu amakulu
 to [musi nastąpić] odnowa i rozsypanie⁶ poprzednich słów
hikuyimwang'a hikuteta acheng'i
 i ścinanie [leków] musi zostać powtórzone [tzn. rytuał trzeba powtórzyć],
nakuwelishamu mwana mukeki.
 aby dziecko mogło być [w nich] wykąpane.
Neyi nawa aha mumbanda nawwali ampamba
 Czasami, kiedy kobieta urodzi bliźnięta,
akuya ninyana mwisang'a
 pójdą z dziećmi w busz
nakumukunjika kunyitundu yakumutwala kumeji
 i stoją razem z nią obok drzew, i przeprowadzają ją przez wodę,
nakusenda nyolu
 i niosą pnącza [pnącza *molu waWubwang'u*],
yakupakala nakukosa mama yawu
 aby utożyć je [nad i pod ramionami] i umyć ich matkę
ninyana hamu hikutwala anyana ku mukala.
 – i dzieci w ten sam sposób – i przekazać dzieci wiosce.
Kushika kuna ku mukala
 Kiedy przybędą do wioski,
hikutung'a chipang'u kunona yitumbu
 budują [małe] ogrodzenie [na sanktuarium] i zbierają leki,
hikusha mu mazawu izawu dimu danyanya dakusha
 i wkładają je do korytka [albo glinianego garnka] – jedno małe korytko [albo gamek]
nyisoka yachifwifu chansama
 na zielone pędy z wiązki liści dla osoby bezpłodnej
hikwinka muchipang'u china chanyanya
 wkładają do małego ogrodzonego miejsca,
hikunona izawu hikwinka mu chipang'u cheneri.
 biorą [inne] leki i wkładają je do większego ogrodzonego miejsca.
Akwawu anading'i nakuhang'ana nanyoli
 Inni tańczą razem z pnączami,
asubolang'a nyoli nakutenteka mu chipang'u.
 ściągają pnącza i wkładają je do ogrodzonego miejsca.
Kushala yemweni imbe-e hakuwelisha anyana hamu
 Tam pozostają sami, śpiewając i myjąc dzieci [lekami],
nakuhitisha munyendu;
 i przepuszczają je między [swoimi] nogami;
chikukwila namelele hikuyihang'a;
 to się dzieje późnym popołudniem, kiedy je gonią;
mwakukama nawufuku kunamani.
 kiedy zasypiają w nocy, jest już po wszystkim.
Mafulu ejima anyana ching'a kuyiwelisha mu mazawu,

⁶ Por. s. 84 (przyp. red.).

Codziennie muszą myć dzieci [w lekach] w korytkach,
hefuku hefuku diku kukula kwawanyana ampamba.
 dzień po dniu, aż bliźnięta urosną.

Komentarz

Ta relacja to rytuał *wubwang'u* w pigułce, ale naturalnie pomija wiele owych fascynujących szczegółów, które dla antropologa stanowią ważne wskazówki pozwalające uzyskać wgląd w sekretne uniwersum kultury. Wynika z niej jasno, że w *wubwang'u* cieniem powodującym niepożądany stan jest zwykle zmarła matka bliźniąt (*nyampasa*). Ona sama była członkiem grupy kultowej, ponieważ, jak to już wcześniej odnotowałem, w rytualnym sposobie myślenia Ndembu tylko zmarły członek owej grupy może dotknąć żyjących takimi dolegliwościami, z jakich grupa ta uzdrawia. Tekst wyraźnie podkreśla, że następuje to w linii matrylineamej. Inni informatorzy podkreślają w swych objaśnieniach, że męski cień, jeżeli był ojcem bliźniąt (*sampasa*) albo sam był bliźniakiem, to także może „przejawić się w *wubwang'u*”. Ja sam jednak nigdy nie zarejestrowałem takiego przypadku. *Wubwang'u* nie jest pojmowany jako niezależny duch, ale jako sposób okazywania przez cień przodka niezadowolenia z żyjących.

Zgodnie z innymi informatorami to „kobieta objaśnia mężczyznom leki i lecznicze techniki *wubwang'u*”. Jednego ze znachorów nauczyła tego siostra, która była *nyampasa*, matką bliźniąt. Dodał potem, że bliźnięta zmarły. Jest to bardzo powszechne, że jedno z nich albo obydwójce umiera, ponieważ, jak mówią Ndembu, matka albo faworyzuje jedno z bliźniąt podczas karmienia, albo stara się dostarczać obydwu takiej samej ilości pokarmu, choć nie wystarcza go nawet dla jednego. Bliźnięta są znane pod specjalnymi nazwami: starsze nazywa się *mbuya*, młodsze *kapa*. Dziecko urodzone po nich nazywa się *chikomba* i jego zadaniem jest gra na rytualnych bębnach podczas odprawiania *wubwang'u*. Często rytuał zostaje odprawiony dla *chikomba* i jego matki, kiedy jest ono jeszcze niemowlęciem, aby „uczynić je silnym”. *Chikomba* może także zostać znachorem *wubwang'u*. Choć mężczyźni uczą się sposobu kuracji od mistrzyń, to oni stają się głównymi znachorami i mistrzami ceremonii. Jednym ze znaków ich statusu jest podwójny dzwonek myśliwski (*mpwambu*), który raz jeszcze reprezentuje dualność bliźniactwa.

Skakanie ze strzałą

Zakończenie rytuałów jeszcze bardziej podkreśla podział na dwie płcie. O zachodzie słońca najstarszy znachor bierze przetak, który leżał na garnku w „żefskiej” komorze, kładzie go na głowie pacjentki, następnie kilka razy podnosi

go i opuszcza. Następnie układa pozostałe przedmioty rytualne na przetaku i trzyma go wysoko w górze. Potem bierze strzałę i umieszcza ją pomiędzy dużym palcem a drugim palcem swej nogi i zaprasza pacjentkę, by chwyciła go w pasie. Następnie para skokami na prawej nodze udaje się do chaty pacjentki. Dwie godziny potem wyprowadza się ją i obmywa tym, co zostało w leczniczym garnku czy korycie.

Zakończę ten opis rytuałów Podwójnego Sanktuarium tekstem, który opisuje w całości epizod skakania ze strzałą:

Imu mumuchidika.

Oto co jest w rytuale.

Neyi chidika chaWubwang'u chinamani dehi namelele

Kiedy rytuał *wubwang'u* kończy się późnym popołudniem,

chimbuki wukunona nsewu

znachor bierze strzałę

wukwinka mumpasakanyi janyinu yakumwendu wachimunswa.

i wkłada ją między palce lewej nogi.

Muyeji wukwinza wukumukwata nakumukwata mumaya.

Pacjentka podchodzi i obejmuje go w pasie.

Chimbuki neyi wukweti mfumwindi

Jeżeli doktor złapie jej męża,

Mumbanda wukumukwata mfumwindi mumaya

kobieta obejmie swego męża w pasie

hiyakuya kanzonkwela mwitala

i pójda, skacząc, do chaty,

nakuhanuka munyendu yawakwawu adi muchisu.

i przejdą między nogami ludzi stojących w progu.

Iyala ning'odindi akusenda wuta ninsewu mwitala dawu.

Mężczyzna i kobieta zaniosą do swojej chaty łuk i strzałę.

Chimbanda wayihoshang'a

Znachor im powie:

nindi mulimbamulimba

„wejdźcie do zagrody [jak mówi się do owiec i kóz],

ing'ilenu mwitala denu ing'ilenu mwitala

wejdźcie do chaty, wejdźcie do chaty”.

Chakwing'ilawu antu ejima hiyakudiyila kwawu kunyikala yawu.

Kiedy wejdą do środka, inni ludzie wrócą do swoich wiosek.

Tunamanishi.

Zakończyliśmy.

Komentarz

Warto odnotować, że termin „między palcami u nóg”, *mumpasakanyi*, jest etymologicznie związany z terminem *mpasa*, rytualnym określeniem „bliźniąt”. W rytuale Ndembu strzała ogólnie oznacza mężczyznę lub męża i zwykle trzyma się ją w prawej ręce, a łuk oznacza kobietę i trzyma się go w lewej ręce. Łuk i strzała razem symbolizują małżeństwo. „Skok” (*kuzonkwela*) oznacza stosunek seksualny

i ma swoje znaczenie w obrzędach obrzezania chłopców, kiedy nowicjusze muszą skakać na jednej nodze w ramach surowej dyscypliny w okresie odosobnienia. W *wubwang'u* znachor i pacjentka skaczą na prawej nodze, bo strona prawa jest stroną sity. „Mulimbamulimba” wykrzykuje się do zwierząt domowych, kiedy zagania się je do zagrody na noc. Oznacza to zwierzęcy aspekt bliźniactwa, które jako rodzaj wielokrotnego porodu uchodzi za właściwe raczej dla zwierząt niż dla ludzi. Tunel z nóg zrobiony przez mistrzów ceremonii, przez który muszą przejść matka i ojciec bliźniąt, przypomina ów tunel z rytuałów obrzezania, przez który przechodzą nowicjusze i ich młodszy opiekunowie. Tunel, jak widzieliśmy, tworzą starsi mężczyźni w *mukanda*; oznacza on 1) seksualną moc dla przechodzących przezeń młodszych opiekunów i 2) *rite de passage* od adolescencji do dojrzałości. Jak się wydaje, w *wubwang'u* oznacza, przez analogię, włączenie rodziców bliźniąt do stowarzyszenia kultowego *wubwang'u*, do którego zostali narodzeni z ciał mistrzów.

Wnioski

1. Formy dualizmu

Rytuał bliźniactwa u Ndembu unaocznia większość charakterystycznych dla nich dualizmów. Przepaść, dzieląca kobiety i mężczyzn, opozycja między małoduszną, osobistą urazą z jednej strony a poczuciem przynależności do społeczeństwa z drugiej, pomiędzy płodnością a bezpłodnością, występują zarówno w *wubwang'u*, jak też w *isoma*. *Wubwang'u* ma wszakże własne rysy. W formie nadmiernej płodności przeciwstawionej tajemnicy małżeństwa, które jedna różnica i ujarzmiła wszelki nadmiar, w pełni eksponuje zwierzęcość i człowieczeństwo płci. Pary są wychwalane za wyjątkowy wkład, jaki wniosły na rzecz społeczeństwa, a jednocześnie wyklina za nieumiarkowanie, w jakie popadły przy okazji. Jednocześnie w żywiołowej wymianie żartów pomiędzy przedstawicielami obu płci, wprost porównywalnej do wymiany żartów pomiędzy kuzynami przeciwległymi, wychodzi na jaw głęboka sprzeczność pomiędzy dziedziczeniem matrylinearnym a znaczeniem krewnych ze strony ojca. W rytuale silny nacisk kładzie się na egalitaryzm – przedstawiciele obu płci są ukazani jako równi sobie, choć przeciwstawni. Owa równość odświeża głęboką prawdę o naturze systemów społecznych – jest to idea, którą rozwijam szerzej w rozdziale 3. Wydarzenie wykraczające poza ścisłe zasady klasyfikacji społecznej, takie jak narodziny bliźniąt, przekształca się paradoksalnie w rytualną okazję do unaocznienia wartości odnoszących się do całej społeczności jako homogenicznej, nieustrukturalizowanej jedności, która przekracza różnice i przeciwieństwa. Ten temat dualizmu „struktury” i „komunitas” oraz jego ostatecznego rozwiązania w „societas” pojmowanym raczej jako proces niż jako beczasowy byt będzie dominował w pozostałych trzech rozdziałach tej książki.

2. Zalecana nieprzyzwołość

W tym miejscu stosowne będzie przypomnienie ważnej i niestety zapomnianej pracy profesora Evansa-Pritcharda „Some collective expressions of obscenity in Africa” („Pewne formy zbiorowego wyrażania obscenicznego w Afryce”) opublikowanej ostatnio w jego zbiorze esejów zatytułowanym *The Position of Women in Primitive Society* (1965a). Z pracy wynikają następujące wnioski:

1. [W społeczeństwie afrykańskim] występują pewne typy zachowania obscenicznego, którego wyraz jest zawsze zbiorowy. Są zazwyczaj zakazane, ale w pewnych sytuacjach dozwolone, a nawet oczekiwane.
2. Sytuacje, w których się pojawiają, mają duże znaczenie społeczne i z grubsza należą do dwóch kategorii: ceremonii religijnych i wspólnych przedsięwzięć ekonomicznych (s. 101).

Evans-Pritchard objaśnia tę obsceniczność następująco:

1. Czasowe zawieszenie przez społeczeństwo jego zwykłych zakazów szczególnie podkreśla społeczną wartość aktywności.
2. Kieruje ludzkie emocje w przepisane kanały wyrazu w okresach ludzkich kryzysów (s. 101).

Wubwangu precyzyjnie wpasowuje się w tę kategorię rytuałów dozwolonej i przepisanej obsceniczności, choć zawiera również kluczowe elementy wychwalające małżeństwo i jego zdolność do ujarzmiania obsceniczności. W rytuałach bliźniactwa stajemy wobec fenomenu oswojenia owych dzikich impulsów, seksualnych i agresywnych, które według Ndembu ludzie dzielą z zwierzętami. Surowa energia wyzwolona przez otwarte symboliki seksualności i wzajemnej wrogości płci zostaje skierowana w stronę symboli reprezentujących porządek strukturalny oraz na wartości i cnoty, od których porządek ów zależy. W odrodzonej jedności wzmocnionej jeszcze przez dokładnie te same potencjały, które jej zagrażały, przezwyciężona lub przekroczona zostaje każda opozycja. Jak pokazują te obrzędy, jednym z aspektów rytuału jest to, że stanowi on środek podporządkowania ładowi społecznemu sił nieporządku, które tkwią w naszej zwierzęcej naturze. Dzięki uaktywnieniu uporządkowanej sekwencji symboli pełniących bliźniaczą funkcję komunikacji i skuteczności biologia i struktura nawiązują ze sobą właściwe stosunki.

Liminalność i *communitas*

Forma i atrybuty obrzędów przejścia

W niniejszym rozdziale podejmę temat, którym zajmowałem się już pokrótce gdzie indziej (Turner, 2006, s. 93–111), przytoczę jego warianty oraz spróbuję zastanowić się nad jego znaczeniem dla dalszych badań nad kulturą i społeczeństwem. Reprezentują go przede wszystkim istota i cechy zjawiska, które Arnold van Gennep (2006) nazywał „fazą liminalną” *rites de passage*. Sam van Gennep zdefiniował *rites de passage* jako „obrzędy, które towarzyszą każdej zmianie miejsca, stanu, pozycji społecznej i wieku”. Aby podkreślić różnicę pomiędzy „stanem” a „przejściem”, przyjmuję, że termin „stan” obejmuje wszystkie inne jego określenia. Jest to szerszy termin niż „status” czy „urząd” i odnosi się do każdego typu stałej czy cyklicznej kulturowo uznanej formy. Van Gennep wykazał, że wszystkie obrzędy przejścia czy „przemiany” cechują się trzema fazami: fazą separacji, fazą marginalizacji (albo liminalną od *limen*, co oznacza „próg” po łacinie) oraz fazą włączenia. Faza pierwsza (faza separacji) obejmuje zachowania symboliczne oznaczające odłączenie jednostki czy grupy od wcześniej określonego punktu w strukturze społecznej, od zespołu warunków kulturowych („stanu”) albo od jednego i drugiego jednocześnie. Podczas następnego, „liminalnego” okresu cechy podmiotu rytualnego („podróżnego”) są ambiwalentne; przechodzi on przez obszar kulturowy, który ma nieliczne atrybuty stanu minionego [tj. fazy separacji] i przyszłego [tj. fazy włączenia] albo jest ich całkowicie pozbawiony. W trzeciej fazie (przyłączenia, ponownego wcielenia w społeczność) przejście zostało już dokonane. Podmiot rytualny, jednostka czy grupa, ponownie znajduje się w stanie stabilnym, dzięki czemu jego prawa i obowiązki wobec innych mają jasno zdefiniowaną „strukturę”. Oczekuje się, że podmiot będzie zachowywał się zgodnie ze zwyczajowymi normami i standardami etycznymi wiążącymi tych, którzy wchodzą na pozycje społeczne w danym systemie.

Liminalność

Atrybuty liminalności lub liminalnych *personae* („Ludzi progu”) są z konieczności ambiwalentne, ponieważ owe warunki i osoby wymykają się sieci klasyfikacyjnej, która zwykle wyznacza miejsce stanom i pozycjom w przestrzeni kulturowej. Byty liminalne nie przebywają ani tam, ani tu. Znajdują się pomiędzy pozycjami wyznaczonymi i uporządkowanymi przez prawo, zwyczaj, konwencję i ceremonial. W związku z tym w wielu społeczeństwach, które zmianę kulturową i społeczną sankcjonują rytuałem, ich niejednoznaczne i trudne do zdefiniowania atrybuty znajdują wyraz w bogatej różnorodności symboli. Liminalność bywa często przyrównywana do śmierci, do pobytu w łonie matki, do bycia niewidzialnym, do ciemności, biseksualności, odludzia i zaćmienia słońca czy księżyca.

Byty liminalne, na przykład nowicjuszy podczas inicjacji czy w rytuałach dojrzewania, przedstawia się jako wyzute z właściwości i własności. Przebrane za potwory, owinięte tylko przepaską biodrową albo występujące zupełnie nago, mają demonstrować, że jako byty liminalne nie mają żadnego statusu, mienia ani insygniów, cywilnej odzieży sygnalizującej rangę czy rolę, żadnej pozycji w systemie pokrewieństwa, słowem, niczego, co mogłoby odróżnić ich od wspólnowicjuszy czy przechodzących inicjację. Ich zachowanie jest zwykle pasywne lub pokorne. Muszą okazywać bezwzględne posłuszeństwo zwierzchnikom, a także bez zastrzeżeń i narzekania godzić się z arbitralną karą. Zostali jakby zredukowani, zmieleni do jednolitego stanu, z którego zostaną ukształtowani na nowo i wyposażeni w dodatkowe moce pozwalające podołać nowemu stanowisku w życiu. Pośród nowicjuszy powstaje zwykle silna więź pobratymstwa i poczucie równości. Świeckie rozróżnienia rangi i statusu zanikają albo zostają ujednoczone. Stan pacjentki i jej męża w *isoma* posiadał niektóre z tych atrybutów: bierność, pokorę, prawie zupełne obnażenie – w systemie symbolicznym oznaczało to jednocześnie grób i łono. Podczas inicjacji z długimi okresami odosobnienia, jak na przykład w obrzędach obrzezania w wielu społeczeństwach plemiennych czy przy wprowadzaniu do tajnych stowarzyszeń, zazwyczaj występuje obfitość owych liminalnych symboli.

Communitas

Dla naszych rozważań najciekawszy w liminalności jest sposób, w jaki pospolity aspekt zjawisk łączy się w nim z sakralnym, jednorodność z braterstwem. Zjawisko liminalności jest interesujące dla naszych obecnych rozważań, ponieważ oferuje połączenie świętości i pospolitości, jednolitości i braterstwa. W tego typu rytuałach przedstawia się nam „chwila w czasie i poza czasem”, a także w świeckiej strukturze społecznej i poza nią, ujawniając, choć tylko przelotnie, pewne rozpoznanie (w symbolice, jeżeli nie zawsze w języku) powszechnej więzi społecznej,

która już przestała istnieć, a jednocześnie jej oderwane elementy zostały wcielone do różnorodnych strukturalnych więzi społecznych. Owe więzi są zorganizowane w kategoriach kasty, klasy lub pozycji w hierarchii społecznej, albo w kategoriach opozycji segmentarnych w społeczeństwach bezpieczeństwa, tak ulubionych przez antropologów politycznych. To tak jakby istniały dwa główne „modele” dla ludzkich relacji, przeciwstawne sobie i kolejno po sobie następujące. Pierwszy to społeczeństwo jako ustrukturyzowane, zróżnicowane i często hierarchiczny system pozycji polityczno-prawno-ekonomicznych z wieloma typami ewaluacji, dzielący ludzi podług kryterium „mniej” lub „więcej”. Drugi, pojawiający się w okresie liminalnym, jest modelem społeczeństwa pozbawionego struktury lub ze strukturą szczątkową i ze stosunkowo niezróżnicowanym *comitatus*, wspólnotą, a nawet komunią równych jednostek, które wspólnie poddają się władzy starszyzny rytualnej.

Wolę postugiwać się łacińskim terminem *communitas* aniżeli określeniem „wspólnota”, by odróżnić ten szczególny rodzaj relacji społecznych od „obszaru wspólnego życia”. Rozróżnienie pomiędzy strukturą a *communitas* jest nie tylko prostą, znaną różnicą między tym, co świeckie, a tym, co święte, albo między polityką a religią. Niektóre trwałe urzędy w społeczeństwach plemiennych mają wiele świętych atrybutów. W rzeczywistości każda pozycja społeczna ma jakieś sakralne wyróżniki. Ten „święty” składnik uzyskuje się jednak po zmianie pozycji wskutek *rites de passage*. Coś ze świętości tej przejściowej pokory i bezpostawności przenika dalej i łagodzi dumę pretendenta do wyższej pozycji czy urzędu. Nie jest to tylko, jak przekonująco dowodził Fortes (1962, s. 86), sprawa przyłożenia pieczęci legitymującej pozycję w strukturze społecznej grupy, lecz raczej sprawa uznania zasadniczej i organicznej więzi międzyludzkiej, bez której nie byłoby żadnego społeczeństwa. Liminalność oznacza, że ci na górze nie byłiby tam, gdyby nie było tych na dole, zatem kto jest na górze, musi doświadczyć, jak to jest być na dole. Niewątpliwie coś z tego typu myślenia kryło się za podjętą kilka lat temu decyzją księcia Filipa, by wysłać swego syna, dziedzica brytyjskiego tronu, na jakiś czas do szkoły w buszu australijskim, by zaznał niewygód prostego życia.

Dialektyka cyklu rozwojowego

Z tego, co tu powiedzieliśmy, wynika, że dla jednostek i grup życie społeczne jest procesem dialektycznym, który zawiera następujące po sobie bytowe doświadczenie wywyższenia i poniżenia, *communitas* i struktury, jednorodności i zróżnicowania, równości i nierówności. Przejście ze statusu niższego do wyższego prowadzi przez czeluść bezstatusowości. W tym procesie przeciwieństwa tworzą siebie nawzajem i są sobie nawzajem nieodzowne. Dodatkowo, ponieważ każde konkretne społeczeństwo plemienne zbudowane jest z wielorakich grup, osób i kategorii,

z których każda ma własny cykl rozwojowy, to w danym momencie współistnieją wiele procesów przejścia między pozycjami. Innymi słowy, doświadczenie życiowe każdej jednostki obejmuje następujące po sobie wystawienie na podległość strukturze i *communitas*, na stany i przejścia.

Liminalność rytuału wprowadzenia na urząd

Użyteczny tu będzie krótki przykład *rites de passage* z plemienia Ndembu z Zambii dotyczący obejmowania najwyższej pozycji społecznej w plemienu: urzędu głównego wodza Kanongesha. Poszerzy on też naszą wiedzę na temat sposobu, w jaki Ndembu używają symboli rytualnych i je objaśniają. Z pozycją seniora, czy też najważniejszego wodza wiąże się wśród Ndembu, podobnie jak wśród wielu innych społeczeństw afrykańskich, wiele paradoksów, ponieważ reprezentuje ona sam wierzchołek hierarchii polityczno-prawnej, a jednocześnie całą społeczność jako pozbawioną struktury jedność. Wódz reprezentuje także w sposób symboliczny terytorium plemienne i jego naturalne zasoby. Z jego urzędem, jego stanem moralnym i fizycznym wiąże się urodzaj, a także brak suszy, głodu chorób, plag owadów. Wśród Ndembu rytualna moc najwyższego wodza była ograniczona władzą naczelnika plemienia Mbwele, które po długich zmaganiach uległo zwyciężcom Lunda pod dowództwem pierwszego Kanongesha, i jednocześnie z nią połączona. Naczelnik, zwany Kafwana, z grupy Humbu, odłamu Mbwele, został wtedy obdarzony istotną prerogatywą. Było to prawo przyznawania i okresowego oczyszczania najwyższego symbolu statusu wodza wśród plemion wywodzących się z Lunda, bransolety *lukanu* wykonanej z ludzkich genitaliów i ścięgien, a nasączanej oliwicą krwią pary niewolników, mężczyzny i kobiety, przy okazji każdej uroczystości wprowadzania na urząd Kanongesha. Rytualnym tytułem Kafwany był Chiwikankanu, „zdobiący bransoletą *lukanu* lub nakładający ją”. Innym jego tytułem było *Mama ya Kanongesha*, „matka Kanongesha”, ponieważ w sposób symboliczny dawał on życie każdemu nowemu beneficjentowi obejmującemu urząd. Mówiono także, że Kafwana uczył każdego nowego Kanongesha czarów, które sprawiały, że budził on lęk wśród rywali i podwładnych, co jest być może znakiem słabej centralizacji politycznej.

Lukanu, pierwotnie nadawaną przez naczelnika wszystkich Lunda Mwantianwwe, który panował w Katandze wiele mil na północ, rytualnie oczyszczał Kafwana i podczas bezkrólewia przechowywał w ukryciu. Mistyczna moc *lukanu* i wynikająca z niej moc urzędu Kanongesha brały się jednocześnie z urzędu Mwantianwwe, to jest ze źródła politycznego i od Kafwany – ze źródła rytualnego. Kolejni pretendenci do wodzostwa mogą go wykorzystywać ku pożytkowi ludu i ziemi. Jego pochodzenie od Mwantianwwe symbolizowało historyczną jedność ludu Ndembu i jego polityczne zróżnicowanie na poddominia pod zwierzchnictwem Kanongesha. Okresowe oczyszczanie bransolety przez Kafwanę symbolizowało

włażenie na ziemię, której był on pierwotnym „właścicielem”, i całą społeczność na niej żyjącą. Codzienne modlitwy wznoszone do bransolety przez Kanongesha o światło i o zachodzie słońca miały służyć płodności, zdrowiu i sile ziemi, zwierząt, roślin i ludzi, krótko mówiąc, powodzeniu wspólnoty i dobru publicznemu. Ale *lukanu* miała też aspekt negatywny. Mogła zostać użyta przez Kanongesha do rzucenia klątwy. Wierzono, że jeśli dotknie nią ziemi i wypowie określoną formułę, to jakaś osoba albo grupa ludzi stanie się bezpłodna, ziemia przestanie rodzić, a zwierzęta staną się nieuchwytna. Wreszcie, w *lukanu* ludy Lunda i Mbwele łączą się we wspólnej idei ludu i ziemi Ndembu.

W relacji Lunda i Mbwele, a także Kanongesha i Kafwany znajdujemy rozróżnienie znane z innych obszarów Afryki: między politycznie czy militarnie silnym ludem a narodem podbitym, który mimo to zachowuje swą rytualną moc. Iwan Lewis (1963) określił takie sytuacje strukturalnego podporządkowania jako „moc lub moce słabych” (s. 111). Dobrze znany przykład z literatury można znaleźć u Meye-ra Fortesa w postaci opisu Tallensi z północnej Ghany. W relacji tej napływowi Namoos wprowadzili wodzostwo i wysoko rozwinięty kult przodków wśród autochtonicznych Tale, którzy ze swej strony dysponują ważną rytualną mocą władania ziemią i jaskiniami. Podczas wielkiego dorocznego święta Golib zjednoczenie mocy wodzowskich i kapłańskich symbolizowane jest przez mistyczne małżeństwo zawierane przez wodza Tongo, który jest przywódcą Namoos, i wielkiego kapłana ziemi Tale Golibdaana, przedstawianych odpowiednio jako „mąż” i „żona”. Jak widzieliśmy poprzednio, wśród Ndembu Kafwana jest także uważany za postać symbolicznie żeńską w stosunku do męskiego Kanongesha. Mógłbym mnożyć przykłady takiej dychotomii z obszaru samej tylko Afryki, ale jej zakres obejmuje cały świat. Chciałbym tu tylko podkreślić, że istnieje pewne pokrewieństwo pomiędzy „słabością” i „biernością” liminalności w diachronicznych przejściach między stanami i statusami a „strukturalną” czy synchroniczną podrzędnością pewnych osób, grup lub kategorii społecznych w systemach politycznych, prawnych i ekonomicznych. Warunki „liminalne” i „podrzedne” często wiążą się z mocami rytualnymi i ze społecznością postrzeganą jako niezróżnicowana całość.

Wracając do rytuału wprowadzenia na urząd Kanongesha u Ndembu: składnik liminalny tego rytuału zaczyna się wraz z budową małego szałas z liści usytuowanego o jakąś milę od głównej wioski. Szalas ów nazywa się *kafu* albo *kafwi*; jest to termin z języka Ndembu pochodzący od słowa *ka-fwa*, co oznacza „umrzeć”, jako że w przyszłym wodzu obumiera jego niski status. Liminalność u Ndembu przesycona jest symboliką śmierci. Na przykład święte i tajne miejsce, w którym nowicjusze zostają obrzezani, nosi nazwę *ifwilu* albo *chifwilu*, a termin ten też pochodzi od słowa *ka-fwa*. Wódz-elekt, niemal nagi, bo tylko w przepasce biodrowej, i podobnie ubrana jego rytualna żona, która jest albo jego najstarszą żoną (*mwa-dy*), albo specjalną niewolnicą zwaną *lukanu* (tak jak królewska bransoletka), na wzywaniu Kafwany wchodzi do szałas *kafu* zaraz po zachodzie słońca. Nawiasem

mówiąc, sam wódz w czasie tego rytuału także jest zwany *mwadzi* albo *lukanu*. Para małżeńska jest prowadzona do szalasu, jakby została dotknięta niemocą. Potem oboje przykucają w pozycji wyrażającej wstyd (*nsonyi*) albo skromność, podczas gdy inni obmywają ich lekami zmieszany z wodą przyniesioną z rzeki Katukang'onyi (z miejsca nad rzeką, gdzie wodzowie południowych rodów Lunda zamieszkiwali przez jakiś czas w trakcie swej wędrówki ze stolicy Mwantiyanywa, zanim rozdzielili się, by wykroić dla siebie królestwa). Drewna na ogień nie można ścinać siekierą, lecz trzeba je znaleźć na ziemi. Oznacza to, że jest produktem samej ziemi, a nie wytworem ludzkim. Po raz kolejny widzimy związek między przodkami Lunda a siłami chthonicznymi.

Następnie zaczyna się rytuał *kumukindyila*, co dosłownie oznacza „wypowiadać zło albo obrażać je słowami”. My moglibyśmy nazwać ten rytuał obrzucaniem wodza-elekta obelgami. Zaczyna się on, kiedy Kafwana nacina dolną część lewego ramienia przyszłego wodza (na które następnego dnia zostanie nałożona bransoleta *lukanu*), wmasowuje eliksir w nacięcie i zaciska matę wokół górnej części ramienia. Następnie wódz i jego żona są dość brutalnie sadzani na macie. Żona nie może być w ciąży, ponieważ uważa się, że rytuał ten pozbawia płodności. Ponadto na kilka dni przed rozpoczęciem rytuału para wodzowska musi powstrzymać się od aktywności seksualnej.

Teraz Kafwana zaczyna przemówienie:

Milcz! Jesteś złym i samolubnym głupcem łatwo wpadającym w złość! Nie kochasz swoich bliskich, ciągle się na nich złościsz! Nikczemność i złodziejstwo to twoje przyrodzone cechy! Mimo to wezwaliśmy cię i mówimy, że musisz być dobrym wodzem. Odstaw podłość, zrezygnuj z gniewu, porzuć wiarołomne związki, teraz, natychmiast! Odbierzmy cię przywództwem. Musisz jeść ze swymi braćmi, musisz z nimi dobrze współżyć. Nie przygotowuj czarodziejskich leków, które mogłyby zniszczyć twych współbraci w ich chatach – to jest zabronione! Pragniemy, abyś ty i tylko ty został naszym wodzem. Niech twoja żona przygotowuje jedzenie dla ludu, który przybył tu do głównej wioski. Nie bądź samolubny, nie zachowuj przywództwa tylko dla siebie! Musisz śmiać się z ludem, musisz powstrzymać się od czarów, jeżeli przez przypadek zaczęłaś je uprawiać! Nie możesz zabijać ludzi! Musisz być hojny i wspaniałomyślny!

Ale ty, wodzu Kanongesha, Chifwanakenu [„synu podobny do ojca”] Mwantiyanywy, tańczyłeś po swoje wodzostwo, ponieważ twój poprzednik nie żyje [tzn. ponieważ go zabiłeś]. Dziś urodziłeś się jako nowy wódz. Musisz poznać lud, o, Chifwanakenu. Może byleś niegodziwcem i jadaleś maniok lub mięso w samotności, dziś jednak zostałeś wodzem. Musisz porzucić swoje samolubne obyczaje, musisz powitać wszystkich, ugościć wszystkich, jesteś wodzem! Nie możesz być cudzołozny ani kłóliwy. Nie możesz wydawać stronnictwego sądu w żadnej sprawie dotyczącej twój ludu, szczególnie gdy twoje własne dzieci są w nią wmieszane. Musisz powiedzieć: „Jeżeli ktoś spał z moją żoną, albo mnie skrzywdził, nie mogę osądzić go niesprawiedliwie. Nie mogę chować urazy w sercu”.

Po tej oracji każdy, kto uważa, że w przeszłości został niesprawiedliwie osądzony przez wodza-elekta, ma prawo obrzucić go obelgami, w pełni i ze wszystkimi szczegółami wyrazić swoje niezadowolenie. Przez cały czas wódz-elekt musi siedzieć w milczeniu i ze spuszczoną głową jako „wzór cierpliwości” i pokory. W tym czasie Kafwana spryskuje wodza lekami, a od czasu do czasu obelżywie uderza go pośladkami (*kumubayisha*). Wielu informatorów mówiło mi, że w noc poprzedzającą objęcie urzędu „wódz jest jak niewolnik” (*ndung'u*). Nie pozwala mu się zasnąć, częściowo dlatego, że wierzy się, iż w czasie drzemki będzie miał złe sny o cieniach poprzednich wodzów, „którzy powiedzą, że źle robi, obejmując po nich urząd, bo czyż ich nie zabił?”. Kafwana, jego asystenci i inni ważni mężczyźni, jak choćby naczelnik wioski, rozkazują wodzowi i jego żonie, w podobny sposób obrzucanej obelgami, przynosić drewno na opał i wykonywać inne służebne zadania. W przyszłości wodzowi nie będzie wolno żywić urazy ani nastawać na sprawców tych udręczeń.

Atrybuty bytów liminalnych

Faza ponownego przyłączenia [do społeczności; trzecia faza obrzędów przejścia – przyp. red.] polega w tym wypadku na publicznym wprowadzeniu Kanongesha na urząd z całą pompą i ceremoniałem. Podczas gdy dla ważnego nurtu w brytyjskiej antropologii społecznej, a także w badaniach nad wodzostwem u Ndembu łaża ta stałaby się przedmiotem szczególnego zainteresowania, my nie będziemy się nią zajmować. Skupimy się teraz na liminalności i rytualnych mocach osób słabych. Moce te są widoczne w dwóch aspektach. Po pierwsze, Kafwana i inni zwykli członkowie ludu Ndembu występują tu jako obdarowani przywilejem wywierania nacisku na postać reprezentującą najwyższy autorytet plemienia. W fazie liminalnej ci z nizin zostają wywyższeni. Po drugie, najwyższy autorytet polityczny plemienia jest przedstawiony „jako niewolnik”, co przypomina pewien aspekt koronacji papieża w zachodnim chrześcijaństwie, kiedy jest on wzywany, by został *servus servorum Dei*. Część rytuału pełni, oczywiście, funkcję, którą Monica Wilson (1957, s. 46–54) nazwała funkcją profilaktyczną. Wódz musi wykazać się opanowaniem w trakcie rytuałów, by potem był zdolny do samokontroli w obliczu pokus związanych z władzą. Rola pokornego wodza jest tylko skrajnym przejawem powracającego motywu w serii sytuacji liminalnych. Motyw ów polega na pozbywaniu się kolejnych atrybutów fazy przed- i postliminalnej.

Przyjrzyjmy się głównym składnikom rytuału *kumukindyila*. Wódz i jego żona są ubrani dokładnie tak samo w obszarpaną przepaskę biodrową i tak samo nazywani: *mwadyi*. Terminem tym określa się także chłopców przechodzących inicjację i pierwszą żonę w chronologicznym porządku małżeństwa. To wskaźnik anonimowego stanu „inicjanta”. Owe atrybuty aseksualności i anonimowości są szczególnie charakterystyczne dla fazy liminalnej. W wielu rodzajach inicjacji, w których

adeptów należą do obu płci, mężczyźni i kobiety są tak samo ubierani i nazywani tym samym określeniem. Odnosi się to także do wielu ceremonii chrztu w chrześcijańskich i synkretycznych sektach w Afryce: na przykład do kultu *bwiti* w Gabonie (źródło informacji: James Fernandez – kontakt osobisty). Dotyczy to także obrzędów wprowadzenia do pogrzebowego stowarzyszenia Ndembu z Chiwila. Wszystkie atrybuty odróżniające kategorie i grupy w strukturalnym porządku społecznym znajdują się tutaj symbolicznie w stanie zawieszenia. Neofici są bytami podlegającymi przemianie, pozbawionymi miejsca i pozycji.

Inne ich cechy to zachowywanie milczenia i postawa uległości. Nie tylko wódz w prezentowanych rytuałach, ale także nowicjusze w wielu *rites de passage* muszą poddać się władzy, która stanowi wyraz autorytetu społeczności jako całości. Społeczność przechowuje całą gamę wartości, norm, uczuć i relacji kulturowych. Jej przedstawiciele w poszczególnych rytuałach, różni w zależności od odbywanego rytuału, reprezentują ogólną moc tradycji. Należy dodać, że w społeczeństwach plemiennych mowa jest nie tylko zwykłym sposobem komunikowania się, ale też zawiera moc i mądrość. Mądrość (*mana*) przekazywana w świętej liminalności nie jest tylko nagromadzeniem słów i zdań, ale ma wartość ontologiczną, przekształca istotę bytu nowicjusza. To dlatego w rytuałach *chisungu* u Bemba, tak znakomicie opisanych przez Audrey Richards (1956), starsze kobiety mówią o odizolowanej dziewczynie, że „wyrosła na kobietę” – a dorasta ona tak dzięki słownym i pozasłownym instrukcjom, jakie otrzymuje w formie nakazów i symboli, a szczególnie objawienia jej plemiennych *sacra* w formie wizerunków ceramicznych.

Neofita w fazie liminalnej musi być *tabula rasa*, pustą tabliczką, na której wpiśwana będzie wiedza i mądrość grupy w aspekcie uzyskiwanego nowego statusu. Przeszkody i upokorzenia będące udziałem neofitów, nierzadko o charakterze niewybrednie fizjologicznym, reprezentują po części zniszczenie poprzedniego statusu, a po części służą utemperowaniu adeptów w celu przygotowania ich do nowych obowiązków, zahartowaniu w walce z pokusami nadużyć. Należy im pokazać, że sami są glina, prochem, zwykłą materią, której forma zostaje ukształtowana przez społeczność.

Innym liminalnym motywem występującym w rytuale wprowadzenia na urząd u Ndembu jest wstrzemięźliwość seksualna. Ten motyw pojawia się bardzo powszechnie w rytuałach Ndembu. Istotnie, podjęcie na nowo stosunków seksualnych jest zwykle ceremonialnym znakiem powrotu do społeczeństwa jako struktury statusów. Będąc w niemal każdym społeczeństwie cechą pewnego typu zachowań religijnych, w społeczeństwie przedindustrialnym, z jego silnym naciskiem na więzy pokrewieństwa jako podstawą wielu typów przynależności grupowej, wstrzemięźliwość seksualna ma dodatkową religijną moc. Albowiem więzy pokrewieństwa i ukształtowane przez nie relacje należą do najważniejszych czynników zróżnicowania strukturalnego. Niezróżnicowany charakter liminalności jest odzwierciedlany przez nieciągłość relacji seksualnych i brak oznakowanej seksualnej biegunowości.

Dla uchwycenia znaczenia liminalności pouczająca jest analiza przemowy Kafwany. Czytelnik pamięta, że wytykał on wodzowi-elektowi jego samolubstwo, niegodziwość, złodziejstwo, gniew, czarownictwo i chciwość. Wszystkie te wady reprezentują pragnienie egoistycznego zawłaszczenia tego, co powinno służyć dobru wspólnemu. Pretendent na wysokie stanowisko jest szczególnie narażony na pokusy używania udzielonej mu przez społeczeństwo władzy do zaspokajania osobistych pragnień. Tymczasem powinien on traktować owe przywileje jako dar całego społeczeństwa, które ostatecznie stoi ponad nim i może go obalić. Struktura i urzędy ją tworzące są postrzegane jako narzędzia działające dla wspólnego dobra, a nie jako środki torujące drogę do osobistej wielkości. Wódz nie może „zachowywać wodzostwa dla siebie”. Musi „śmiać się z ludem”, a śmiech (*ku-seha*) jest dla Ndembu „białą” jakością i wkracza w zakres znaczeniowy „bieli” i „białych rzeczy”. Biel reprezentuje niewidoczną sieć związków, która idealnie powinna zawierać w sobie zarówno żywych, jak i umarłych. To słuszna i dobra relacja między ludźmi jako zwykłymi istotami, a jej owocami są zdrowie, siła, i wszelkie dobro. Na przykład „biały” śmiech, który w sposób wizualny manifestują błyski białych zębów, oznacza koleżeństwo i dobre towarzystwo. Jest przeciwieństwem dumy (*winyi*) i skrywanych zawiści, pożądania i urazu, które prowadzą do czarownictwa (*wulaji*), kradzieży (*wukombi*), cudzołóstwa (*kushimbana*), niegodziwości (*chitwa*) i morderstwa (*wubanyi*). Człowiek, nawet wtedy gdy zostaje wodzem, musi nadal być członkiem całej wspólnoty ludzi (*antu*) i wyrażać to przez „śmiech wraz z nimi”, szanowanie ich praw, „witanie każdego” i dzielenie z nimi posiłków. Ta funkcja liminalności będąca lekcją skromności nie ogranicza się tylko do tego typu inicjacji, ale stanowi składnik wielu innych jej typów w innych kulturach. Dobrze znany przykład to czuwanie średniowiecznego rycerza w noc poprzedzającą ceremonię pasowania na rycerza, kiedy ślubuje on służyć słabym i nieszczęśliwym i medytować o własnej małości. Uważa się, że jego moc wyrasta częściowo z tego głębokiego zanurzenia w pokorze.

Pedagogika liminalności potępia więc dwa sposoby zerwania podstawowej więzi ze wspólnotą. Pierwszy polega na działaniu wyłącznie w ramach praw nadanych pretendentowi do urzędu w strukturze społecznej, drugi – na kierowaniu się własnymi porządami psychologicznymi kosztem współplemieńców. W większości typów sytuacji liminalnej poczuciu człowieczeństwa zostaje nadany mistyczny charakter i w większości kultur ta faza przejścia przesyciona jest wiarą w ochronne i karzące moce boskich, a w każdym razie pozaludzkich istot. Na przykład kiedy wódz-elekt Ndembu wychodzi z odosobnienia, jeden z jego podwładnych, ten który odgrywa rolę kaptana w rytuale, robi rytualne ogrodzenie wokół domostwa nowego wodza i wobec zgromadzonych świadków rytuału modli się do cieni poprzednich wodzów:

Słuchajcie wszyscy. Kanongesha narodził się dzisiaj do wodzostwa. Ta biała glina [*mpemba*], którą wódz, świątynie przodków oraz celebrujący zostaną teraz

namaszczeni, jest dla was, wszyscy Kanongeshowie, z dawnych lat zgromadzeni tutaj [w tym miejscu wylicza imiona wodzów przodków]. I dlatego wy wszyscy, którzy zmarliście, czuwajcie nad tym waszym przyjacielem, który was zastąpił [na stołku wodza], aby był silny. Musi stale modlić się dobrze do was, nie może przestawać. Musi opiekować się dziećmi, troszczyć się o ludzi, kobiety i mężczyzn, żeby byli mocni i żeby on sam był krzepki. Oto wasza biała glina. Osadziłem cię na tronie, o wodzu. Wy, ludzie, chwalcie go głośno. Wódz się pojawił.

W rytuałach na całym świecie moce, które w fazie liminalnej kształtują neofitów pretendujących do nowej pozycji społecznej, są odbierane jako moce więcej niż ludzkie, choć tymi, którzy je przyzywają i którzy nimi kierują, są zwykli członkowie społeczności.

Liminalność skonstrastowana z systemem hierarchicznym

Spróbujmy teraz za przykładem Lévi-Straussa wyrazić w formie opozycji binarnych różnice między właściwościami liminalności a cechami systemu hierarchicznego. Mogą one zostać uporządkowane następująco:

przejście / stan
całość / częściowość
homogeniczność / heterogeniczność
communitas / struktura
równość / nierówność
anonimowość / system nazewnictwa
brak własności / własność
brak statusu społecznego / status społeczny
nagość albo uniformizacja / różnicowanie stroju
wstrzemięźliwość seksualna / aktywność seksualna
minimalizacja różnic płciowych / maksymalizacja różnic płciowych
brak rangi / różnicowanie rang
pokora / duma z pozycji społecznej
brak troski o wygląd zewnętrzny / troska o wygląd zewnętrzny
brak różnic majątkowych / obecność różnic majątkowych
brak samolubstwa / samolubstwo
całkowite posłuszeństwo / posłuszeństwo tylko dla starszych rangą
świętość / laickość
wiedza święta / wiedza techniczna
milczenie / mowa
zawieszenie praw i obowiązków pokrewieństwa / obowiązywanie praw i obowiązków pokrewieństwa
ciągłe odnoszenie się do mocy mistycznych / okresowe odnoszenie się do mocy mistycznych
głupota, błaznowanie / roztropność, rozsądek

prostota / złożoność
akceptacja bólu i cierpienia / unikanie bólu i cierpienia
heteronomia [zależność od cudzej woli – przyp. red.] / różne stopnie autonomii

Gdybyśmy poszerzyli zakres rozpatrywanych sytuacji liminalnych, lista mogłaby się znacznie wydłużyć. Ponadto symbole, w których te właściwości się przejawiają i w które się wcielają, są różnorodne i wielorakie, często odwołują się do fizjologicznego procesu śmierci i narodzin, anabolizmu i katabolizmu. Czytelnik zauważy natychmiast, że wiele z tych właściwości składa się na to, co uznajemy za charakterystyczne dla życia religijnego w tradycji chrześcijańskiej. Nie wątpiłoby mułmanie, buddyści, hinduiści i wyznawcy judaizmu także znaleźliby wiele z nich w swoich tradycjach religijnych. Wydaje się, że wraz ze wzrastającą specjalizacją społeczeństwa i kultury, wraz z rosnącą złożonością społecznego podziału pracy, to, co w społeczeństwie plemiennym było zasadniczo zestawem właściwości przejściowych, tych stanów „pomiędzy”, samo w sobie stało się stanem zinstytucjonalizowanym. W takich jednak sformułowaniach jak na przykład: „chrześcijanin jest obcym na tym świecie, pielgrzymem, wędrownym, który nie ma gdzie złożyć głowy”, zachowały się ślady owej jakości, którą w życiu religijnym stanowi kategoria *przejścia*. Przejście stało się tutaj stanem permanentnym. Owa instytucjonalizacja liminalności nie jest wyraźniej widoczna i zdefiniowana niż w monastycznym i żebraczym stanie wielkich światowych religii.

Na przykład zachodnia chrześcijańska reguła św. Benedykta [przeznaczona] jest dla tych, którzy pragną żyć we *wspólnocie* i poprzez *samodyscyplinę, modlitwę i pracę* oddać się całkowicie służbie Bożej. W istocie powinni oni być jak *rodziny*, o które troszczy się ojciec (opat) i które są mu *całkowicie podporządkowane*. Powinni żyć w całkowitym *ubóstwie, celibacie i posłuszeństwie wobec przełożonych* oraz ślubować stałość i odmianę obyczajów [pierwotnie synonim «wspólnego życia», «monastyczności» odróżnionej od życia świeckiego]; umiarkowany poziom surowości narzuca liturgia godzin, posty, powstrzymanie się od jedzenia mięsa i umiarkowanie w *prowadzeniu rozmów* (Attwater, 1961, s. 51, podkreślenia moje). Wyróżniłem te cechy, które noszą największe podobieństwo do sytuacji wodza-elekta podczas jego przemiany prowadzącej do publicznej części rytuału wprowadzenia go na urząd, kiedy wkracza do swojego królestwa. Obrzędy obrzezania u Ndembu (*mukanda*) prezentują dalsze podobieństwa między neofitami a mnichami św. Benedykta. Erving Goffman (*Asylum*, 1962) rozpatruje „cechy instytucji totalnych”, jak je nazywa. Zalicza do nich klasztory i wiele uwagi poświęca „procesom ogołocenia i wyrównywania, które odcinają wielorakie różnice społeczne, które wnosi nowicjusz”. Potem cytuje radę, jakiej św. Benedykt udzielił opatowi: „Niech nie wyróżnia w klasztorze nikogo. Niech żaden z nich nie będzie bardziej miłowany niż inny, chyba że na to zasłuży i prześcignie wszystkich innych w dobrych uczynkach i posłuszeństwie. Niech wysoko urodzony nie będzie wynoszony ponad tego, który urodził się niewolnikiem, chyba że znajdzie się ku temu jakiś rozumny powód” (s. 119).

Podobieństwa do *mukanda* są uderzające. Nowicjusze są „odzierani” ze świeckiej odzieży, kiedy przechodzą przez symboliczną furtę. Zostają „zrównani”, tj. „nowicjuszy”, i wszystkich się w taki właśnie sposób traktuje. Jedną z pieśni, którą w wieczór poprzedzający dzień obrzezania rzezacy śpiewają matkom nowicjuszy, zawiera zdanie: „Nawet jeżeli twój syn jest synem wodza, jutro będzie jak niewolnik” – tak samo jak wódz przed osadzeniem na tronie jest traktowany jak niewolnik. Ponadto w chacie odosobnienia starszy opiekun jest wybierany po części dlatego, że jest ojcem kilku chłopców poddawanych rytuałowi i staje się niejako ojcem całej grupy, rodzajem „opata”, choć jego tytuł *mfumwa* lub *wiku* oznacza dosłownie „męża nowicjuszy”, co jeszcze podkreśla ich bierną rolę w sytuacji przemiany.

Mistyczne niebezpieczeństwo i moce słabych

Można zapytać, dlaczego niemal wszędzie sytuacje i role liminalne są wyposażone w atrybuty magiczno-religijne i dlaczego tak często uchodzą za niebezpieczne, złowróżbne lub nieczyste dla osób, przedmiotów, wydarzeń i związków, które nie zostały rytualnie wcielone w kontekst liminalności. Osobiście uważam, że z perspektywy osób zainteresowanych utrzymaniem „struktury” każda manifestacja *communitas* musi się jawić jako niebezpieczna i anarchizująca i dlatego wymaga otoczenia przepisami, zakazami i warunkami. Jak ostatnio wykazała Mary Douglas (2007), to, czego nie da się jasno zaklasyfikować według tradycyjnych kryteriów albo co wpada między klasyfikacyjne granice, jest niemal wszędzie traktowane jako „nieczyste” i „niebezpieczne” (*passim*).

Jak już mówiłem, liminalność nie jest jedyną manifestacją *communitas*. W większości społeczeństw spotykamy też inne obszary jej występowania łatwo rozpoznawalne poprzez gromadzące się wokół nich symbole i poprzez związane z nimi wierzenia, takie jak na przykład wiara w „moce słabych” czy, inaczej mówiąc, stałe lub przejściowe święte atrybuty niskiego statusu lub pozycji. Organizacja stabilnych systemów strukturalnych ma wiele wymiarów. Jak już poprzednio zauważyliśmy, wśród ludów poddanych sily mistyczne i moralne są w dużo wyższej cenie niż ogólny dobrobyt społeczeństw, na których ramy polityczne składają się lineaż lub organizacja terytorialna zwycięskich przybyszów. W innych społeczeństwach, na przykład u Ndembu i Lamba z Zambii, możemy wskazać stowarzyszenia kultowe, których członkowie dotknięci przez nieszczęścia życiowe albo trudne warunki uzyskują dostęp do mocy leczniczych gwarantujących takie dobra ludzkości, jak zdrowie i płodność, a nawet regulujących klimat. Owe stowarzyszenia przecinają tak ważne składniki świeckiego systemu politycznego, jak lineaż, wioski, wodzostwa i podwodzostwa. Możemy także wspomnieć o roli drobnych i politycznie pozbawionych znaczenia narodów w systemie

większych państw, takich jak Hebrajczycy na starożytnym Bliskim Wschodzie, Irlandczycy we wczesnośredniowiecznym chrześcijaństwie czy Szwajcarzy w nowoczesnej Europie – narodów, które podtrzymują ogólne wartości religijne i moralne.

Wielu autorów zwracało uwagę na rolę dworskiego błazna. Max Gluckman (1965) na przykład pisze: „ze względu na przysługujące mu prawo do żartowania z króla i dworzan czy pana dworu błazen działał jako uprzywilejowany arbiter moralności lub pan obyczaju”. Błaznami byli „zwykle ludzie z niskich klas, na kontynencie europejskim zaś byli to czasem księża – którzy wyraźnie odeszli od swego zwyczajnego stanu [...]”. W systemie, w którym trudno było innym krytykować głowę organizacji politycznej, mamy zinstytucjonalizowaną postać błazna działającego na najwyższym poziomie systemu, [...] żartownisia zdolnego wyrazić uczucia oburzonej moralności”. Następnie Gluckman nadmienia, że na wielu afrykańskich dworach błaznami były „często karty lub osobnicy naznaczeni innymi osobliwościami”. Podobną funkcję pełnili werbliści na Barotse, królewskiej barce, na której podczas dorocznej powodzi król i jego dwór przenosili się ze stolicy na nizinie zalewowej Zambezi na jej krańce. Mieli oni prawo wrzucić do wody tego z arystokratów, który „ich obraził albo uraził ich poczucie sprawiedliwości podczas minionego roku” (s. 102–104). Owe postacie reprezentujące ubogich i zdeformowanych symbolizują wartości moralne społeczności, *communitas*, przeciwko dominującej władzy najwyższych władców politycznych.

Literatura ludowa obfituje w symboliczne postaci, takie jak „święci żebracy”, „rzeci synowie”, „mali krawcy”, „prostaczkowie”, którzy odzierają z pretensji ludzi wysokiej rangi i wysokiego urzędu, sprowadzając ich na poziom zwykłych śmieciaków. W tradycyjnym westernie bezdomny, tajemniczy niezajomy bez majątku i imienia przywraca w lokalnym układzie stosunków politycznych równowagę prawną i etyczną przez wyeliminowanie niesprawiedliwych świeckich bossów uciskających drobnych posiadaczy. W mitach i ludowych opowieściach przedstawiciele pogardzanych grup etnicznych albo wyjętych spod prawa grup kulturowych bywają wyrazicielami uniwersalnych wartości ludzkich. Wspomnijmy tylko dobrego Samarytanina, żydowskiego skrzypka z opowiadania Czechowa *Skrzypce Rothszilda*, zbiegłego czarnego niewolnika Jima z *Huckleberry Finna* Marka Twaina i prostytutkę Sonię, która zbawia niemieckiego „nadczołwieka” Raskolnikowa w *Zbrodni i karze* Dostojewskiego.

Wszystkie te mityczne typy są strukturalnie pośledniejsze lub „marginalne”, ale reprezentują to, co Henri Bergson nazwałby „moralnością otwartą” jako przeciwieństwo „moralności zamkniętej”, charakterystycznej dla normatywnego systemu zamkniętych, ustrukturyzowanych, partycularystycznych grup. Bergson objaśnia, jak taka grupa zachowuje tożsamość wobec członków innych grup, jak broni przed zagrożeniami swój sposób życia i odnawia wolę utrzymywania norm, na których opiera się rutynowe zachowanie konieczne do jej społecznego życia. W zamkniętych albo ustrukturyzowanych społecznościach to właśnie marginalna, „gorsza”

jednostka albo też „obcy”, ktoś spoza grupy, często symbolizuje to, co David Hume nazwał „intuicją człowieczeństwa”, co z kolei odsyła do modelu, który określamy tu mianem *communitas*.

Ruchy millenarystyczne

Wśród najbardziej uderzających manifestacji zjawiska *communitas* znajdują się tak zwane religijne ruchy millenarystyczne, które zdaniem Normana Cohna (1961) powstają wśród „wykorzenionych i zdesperowanych mas w miastach i na wsi [...] żyjących na marginesie społeczeństwa” (s. 31–32) (tzn. społeczeństwa ustrukturyzowanego) albo tam, gdzie plemienne wcześniej społeczeństwa znalazły się pod panowaniem społeczeństw złożonych, industrialnych. Właściwości owych ruchów są dobrze znane większości moich czytelników. W tym miejscu przypomnę po prostu niektóre cechy liminalności w rytuałach plemiennych, które opisałem wcześniej. Wiele z nich odpowiada dość dokładnie cechom ruchów millenarystycznych: homogeniczność, równość, anonimowość, brak własności (wiele ruchów nakazuje członkom zniszczenie tego, co posiadają, aby w ten sposób zbliżyć ich do stanu doskonałej jedności i wspólnoty, której pragną, gdyż ruchy te wiążą prawa własności z wertykalnymi i horyzontalnymi różnicami strukturalnymi), zredukowanie wszystkich do tego samego poziomu, noszenie jednolitego stroju (czasem tego samego dla obu płci), wstrzemięźliwość seksualna (albo jej przeciwieństwo, wspólnota seksualna, zarówno bowiem wstrzemięźliwość, jak i wspólnota seksualna likwidują małżeństwo i rodzinę, które to instytucje podtrzymują status strukturalny), minimalizacja różnic płciowych (wszyscy są „równi wobec Boga” albo przodków), zniesienie rang, pokora, brak troski o wygląd zewnętrzny, brak egoizmu, całkowite posłuszeństwo wobec proroka czy przewodnika, święte nauki, intensyfikacja zachowań i nastawień religijnych w opozycji do świeckich, zawieszenie praw i obowiązków wynikających z systemu pokrewieństwa (wszyscy są braćmi czy towarzyszami bez względu na poprzednie świeckie więzy), prostota mowy i zachowań, święte błazństwo, akceptacja bólu i cierpienia (nawet do granic męczeństwa) i tak dalej.

Warto zauważyć, że początkowy impet większości tych ruchów przecina plemienne i narodowe podziały. *Communitas* albo „społeczeństwo otwarte” tym się właśnie różni od struktury albo „społeczeństwa zamkniętego”, że potencjalnie lub idealnie może się rozciągnąć do granic człowieczeństwa. W praktyce oczywiście początkowy rozmach szybko ulega wyczerpaniu i „ruch” staje się instytucją wśród innych instytucji – często bardziej fanatyczną czy bojową niż inne, ma bowiem poczucie, że jest jedynym wyrazicielem uniwersalnych ludzkich prawd. Najczęściej owe ruchy zdarzają się w okresach historii, które w wielu aspektach są „homologiczne” do okresów liminalnych ważnych rytuałów w stabilnych społeczeństwach, kiedy główne grupy albo kategorie społeczne w owych społeczeństwach przechodzą z jednego stanu kulturowego w inny. Są to zasadniczo fenomeny stanów przej-

ściowych. Prawdopodobnie dlatego w tak wielu z nich duża część mitologii i symboliki jest zapożyczona z tradycyjnych *rites de passage*, i to zarówno w kulturach, z których się wywodzą, jak i w kulturach, z którymi są w dramatycznym kontakcie.

Hippisi, *communitas* i moce słabych

We współczesnym społeczeństwie zachodnim wartości *communitas* są uderzająco obecne w literaturze i zachowaniu pokolenia nazwanego „pokoleniem big beatu”, po którym nastąpili „hippisi”, ci zaś z kolei mają młodsze odgałęzienie w postaci „leeny-boppers”. Są to „fajni” członkowie dorastających i wkraczających w wiek dorosły grup – pozbawionych przywilejów wynikających z narodowych *rites de passage*. Bojkotują oni porządek społeczny z jego statusowymi więzami i świadomie opatrują się stygmatem ludzi z nizin społecznych, którzy ubierają się jak „zebracy” czy „włóczędzy”, o zmiennych obyczajach, „ludowych” gustach muzycznych, podejmujący prace zarobkowe na stanowiskach pomocniczych, podrzędnych, a nie profesjonalnych. Podkreślają raczej relacje między ludźmi, stosunki między osobami niż powinności społeczne, a seksualność traktują bardziej jako wielopostaciowe narzędzie bezpośredniej *communitas* niż jako podstawę trwałej ustrukturyzowanej więzi społecznej. Szczególnie elokwentnie o wolności seksualnej wypowiedział się poeta Allen Ginsberg. Nie brakuje tu „sakralnych” cech często przypisywanych *communitas*. Przejawiają się one w częstym używaniu terminów religijnych typu „święty” czy „anioł” do opisu członków własnej grupy i w zainteresowaniu buddyzmem zen. Formuła zen „wszystko jest jednym, jedno jest niczym, nic jest wszystkim” bardzo dobrze wyraża globalny, pozbawiony struktury charakter, który wcześniej rozpoznawaliśmy w *communitas*. Podkreślana przez hippisów ważność spontaniczności, bezpośredniości i „egzystencji” uwypukla jedno ze znaczeń, w jakim *communitas* kontrastuje ze strukturą. *Communitas* istnieje w teraźniejszości, struktura jest zakorzeniona w przeszłości i poprzez język, prawo i obyczaje rozciąga się w przyszłość. Przedmiotem naszej uwagi są tu społeczeństwa przedindustrialne, ale nie ulega wątpliwości, że owe zbiorowe wymiary – *communitas* i struktura – można znaleźć na wszystkich poziomach i stadiach rozwoju społeczeństwa i kultury.

Struktura i *communitas* w społeczeństwach opartych na systemach pokrewieństwa

1. Tallensi

W społeczeństwach prostszych można także znaleźć inne przejawy wspomnianego wyżej rozróżnienia. Rozważę je w kategoriach nie tyle przechodzenia z jednego stanu do drugiego, ile dwóch przeciwstawnych sobie stanów, które pod pewnymi

względami wyrażają rozróżnienie społeczeństwa uważanego za strukturę podzieloną na segmenty lub hierarchiczną i społeczeństwa jako jednorodnej całości. W wielu społeczeństwach istnieje terminologiczne odróżnienie krewnych ze strony matki od krewnych ze strony ojca; są oni traktowani jako zgoda inne kategorii ludzi. Szczególnie dotyczy to brata matki i brata ojca. Tam, gdzie istnieje jedna linia, własność i status przechodzą albo z ojca na syna albo z brata matki na syna siostry. W pewnych społeczeństwach do celów dziedziczenia korzysta się z obu linii. Nawet wtedy jednak przechodzące z pokolenia na pokolenie rodzaje własności i status bardzo się od siebie różnią.

Zacznijmy od rozważenia społeczeństwa, w którym dziedziczenie następuje tylko po linii ojca. Przykład pochodzi z kultury ludu Tallensi z Ghany, o którym mamy bogate informacje. Naszym zadaniem jest wykrzyć, czy w binarnym rozróżnieniu na jednym poziomie strukturalnym, rozróżnieniu typu „strukturalna wyższość – strukturalna niższość”, możemy odnaleźć elementy zbliżone do rytualnej „mocy słabych”, o której można z kolei wykazać, że odnosi się do modelu *communitas*. Meyer Fortes pisze (1949):

Dominująca linia dziedziczenia przekazuje publicznie znaczące atrybuty osobowości społecznej – status prawny, prawo do dziedziczenia i sukcesji własności i urzędu, przynależność polityczną, przywileje i obowiązki rytualne, natomiast linia podrzędna [wyznaczona głównie przez więzi ze strony matki; wolalbym raczej określenie „podrzędna strona”, ponieważ opisywany związek jest osobistą więzią pomiędzy osobnikiem a jego matką i poprzez nią z jej męskimi krewnymi oraz z krewnymi po kądzieli] przekazuje pewne *cechy duchowe*. Łatwo zauważyć, że wśród Tallensi jest to odbiciem faktu, iż więź od strony matki jest podtrzymywana jako *więź czysto osobista*. Nie służy ona wspólnym interesom materialnym, prawnym czy rytualnym. Jednoczy jednostki tylko poprzez *zainteresowanie sobą nawzajem i troskę* zbliżone do tych, które obserwujemy pomiędzy bliskimi krewnymi kolateralnymi w naszej kulturze. Chociaż stanowi to jeden z czynników będących przeciwagą do wyłączności linii męskiej, *nie prowadzi do tworzenia grup współzawodniczących z linią męską i klanem*. Nosząc *tylko duchowe atrybuty*, więź ze strony żeńskiej nie może podważyć prawnego ani polityczno-rytualnej solidarności lineażu patrylinearnego (s. 32 – podkreślenia moje).

Napotyka tu opozycję patrylinearny/matrylateralny, która pełni funkcję opozycji dominujący/podrzędny. Więź patrylinearna wiąże się z własnością, urzędem, wiernością polityczną, wyłącznością i, można dodać, z interesami partykularnymi i segmentarnymi. Jest to więź *par excellence* „strukturalna”. Linia żeńska wiąże się z wartościami duchowymi, wzajemnym zainteresowaniem, wzajemną troską o siebie i z kolateralnością. Stanowi przeciwagą do wyłączności, co może znaczyć, że opowiada się po stronie inkluzywności. Mówiąc krótko, w wymiarze systemów pokrewieństwa matrylinearność reprezentuje *communitas*.

Zaczerpnięty z kultury Tallensi przykład na „duchowy” i „wspólnotowy” charakter matrylinearności można znaleźć w rytuałach poświęcenia tak zwanego ba-

koloko albo świątyni wróżbity. Owa świątynia, mówi Fortes (1949), jest z definicji świątynią „żeńską”:

Oznacza to, że przodkowie z nią związani pochodzą z definicji z lineażu matrylateralnego, a dominującą postacią wśród nich jest zwykle kobieta, „matka”. *Bakologo* [...] jest prawdziwym wcieleniem żadnego zemsty i przepelnionego zazdrością aspektu przodków. Prześladowuje człowieka, w którego życie nieustannie ingeruje, aż w końcu ten poddaje się i „godzi się” urządzić sanktuarium poświęcone [matrylateralnym] duchom *bakologo* w swym domu, by mógł im regularnie składać ofiary. System religijny Tallensi ukierunkowuje *każdego człowieka, nie tylko tego, który doświadczył wyjątkowych nieszczęść*, by rzutował swe głębokie poczucie winy i niepewności przede wszystkim na obraz matki upostaciowany w zespole *bakologo*. Zazwyczaj więc człowiek nie daje za wygraną i nie ulega żądaniom duchów *bakologo* zbyt prędko. Gra na zwłokę, stosuje uniki, i opiera się czasami przez lata, ale w końcu, zmuszony do uległości, akceptuje *bakologo*. Dziewięciu na dziesięciu mężczyzn po czterdziestce ma sanktuarium *bakologo*, ale ponieważ nie każdy ma talent do przepowiadania przyszłości, to większość po prostu ma sanktuarium, ale nie używa go do wróżb (s. 325 – podkreślenie moje).

Przytoczyłem szerzej fragment relacji Fortesa, ponieważ uważam, że uwypukla ona wyraźnie nie tylko opozycje i napięcie pomiędzy patrylinearnymi a matrylateralnymi więzami pokrewieństwa, ale także napięcie, jakie w indywidualnych psychikach wytwarza dojrzewanie pomiędzy strukturalnym a wspólnotowym spojrzeniem na społeczeństwo Tallensi. Musimy pamiętać, że dogmat patrylinearności, co Homans i Schneider nazwaliby „twardą” linią dziedziczenia, przez którą przekazuje się prawa do statusu i własności, dominuje i zabarwia wartości Tallensi na wielu poziomach społeczeństwa i kultury. Z punktu widzenia i z perspektywy osób zajmujących pozycje władzy w strukturze patrylinearnej, więzi społeczne zapośredniczone przez kobiety, więzi symbolizujące najszerzą wspólnotę Tallensi w miejscu, w którym przecina ona wąskie więzi pochodzenia i zamieszkania, muszą jawić się jako mające aspekt niszczący. To właśnie sprawia, że Tallensi mają *bakologo*, „wizerunek matki”, który „prześladuje” życie dojrzałego mężczyzny i „wtrąca się” w nie, aż ten go zaakceptuje. W miarę jak ludzie dojrzewają i oddziałują na siebie wzajemnie w coraz szerszych kręgach stosunków społecznych, stają się coraz bardziej świadomi tego, że ich patrylinearny lineaż jest tylko częścią Tallensi jako całości. Szersze społeczeństwo w sposób jak najbardziej dosłowny wywiera na nich nacisk, dokonując ograniczenia samowystarczalności i względnej autonomii lineażu segmentarnego i spraw klanowych. Powszechne uczucia, umacniane dorocznie w tak wielkich świętach jak Golib, gdzie jak już wspomniałem wcześniej, między reprezentantem najeźdźców Namoos a autochtonami Tallensi zostaje zawarty rodzaj mitycznego małżeństwa, nabierają coraz większego znaczenia dla „mężczyzn po czterdziestce”, którzy biorą w nim udział jako głowy rodzin i lineaży i nie znajdują się już w pozycji tych młodszych, podległych autorytetowi ojcowskiemu. Normy i wartości „z zewnątrz” rozsadzają wyłączność lineażowych lojalności.

Wydaje się więc naturalne, że *communitas* symbolizują tu przodkowie matry-
lateralni, a szczególnie wizerunki matek, ponieważ w społeczeństwie virilokalnym,
patrylinearnym kobiety wchodzą do patri-segmentów lineażu z zewnątrz, a jak po-
kazuje Fortes, krewni ze strony matki pozostają w większości poza męskim „polem
klanowym”. Jest również zrozumiałe, że takie duchy są przedstawiane jako „żąd-
ne zemsty” i „zazdrosne”: to „matki” (założycielki *dugs*, czyli matri-segmentowi
wprowadzają podziały w idealną jedność patrylineażu. Krótko mówiąc, w pewnych
życiowych sytuacjach kryzysowych, takich jak okres dojrzewania, wejście w wiek
dojrzały, śmierć, które przyjmują różne znaczenie w różnych kulturach, przejściu
z jednego poziomu społeczeństwa strukturalnego do innego może towarzyszyć sil-
ne poczucie „więzi człowieczeństwa”, poczucie powszechnej więzi społecznej po-
między wszystkimi członkami społeczeństwa – czasem nawet wykraczające poza
granice plemienne i narodowe – bez względu na przynależność grupową czy pozycję
społeczną. W skrajnych wypadkach, takich jak akceptacja powołania szamana
u Saora w środkowych Indiach (Elwin, 1955), rezultatem może być przekształcenie
fazy liminalnej i pozastrukturalnej w trwałą kondycję świętego „outsiderstwa”. Sza-
man albo prorok zajmuje bezstatusową pozycję, zewnętrzną w stosunku do laickiej
struktury społecznej, która daje mu prawo do krytykowania wszystkich wpisanych
w strukturę osób w kategoriach obowiązującego wszystkich porządku moralnego,
a także mediuje pomiędzy wszystkimi segmentami czy składnikami ustrukturyzo-
wanego systemu.

W społeczeństwach, w których system pokrewieństwa jest, jak to nazywa
Fortes, „nieredukowalną zasadą” organizacji społecznej, a patrylinearność – pod-
stawą struktury społecznej, związek jednostki z innymi członkami społeczeństwa
poprzez matkę, a stąd przez rozszerzenie i abstrakcję z „kobietami” i „kobieco-
ścią”, ma tendencję do symbolizowania szerszej społeczności i jej systemu etycz-
nego, który zawiera w sobie i jednocześnie przenika system polityczno-prawny.
Można wykazać istniejące w wielu społeczeństwach fascynujące korelacje pomię-
dzy reorientacją na perspektywę *communitas* a utwierdzeniem indywidualności
jako przeciwieństwa ubiegania się o status społeczny. Na przykład Fortes (1949)
pokazał nam indywidualizujące funkcje związku pomiędzy synem siostry a bra-
tem matki wśród Tallensi będącego „ważnym wyłomem w genealogicznym płocie
grodzącym męski lineaż; jest to jedna z głównych bram relacji społecznych jed-
nostki z członkami innych klanów niż jego klan” (s. 31). Poprzez matrylateralność
jednostka wyzwala się ze zdeterminowanych patrylinearnością zabiegów o status
segmentarny ku życiu szerszej pojmowanej wspólnoty, która rozciąga się poza właś-
ciwych Tallensi na inne grupy plemienne o podobnej kulturze religijnej.

Popatrzmy teraz na konkretny przykład sposobu, w jaki poświęcenie sank-
tuarium *bakologo* uwidacznia i ujawnia szerszą wspólnotę Tallensi poprzez wię-
zi matrylateralne. Wszystkie rytuały mają ten przykładowy, modelowy charakter;
w pewnym sensie można powiedzieć, że kreują społeczeństwo w taki sam spo-
sób, w jaki Oscar Wilde utrzymywał, że życie jest „imitacją sztuki”. W przypadku

który przywołam (Fortes, 1949), mężczyzna imieniem Naabdiya „zaakceptował”
jako swoich przodków *bakologo* ojca matki, matkę ojca matki i matkę matki ojca
matki. Członek klanu tej ostatniej przybył postawić sanktuarium dla ich „prawnuka”
Naabdiyi. Zanim to się stało, Naabdiya musiał się z nimi skontaktować, musiał
udać się do krewnych ze strony brata matki; ci z kolei towarzyszyli mu do krewnych
brata matki matki, dwanaście mil od jego własnej osady. W każdym miejscu mu-
siało złożyć w ofierze *bogar*, czyli sanktuarium przodka założyciela, jakiegoś ptaka
i perliczkę, czyli ptaka umówionego i ptaka dzikiego.

Zadanie postawienia sanktuarium dla człowieka dotkniętego nieszczęściem
spada na lineaż dominującego przodka, albo częściej żeńskiego, prawie zawsze
matrylateralnego przodka zespołu *bakologo*. W świątyni lineażu pacjenta dwa do-
starzone przezeń ptaki składa w ofierze głowa lineażu, wyjaśniając przodkom
istotę okazji, która sprowadziła do nich syna ich siostry albo wnuka od strony
matki. Prosi ich, by pobłogosławili ustawienie nowego sanktuarium i pomogli kan-
dydatowi zostać skutecznym wróżbitą, a także by zagwarantowali mu dostatek,
potomstwo i zdrowie – słowem, wszystko, co dobre. Potem zbiera garść ziemi
z dna garnka, który jest najważniejszym składnikiem świątyni *bogar*, do gamuszka
kandydata, który zabiera go ze sobą do domu do swego nowego sanktuarium. „W
ten sposób” – mówi Fortes – „bezpośrednia ciągłość nowego sanktuarium *bakolo-
go* i *bogar* matrylateralnego lineażu znajduje wymierny symbol” (s. 326).

W ten sposób rytuał bezpośrednio i „wymierne” wiąże ze sobą obie świą-
tynie, oddalone o dwanaście mil – a należy pamiętać, że teren Tallensi „ma led-
wie dwadzieścia mil szerokości” – i jeszcze kilka innych ołtarzy po drodze. Fakt,
że stały kontakt fizyczny pomiędzy lineażami jest niemal niemożliwy, nie ma tutaj
ideologicznego znaczenia, bo ołtarze czy świątynie *bakologo* symbolizują i wyra-
żają wspólnotę Tale. „Dziewięciu na dziesięciu” dojrzałych mężczyzn posiada swój
zespół przodków *bakologo*. Dzięki owym przodkom wszyscy oni są rytualnie połą-
czeni z wieloma siedzibami. I odwrotnie, każdy lineażowy *bogar* połączył ze sobą
kilka sanktuariów *bakologo* poprzez siostrzane więzi. Takie związki w swej agre-
gacji i przecinaniu się są czymś więcej niż tylko osobistymi czy duchowymi wię-
ziami; reprezentują związki *communitas* przeciwstawiające się rozłamom struktu-
ry. Ponadto są więziami stworzonymi z „podrzędnej” strony krewniaczej, prawnie
słabszej lub niższej strony. Jeszcze raz pokazaliśmy tu bliski związek pomiędzy
communitas a mocami stałych.

2. Nuerowie

Sądzę, że w wielu społeczeństwach patrylinearnych to właśnie ta odradzająca
się nieustannie, trwała, pełna napięcia opozycja pomiędzy *communitas* a struk-
turą leży u podłoża zarówno sakralnych, jak i „uczuciowych” aspektów związku
pomiędzy bratem matki a synem siostry. W tych społeczeństwach, jak wykazało

w związku z jego ustanowieniem naświetla zdaniem Rattraya sposób myślenia Aszanti o *ntoro*:

Bardzo dawno temu jeden mężczyzna i jedna kobieta zstąpili z nieba, a jeszcze jedna kobieta wyloniła się z ziemi.

Od Boga-Nieba (Onyame) zstąpił także pyton (*onini*) i zadomowił się w rzece obecnie nazywanej Bosommuru.

Na początku mężczyzna i kobiety nie mieli dzieci ani nie czuli pożądania, a poczęcie i narodziny nie były znane.

Pewnego dnia pyton zapytał ich, czy mają potomstwo, a gdy mu powiedzieli, że nie, odrzekł, że sprawi, by kobiety poczęły. Rozkazał parom stanąć twarzą w twarz, potem zanurzył się w rzece i powstając, skropił wodą ich brzuchy, wypowiadając słowa *kus kus* (używane w większości ceremonii w związku z *ntoro* i Onyame), po czym polecił im wrócić do domu i położyć się razem.

Kobiety poczęły i urodziły się pierwsze dzieci na świecie, które wzięły Bosommuru za swoje *ntoro*, a każdy mężczyzna przekazuje to *ntoro* dzieciom.

Jeżeli mężczyzna albo kobieta Bosommuru zobaczy martwego pytona (sami nigdy by żadnego nie zabili), posypują go białą gliną i grzebią (s. 48–49).

Ten mit wiąże symbolicznie *ntoro*, jednocześnie jako nasienie i odłam społeczny, z bogiem nieba (który jest także bogiem deszczu i wody), z wodą, rzeką i zapłodnieniem kobiet. Inne grupy *ntoro*, takie jak Bosomtwe, wielkie jezioro w centrum terytorium Aszanti i Bosompra, rzeka na terenie Aszanti, także są związane ze zbiornikami wodnymi. Główni bogowie Aszanti są bogami męskimi, synami Onyame, najwyższego męskiego boga. Ponadto wszyscy oni są połączeni z wodą, głównym symbolem płodności, a co za tym idzie, z tymi dobrami, które cenią sobie wszyscy Aszanti bez względu na przynależność grupową. Rattray (1923) cytując powiedzenie Aszanti: „Onyame zdecydował wystać swoje dzieci na ziemię, spodziewając się, że będą miały z tego jakieś korzyści i że przekażą je ludzkości. Wszyscy owi synowie nosili imiona, jakie noszą dziś rzeki i jeziora [...] i wszystkie inne rzeki i wody o jakimkolwiek znaczeniu. Doptywy tych wód są dziećmi synów Onyame” (s. 145–146). I dodaje: „To, co zostało do tej pory powiedziane, wystarcza do wykazania, że Aszanti [...] postrzegają wody jako mające moc czy ducha boskiego Stwórcy i tym samym jako potężną życiodajną siłę. «Tak jak kobieta daje życie dziecku, tak woda może dać życie bogu», powiedział mi kiedyś pewien kapłan” (s. 146).

Inne płyny organiczne, na przykład ślina, są symbolicznie związane z „elementem *ntoro* w mężczyźnie”, pisze Rattray (1923, s. 54); król Aszanti pryska wodą z ust podczas rytuałów związanych z rzeką Bosommuru, czemu towarzyszą słowa: „Życie dla mnie i pomyślność dla tego narodu”. Symbolika bieli w micie Bosommuru powraca w wielu rytualnych kontekstach, w których czci się bogów wody, a kapłani najwyższego boga i innych bóstw noszą białe szaty. W kilku opublikowanych pracach (Turner, 1961, 1962, 2006) rozważałem już symbolikę bieli i jej związki ze spermą, śliną, zdrowiem, tężyzną i pomyślnością w wielu afrykańskich i innych

społecznościach. Symbolika bieli u Aszanti nie różni się semantycznie od symboliki bieli u Ndembu.

Podsumujmy nasze rozważania na temat Aszanti: wydaje się że istnieje pewien związek między więzią ojca z dzieckiem, *ntoro* (jako sperma, duch i odłam społeczny z szeroko rozproszonym członkostwem), męskością (reprezentowaną przez wizerunek ojca Onyame, jego synów i mitycznego pytona, symbol męski), śliną, wodą, błogosławieństwem poprzez spryskiwanie wodą, jeziorami, rzekami, morzem, symboliką bieli i kapłaństwem. Dodatkowo wodzowie, a szczególnie król, są w sposób oczywisty wiązani, podczas ceremonii *adae* i innych, z bogiem nieba i rzekami, szczególnie z Tano, jak świadczą o tym wiadomości przekazywane przez mówiący bęben, na którym gra się podczas ceremonii *adae* (Rattray, 1923, s. 101).

Jak widzieliśmy, pierwiastek żeński i *abusua* są związane z krwią, a poprzez krew z całą bogatą gamą czerwonych symboli. Prawie wszędzie krew i czerwien mają jednocześnie konotacje pomyślności i niepowodzenia. U Aszanti krew jest związana z wojną (Rattray, 1927, s. 134), z czarownictwem (s. 29, 30, 32, 34), z żądnymi zemsty duchami ofiar (s. 22) i z pogrzebami (s. 150). W pewnych przypadkach istnieje bezpośrednia opozycja pomiędzy symboliką bieli (męską) a symboliką czerwieni (żeńską). Na przykład bóg rzeki Tano lub Ta Kora, jak mówi Rattray (1923), „wydaje się obojętny w stosunku do kobiet, a nawet im wrogi. Twierdzi, że są niewdzięcznymi stworzeniami (*bonniaye*). Kobiety nie mogą dotykać jego sanktuarium ani nie służą mu żadne kapłanki (*akomfo*). Miesiączkujące kobiety są jednym z jego tabu” (s. 183). Należy też pamiętać, że rzeka Tano pełni istotną rolę w rytuałach *adae* związanych z Asantehene, najwyższym wodzem narodu. Czarownictwo i symbolika czerwieni w rytuałach pogrzebowych mają związek z przynależnością do *abusua*, ponieważ to krewni z linii matki oskarżają jeden drugiego o czary, a większość przypadków śmierci przypisuje się czarom. Istnieje także inne ponure znaczenie zamknięte w pojęciu więzów krwi. Symbolika czerwieni jest także związana z kultem ziemi, *asase ya*, uważanej za „bóstwo żeńskie” (Rattray, 1927). Jak uważa Rattray, „menstruacja (*kyiri bara*) nie należała do jej tabu; ona lubiła ludzką krew” (s. 342).

Mógłbym mnożyć cytaty z niezwykle szczegółowych danych Rattraya (1927) na temat symboliki czerwieni, by wykazać związek, jaki dla Aszanti zachodzi pomiędzy pierwiastkiem żeńskim, śmiercią, zabijaniem, czarami, brakiem powodzenia, menstrualną nieczystością oraz ofiarą z ludzi i zwierząt. Na przykład, Aszanti mają „czerwony” *suman*, czyli „fetysz”, który jest „czymś w rodzaju kozła ofiarnego lub czegoś, co bierze na siebie całe zło i grzechy świata” (s. 13). Jest on zanurzony w czerwonej farbie *esono* (zrobionej ze sproszkowanej kory drzewa *adwino*, prawdopodobnie z gatunku *Pterocarpus*), która jest „substytutem ludzkiej krwi” i której używa się w obrzędach kultu ziemi. Ten tak zwany fetysz *kunkuma*, jest tak- że „splamiony i opryskany krwią owiec i ptactwa, które zostały złożone w ofierze”, a wewnątrz niego znajduje się „ukryty fragment włókna (*baħa*) użytego przez menstruującą kobietę” (s. 13). Widzimy tutaj krew ofiarniczą i menstruację w wyraźnym

związku z burzycielami porządku naturalnego i społecznego – „złem i grzechami”. Ostatni już przykład, być może najbardziej interesujący ze wszystkich, będzie mianem sanktuarium *ntoro*, wspomnianego wcześniej *ntoro* Bosommuru. Należy ono często do samego Asantehene. W dzień rytuału „król zostaje posmarowany czerną farbą *esono*” (s. 136). W ten sposób biel *ntoro* i rzeka Bosommuru zostają zbezczeszczone. Później w czasie oczyszczania sanktuarium skrapia się je wodą zaczerpniętą z wielu świętych rzek, którą miesza się w misie z białą gliną.

W wielu społeczeństwach patrylinearnych, szczególnie w takich, w których istnieje zemsta rodowa, to właśnie dziedziczenie w linii męskiej jest związane z ambiwalentną symboliką krwi. Ale u Aszanti, gdzie matrylinearność jest zasadą dominującą, związek dziedziczenia w linii męskiej uchodzi za całkowicie pomysłowy, związany z bogiem nieba i bogami wielkich rzek, którzy zarządzają płodnością, zdrowiem, siłą i wszelkimi wartościami życiowymi podzielanymi przez każdego. Po raz kolejny spotykamy się ze strukturalnie podrzędnymi jako wyższymi moralnie i rytualnie, ze słabością jako sakralną siłą.

Liminalność, niski status i *communitas*

Nadszedł czas, by ponownie uważnie przyrzeć się hipotezie, która szuka wytłumaczenia i usprawiedliwienia dla przypisywania takich samych atrybutów tak na pozór różnym zjawiskom, jak neofici w liminalnej fazie rytuału, poddani autochtoni, małe narody, dworskie błazny, święci żebracy, dobrzy Samarytanie, ruchy millenarystyczne, „dharma bums”, matrylateralność w systemie patrylinearnym, patrylateralność w systemie matrylinearnym, zakony mnisze. To z pewnością niezbyt dobrze dobrana grupa zjawisk społecznych! Niemniej jednak wszystkie mają wspólne cechy: są osobami albo zasadami, które 1) wpadają w szczeliny struktury społecznej, 2) przebywają na granicy owej struktury albo 3) zajmują jej najniższe szczeble. Prowadzi nas to z powrotem do problemu definicji struktury społecznej. Jednym z uznanych źródeł definicji jest *A Dictionary of the Social Sciences* (Gould i Kolb, 1964), w którym A.W. Eister przeprowadza przegląd głównych sformułowań tej koncepcji. Spencer i wielu nowoczesnych socjologów uważało strukturę społeczną za „mniej lub bardziej wyróżniający się układ (może być więcej niż jeden typ układów) wyspecjalizowanych i wzajemnie zależnych instytucji [podkreślenie Eistera] i zinstytucjonalizowanych organizacji różnych pozycji i/lub zajmujących je aktorów, a wszystko to wykształcone w toku naturalnego biegu spraw, w miarę jak grupy osobników ludzkich z danymi potrzebami i możliwościami pozostawały w interakcji ze sobą (przy różnych typach i sposobach owej interakcji) i dostosowywały się do środowiska” (s. 668–669). Bardziej analityczna koncepcja Raymonda Firtha (1951) brzmi: „W typach społeczeństw zazwyczaj badanych przez antropologów struktura społeczna może zawierać krytyczne albo podstawowe związki

wyrastające z systemu klasowego opartego na związkach z ziemią. Inne aspekty struktury społecznej wyrastają z członkostwa w innych rodzajach trwałych grup, takich jak klany, kasty, grupy wiekowe czy tajne stowarzyszenia. Inne podstawowe relacje są zależne od pozycji w systemie pokrewieństwa” (s. 32).

Większość definicji zawiera ideę układu pozycji i statusów. Większość zawiązała instytucjonalizację oraz trwanie grup i związków. Przedstawiciele nauk społecznych w poszukiwaniu koncepcji, idei, modeli, podobieństwa penetrowali takie dziedziny, jak mechanikę klasyczną, morfologię oraz fizjologię zwierząt i roślin, a ostatnio za Lévi-Straussem – lingwistykę strukturalną. Wszystkie rozumienia podzielają ideę superorganicznego układu części czy pozycji, która mimo upływu czasu zachowuje ważność z mniej lub bardziej stopniowymi modyfikacjami. Koncepcja „konfliktu” została połączona z koncepcją „struktury społecznej”, ponieważ różnicowanie między częściami staje się opozycją pomiędzy częściami, a rzadki status staje się obiektem walki między osobami i grupami, które zgłaszają do niego roszczenia.

Inny, interesujący mnie wymiar „społeczeństwa” znacznie trudniej zdefiniować. G.A. Hillery (1955) przeanalizował 94 definicje pojęcia „wspólnota” i doszedł do wniosku, że „poza pojęciem, że ludzie są wspólnie w coś zaangażowani, nie ma pełnej zgody co do natury wspólnoty” (s. 119). To pole wydaje się więc stale otwarte dla nowych prób! Starłem się zrezygnować z idei, że *communitas* ma specyficzne przyporządkowanie terytorialne, często ograniczone w charakterze, co dominuje w wielu definicjach. Moim zdaniem *communitas* pojawia się tam, gdzie struktura społeczna się skrywa. Być może najlepiej wyraził ten trudny koncept Martin Buber, choć skłaniam się raczej do poglądu, że należy go uważać bardziej za utalentowanego narodowego informatora niż za badacza społecznego! Buber (1961) używa terminu „wspólnota” dla „*communitas*”: „Wspólnota jest byciem nie tyle jeden obok drugiego (i, można dodać, nad i pod), ile jeden z drugim wśród mnogości osób. I ta mnogość, choć zmierza do jednego celu, to doświadcza wszędzie zwrotu ku innym lub dynamicznego spojrzenia im w twarz, przepływu od Ja do Ty. Wspólnota jest tam, gdzie się zdarza” (s. 51).

Buber dotyka tu spontanicznej, bezpośredniej, konkretnej natury *communitas* stanowiącej przeciwieństwo rządzonej normami, zinstytucjonalizowanej, abstrakcyjnej natury struktury społecznej. *Communitas* staje się widoczna lub dostępna, by tak rzec, tylko poprzez zestawienie albo skrzyżowanie z aspektami struktury społecznej. Tak jak w psychologii *Gestalt*, postać i tło wzajemnie się determinują albo jak niektóre rzadkie pierwiastki, których nie można znaleźć w przyrodzie w stanie czystym, lecz tylko jako składniki związków chemicznych, tak samo *communitas* można uchwycić tylko w jakiejś relacji do struktury. Choć element *communitas* jest taki ulotny, trudny do uchwycenia, nie znaczy to, że jest nieistotny. Warto w tym miejscu przytoczyć opowieść Lao-tse o kole rydwanu. Szprychy koła i piasta (czyli centralna część koła podtrzymująca oś i szprychy), do której są przycepiione, byłyby bezużyteczne, powiada Lao-tse, gdyby nie dziura, otwór, pustka

w środku. *Communitas* z jej pozbawionym struktury charakterem, reprezentującą „żywość” międzyludzkich kontaktów, to, co Buber nazwał „das Zwischenmenschliche”, może równie dobrze reprezentować „pustka w środku”, która jest pomimo to niezastąpiona i niezbędna do funkcjonowania struktury kota.

Nie jest przypadkiem ani brakiem naukowej precyzji, że razem z innymi, którzy badali koncepcję *communitas*, zostałem zmuszony do odwołania się do metafory i analogii. *Communitas* bowiem ma jakość egzystencjalną, angażuje całego człowieka w jego relacji do drugiego całego człowieka. Struktura zaś ma jakość poznawczą; jak to zauważył Lévi-Strauss, jest zasadniczo zespołem klasyfikacji, modelem dla myślenia o kulturze i naturze porządkującym życie publiczne jednostki. *Communitas* ma także aspekt potencjalności, często znajduje się w trybie warunkowym. Związki między całościowymi istotami wytwarzają symbole, metafory i porównania; wytworami tych związków są raczej sztuka i religia niż struktury polityczne. Bergson widział w słowach i pismach proroków i wielkich artystów twórczenie „otwartej moralności”, która sama w sobie była wyrazem tego, co nazywał *élan vital* albo ewolucyjną „siłą życia”. Prorocy i artyści mają skłonność do bycia ludźmi liminalnymi lub marginalnymi, „na skraju”, którzy ze szczerą pasją dążą do wyrzucenia z siebie wszelkich komnatów związanych z aspirowaniem do jakiegoś statusu i z odgrywaniem ról, aby wejść w żywotne, istotne związki z innymi ludźmi w życiu lub w wyobraźni. W ich wytworach możemy uchwycić przeżytki tego niewykorzystanego ewolucyjnego potencjału w łonie ludzkości, który nie został jeszcze uzewnętrzniony ani utrwalaony w strukturze.

Communitas wdziera się przez szczeliny struktury, liminalność, przez skraj struktury, marginalność, i spod struktury, od strony podrzędności. Niemal wszędzie uchodzi za sakralną lub „świętą” – prawdopodobnie dlatego, że przekracza i rozmywa normy rządzące ustrukturuowanymi i zinstytucjonalizowanymi związkami, a towarzyszy jej doświadczenie bezprecedensowej mocy. Procesy „wyrównywania” i „obnazania”, na które zwracał uwagę Goffman, często zdają się zalewać głębokim uczuciem tych, którzy się im poddają. Z pewnością podczas tych procesów wyzwala się instynktowna energia, ale teraz jestem skłonny sądzić, że *communitas* nie jest wyłącznie wytworem biologicznie odziedziczonych popędów uwolnionych z więzów kulturowych. Jest raczej produktem zdolności specyficznie ludzkich, do których zaliczamy racjonalność, wolę i pamięć, a które rozwijają się wraz z doświadczeniem życia w społeczeństwie – tak jak wśród Tallensi tylko dojrzały mężczyźni przechodzą doświadczenia, które skłaniają ich do zakładania sanktuariów *bakalogo*.

Poczucie, że istnieją powszechna więź między ludźmi i związane z nią poczucie „człowieczeństwa”, nie jest pobocznym zjawiskiem jakiegoś stadnego instynktu, ale produktem „ludzi w swojej pełni w pełni uczestniczących”. Liminalność, marginalność, strukturalna podrzędność są warunkami, w których często powstają mity, symbole, rytuały, systemy filozoficzne i dzieła sztuki. Te formy kulturowe zapopatrują ludzi w zestaw wzorców czy modeli będących na pewnym poziomie okre-

sowymi reklasyfikacjami rzeczywistości i stosunku człowieka do społeczeństwa, przyrody i kultury. Są jednak czymś więcej niż klasyfikacjami, ponieważ prowokują ludzi do działania i myślenia. Każdy z tych wytworów ma wielogłosowy charakter oraz wiele znaczeń i jest zdolny do poruszenia ludzi jednocześnie na wielu poziomach psychobiologicznych.

Zachodzi tutaj proces dialektyczny, ponieważ bezpośrednio *communitas* pozwala na pośredniość struktury, gdy tymczasem w obrzędach przejścia ludzie są uwalniani od struktury i kierowani do *communitas* tylko po to, by powrócić do struktury odrodzonej i wzmocnionej przez ich doświadczenie *communitas*. Z pewnością żadne społeczeństwo nie może adekwatnie funkcjonować bez tej dialektyki. Wyolbrzymienie struktury może prowadzić do patologicznych manifestacji *communitas* poza prawem albo wbrew „prawu”. Wyolbrzymienie *communitas* w pewnych ruchach religijnych czy politycznych zrównującego typu może szybko sprowadzić despotyzm, przerost biurokracji czy inne sposoby strukturalnego usztywnienia. Tak jak neofici w afrykańskim szaleście obrzezania, mnisi benedyktynscy albo członkowie ruchów milenarystycznych, przebywający w *communitas* wydają się prędzej czy później wymagać absolutnej władzy, czy będzie to przykazanie religijne, natchniony przywódca, czy dyktator. *Communitas* nie może istnieć samodzielnie, jeżeli materialne i organizacyjne potrzeby istot ludzkich mają być zaspokajane. Skrajność *communitas* prowokuje skrajność struktury, która ze swej strony wytwarza rewolucyjne dążenia do odrodzenia *communitas*. Historia każdego społeczeństwa dostarcza dowodów i przykładów na taką oscylację na poziomie politycznym. W następnym rozdziale zajmiemy się dwoma istotnymi tego przykładami.

Wspomniałem wcześniej bliski związek struktury z własnością, czy to prywatną, czy wspólną, zarządzaną, czy odziedziczoną. Dlatego większość ruchów milenarystycznych próbuje obalić własność albo wprowadzić własność wspólną. Zwykle jest to możliwe tylko na krótko – do wyznaczonej daty nadejścia milenium albo *cargo* przodków. Kiedy proroctwo nie zostaje spełnione, własność i struktura powracają, ruch sam w sobie instytucjonalizuje się albo rozpada, a jego członkowie wtapiają się w otaczający strukturalny porządek. Podejrzewam, że Lewis Henry Morgan (1877) tęsknił za nadejściem światowej *communitas*. Na przykład w ostatnich górnołotnych paragrafach *Spoleczeństwa pierwotnego* pisze: „Zwykły rozwój własności nie jest ostatecznym przeznaczeniem ludzkości, jeżeli postęp ma być prawem przyszłości, tak jak był prawem przeszłości [...] rozpad społeczeństwa zapowiada zakończenie drogi rozwojowej, której celem i końcem jest własność, ponieważ taka droga zawiera elementy samozniszczenia. Demokracja w rządzie, braterstwo w społeczeństwie, równość pod względem praw i przywilejów oraz powszechna edukacja zapowiadają następny, wyższy poziom społeczny, do którego doświadczenie, inteligencja i wiedza stale dążą” (s. 552).

Czym jest ten „wyższy poziom”? Tu właśnie Morgan wyraźnie ulega błędowi popełnionemu przez takich myślicieli, jak Rousseau i Marks: pomylenie *commu-*

nitas, która jest wymiarem wszystkich społeczeństw, przeszłych i teraźniejszych, ze społeczeństwem archaicznym i prymitywnym. „To będzie odrodzenie – pisze dalej – wolności, równości i braterstwa starożytnych ludów w wyższej formie”. Jednak, jak większość antropologów potwierdzi, zwyczajowe normy i zróżnicowanie statusów i prestiżu w społeczeństwach niepiśmiennych pozwala na niewielki zakres indywidualnej wolności i wyboru (indywidualista jest często uważany za czarownika), na niewiele prawdziwej równości pomiędzy na przykład mężczyznami a kobietami, starszymi a młodszymi, wodzami a pospólstwem; sama więc braterska często poddaje się posłusznym ostrym różnicom w statusie między starszym a młodszym rodzeństwem. Członkostwo w rywalizujących segmentach, w takich społeczeństwach, jak Tallensi, Nuerowie czy Tiv, nie pozwala nawet na plemienne braterstwo: wciąga jednostkę w strukturę i w konflikty nieoddzielne od zróżnicowania strukturalnego. Jednakowoż nawet w najprostszych społeczeństwach istnieje rozróżnienie pomiędzy strukturą a *communitas* i otrzymuje wyraz symboliczny w atrybutach kulturalnych liminalności, marginalizacji i podrzędności. W różnych społeczeństwach, a w danym społeczeństwie w różnych okresach jeden albo drugi z tych „nieśmiertelnych antagonistów” (by zapożyczyć określenie, którego Freud użył w innym sensie) jest górą. Razem wszakże stanowią „ludzką kondycję” dotyczącą związku człowieka z jego bliźnimi.

4. *Communitas*: model i proces

Modalności *communitas*

Rozdział ten powstał jako dość naturalny rezultat seminarium, które prowadziłem na Uniwersytecie Cornella z grupą studentów i pracowników naukowych reprezentujących różne dyscypliny badawcze. Rozważaliśmy tam wielorakie strony tego, co można by nazwać metastrukturalnymi aspektami stosunków społecznych. Wyształcenie zdobyłem w ortodoksyjnej, społeczno-strukturalnej tradycji antropologii brytyjskiej, która – grubo upraszczając skomplikowaną rację, na której się ona opiera – uważa „społeczeństwo” za system pozycji społecznych. Taki system może mieć strukturę segmentarną, hierarchiczną albo obydwie naraz. Chciałbym tu podkreślić, że jednostkami struktury społecznej są relacje między statusami, rolami i urzędami. (Oczywiście, nie używam tu terminu „struktura” w sensie preferowanym przez Lévi-Straussa). Wprowadzenie modeli społeczno-strukturalnych było niezwykle pożyteczne w objaśnianiu wielu ciemnych plam na mapie kultury i społeczeństwa, ale podobnie jak inne znaczące metody wglądu, strukturalny punkt widzenia stał się z czasem krępującym myśl fetyszem. Doświadczenie terenowe i ogólne lektury z zakresu sztuki i humanistyki przekonały mnie, że wymiar „społeczny” nie jest identyczny ze „społeczno-strukturalnym”. Istnieją także inne modalności stosunków społecznych.

Poza porządkiem strukturalnym leży nie tylko Hobbesowska „wojna wszystkich przeciwko wszystkim”, ale także *communitas*, *modus* relacji wyodrębniony podczas naszego seminarium. Zasadniczo *communitas* jest relacją pomiędzy konkretnymi, historycznymi, poszczególnymi jednostkami. Jednostki te nie są zaszerogowane do ról i statusów, ale stoją wobec siebie nawzajem raczej w formie opisanej przez Martina Bubera jako „Ja i Ty”. Wraz z tą bezpośrednią, natychmiastową i całkowitą konfrontacją ludzkich tożsamości pojawia się model społeczeństwa jako homogenicznej, nieustrukturyzowanej *communitas*, której granice pokrywają się idealnie z granicami ludzkiego gatunku. *Communitas* w tym sensie jest diametralnie różna od Durkheimowskiej „solidarności”, której siła polega na kontraście – w grupie/poza grupą. W pewnym sensie *communitas* tak się

ma do solidarności jak „moralność otwarta” Henri Bergsona do jego „moralności zamkniętej”. Ale spontaniczność i bezpośredniość *communitas* – przeciwstawiona na prawno-politycznemu charakterowi struktury – rzadko może przetrwać dłużej. Sama *communitas* z czasem wykształca strukturę, w której wolne związki pomiędzy jednostkami przekształcają się w unormowane relacje pomiędzy osobami społecznymi. Dlatego należy wyróżnić: 1) *egzystencjalną* albo *spontaniczną communitas* – to, co w przybliżeniu dzisiejsi hippisi nazwaliby „happeningiem”, a William Blake mógłby nazwać „uskrzydloną chwilą w locie” albo później „wzajemnym wybaczeniem win”; 2) *normatywną communitas* powstającą, kiedy *communitas* egzystencjalna, w której wraz z upływem czasu narasta potrzeba mobilizacji i organizacji zasobów, a także potrzeba kontroli społecznej wśród członków grupy dążących do wspólnego celu, zostaje zorganizowana w trwały system społeczny; 3) *ideologiczną communitas* – określenie stosujące się do wielu utopijnych modeli społecznych opartych na egzystencjalnej *communitas*.

Ideologiczna *communitas* jest próbą opisanego jednocześnie zewnętrznego i widocznych skutków – zewnętrznej formy, można powiedzieć – wewnętrznego doświadczenia *communitas* egzystencjalnej i optymalnych warunków społecznych, w których można by oczekiwać rozkwitu i mnożenia się takich doświadczeń. Normatywne i ideologiczne *communitas* znajdują się już w domenie struktury i losem wszystkich spontanicznych *communitas* w historii jest proces, który w opinii większości ludzi stanowi „zmierzch i upadek” w strukturę i prawo. W ruchach religijnych typu *communitas* nie tylko charyzma przywódców staje się „rutyną”, ale także *communitas* ich pierwszych uczniów i naśladowców. Zamiarem moim jest nakreślenie ogólnego zarysu tego szeroko rozpowszechnionego procesu w odniesieniu do dwóch dobrze znanych przykładów historycznych: wczesnych franciszkanów w średniowiecznej Europie i Sahajiyas w XV- i XVI-wiecznych Indiach.

Ponadto struktura chce być pragmatyczna i z tego świata, podczas gdy *communitas* jest często spekulatywna i wytwarza własną symbolikę oraz idee filozoficzne. Jednym z przykładów tego kontrastu, któremu nasze seminarium poświęciło wiele uwagi, jest rodzaj normatywnej *communitas* charakterystyczny dla fazy liminalnej podczas plemiennych obrzędów inicjacji. Występuje tu zwykle wielkie uproszczenie struktury społecznej w rozumieniu brytyjskiej antropologii, a towarzyszy mu znaczący rozrost struktury ideologicznej w formie mitów i *sacra*, tak jak ją pojmuje Lévi-Strauss. Zasady znoszące szczegółowe rozróżnienia strukturalne na przykład w systemie pokrewieństwa, gospodarce i strukturze politycznej wyzwalały ludzką skłonność do struktury i oddają jej władzę w kulturowej domenie mitu, rytuału i symbolu. W tym miejscu nie interesuje mnie jednak plemienna inicjacja, lecz geneza ruchów religijnych – choć o obu tych zjawiskach można powiedzieć, że wykazują charakter „liminalny”, pojawiają się bowiem w czasach radykalnej zmiany społecznej, kiedy społeczeństwo znajduje się w trakcie przejścia z jednego trwałego stanu do drugiego niezależnie od tego, czy wiara lokuje *terminus ad quem* na ziemi, czy w niebie.

Podczas naszego seminarium często spotykaliśmy w religii i literaturze przykłady na to, że normatywną i ideologiczną *communitas* symbolizują strukturalnie podrzędne kategorie, grupy, typy albo jednostki, poczynając od brata matki w społeczeństwach patrylinearnych do podbitych autochtonów, chłopów Tołstoja, *harijans* (niedotykalnych – przyp. red.) Gandhiego, i „świętych biedaków” albo „Bożych nędzarzy” średniowiecznej Europy. Na przykład dzisiejsi hippisi, jak niegdyśiejsi franciszkanie, przyjmują atrybuty grupy strukturalnie podrzędnej w celu osiągnięcia *communitas*.

Communitas ideologiczna i spontaniczna

Rozsiane tu i ówdzie ślady i oznaki istnienia w kulturach społeczeństw przedpiśmiennych i nieuprzemysłowionych, głównie w sferze liminalności i strukturalnej podrzędności, modelu egalitarnego, który nazwalismy *communitas* normatywną, w społeczeństwach złożonych i piśmiennych stają się rwącym potokiem wyraźnie sformułowanych poglądów na temat sposobu, w jaki ludzie mogą najlepiej współżyć ze sobą w braterskiej harmonii. Takie poglądy, jak to już odnotowaliśmy, możemy nazwać *communitas* ideologiczną. W celu zilustrowania, jak szeroko rozpowszechnione są poglądy na temat idealnych, pozbawionych struktury domen, chciałbym przywołać, niemal losowo, dowody na ich istnienie ze źródeł oddalonych od siebie w czasie i przestrzeni. W owych źródłach, zarówno religijnych, jak i świeckich, widać zachowywanie stałego związku między liminalnością, podrzędną pozycją w strukturze, najniższym statusem i byciem poza strukturą z jednej strony, a takimi uniwersalnymi ludzkimi wartościami, jak pokój i harmonia między ludźmi, płodność, zdrowie ciała i ducha, przyjaźń i braterstwo ludzi, równość wobec Boga, prawo albo siła życia dla mężczyzn i kobiet, starych i młodych, ludzi wszystkich ras i grup etnicznych. A szczególnie istotny we wszystkich tych utopijnych opracowaniach jest stały związek pomiędzy równością a brakiem własności. Weźmy na przykład idealne państwo Gonzala z *Burzy Szekspira* (akt 2, scena 1, 141–163), w której Gonzalo zwraca się do złego Antonia i Sebastiana:

Gonzalo:

Wszystko urządziłbym w państwie odwrotnie,
Niż zwykle bywa. Zabroniłbym handlu,
Zniósł sądownictwo i zakazał szkół;
Nikt by nie wiedział, co znaczy bogactwo,
Ubóstwo, służba, kontrakt, spadek,
Działka czy miedza, pole czy winnica;
Nikt nie używałby metalu, zboża,
Wina, oliwy; nie byłoby pracy,
Za to mężczyźni wszyscy i kobiety
Żyliby w stanie błogiej niewinności,
Bez żadnej władzy.

Sebastian:

Lecz on byłby władcą.

Antonio:

Koniec jego idealnego ustroju zapomina o początku.

Gonzalo:

Wspólną własnością byłby plon natury,
Zrodzony przez nią bez trudu i potu.
Zdrady, oszustwa, miecze, włócznie, działa
Byłyby zbędne, gdyż sama przyroda
Zaspokajałaby swą obfitością
Potrzeby mego niewinnego ludu.

Sebastian:

A poddani nie zawieraliby małżeństw?

Antonio:

Skądże, wszyscy żyliby swobodnie – same dziwki i dziwkarze.

Gonzalo:

Tak doskonale rządziłbym na wyspie,
Że zbladłby Złoty Wiek.

[Burza. przeł. Stanisław Barańczak, Znak, Kraków 1999, s. 52–53]

Państwo Gonzala ma wiele atrybutów *communitas*. Społeczeństwo jest w nim postrzegane jako pozbawiona struktury jednorodna całość, która odrzuca zarówno status, jak i kontrakt – bieguny ewolucyjne całego systemu rozwoju społecznego sir Henry'ego Maine'a – wyrzeka się własności prywatnej z jej działką czy miedzą, polem czy winnicą i liczy raczej na zaspokajające wszelkie potrzeby bogactwo natury. Gonzalo jest dość zwodniczo umiejscowiony w karaibskim środowisku naturalnym; w bardziej spartańskich warunkach ludzie musieliby pracować choćby po to, by się rozgrzać. Dlatego Gonzalo pomija kluczową trudność wszystkich utopii – konieczność pracy w celu wyprodukowania niezbędnych środków do życia – w żargonie ekonomistów: mobilizację zasobów. Mobilizowanie zasobów oznacza także mobilizację ludzi, a to zakłada organizację społeczną z jej „celami”, „środkami” i niezbędnym „opóźnieniem gratyfikacji”, co z kolei pociąga za sobą istnienie ustalonego porządku, choćby czasowego, uporządkowanych relacji strukturalnych pomiędzy ludźmi. Ponieważ w takich warunkach jedni muszą inicjować i kierować, a inni podporządkować się i wykonywać, system, w którym istnieje produkcja oraz dystrybucja środków i zasobów, zawiera w sobie zarodki strukturalnej segmentacji i hierarchii. Gonzalo uporał się z tym niewygodnym faktem, zakładając niewiarygodną płodność natury – i w ten sposób wykazując absurdalność całego swojego szlachetnego marzenia. Szekspir także, jak to często u niego się zdarza, wkłada sensowne argumenty w usta mniej godnych bohaterów, kiedy każe Sebastianowi powiedzieć: „Lecz on byłby władcą”. Wyczuwamy tu intuicję, że ilekroć zakłada się doskonałą równość w jednym wymiarze społecznym, prowokuje ona doskonałą nierówność w innym.

Ostatnia wymieniona przez Gonzala wartość *communitas* odnosi się do niewinności i czystości tych, którzy żyją bez władzy zwierzchniej. Występuje tu za-

łożenie, później bardziej szczegółowo rozwinięte przez Rousseau, istnienia naturalnej dobroci istot ludzkich żyjących w pozbawionym własności i struktury stanie absolutnej równości. Istotnie, Gonzalo twierdzi, że wśród jego niewinnych ludzi nie będzie zdrady, oszustwa, mieczy, włóczni, noży, dział – i jak się wydaje, zrównuje to ze zbędnością wszelkich maszyn, tak jakby wojna, konflikt czy wszelki rodzaj „politykowania” wiązał się koniecznie z technologią, choćby i najprostszą.

Wspólnota Gonzala trzyma się bliżej niż niemal każdy inny typ ideologicznej *communitas* tego, co Buber (1961, 1992) nazwał „das Zwischenmenschliche” albo spontaniczną *communitas*. Kiedy Buber używa terminu „wspólnota”, nie mówi o trwałych grupach społecznych ze zinstytucjonalizowanymi strukturami. Wiemy oczywiście, że takie grupy mogą powstać w każdej wspólnocie i że pewne grupy, takie jak *kvuzoth* i *kibbutzim* z Izraela najlepiej zachowują jej ducha. Jednak dla Bubera wspólnota jest zasadniczo sposobem relacji, związku pomiędzy całościowymi i konkretnymi osobami, pomiędzy „Ja” i „Ty”. Owa relacja jest zawsze jakimś „zdarzeniem”, czymś, co powstaje wskutek natychmiastowej wzajemności, kiedy dana osoba doświadcza w pełni istnienia innej osoby. Oto jak pisał o tym Buber (1961): „Tylko wtedy, kiedy mam do czynienia z Innym w sposób zasadniczy, dotykający istoty, to znaczy w taki sposób, że nie jest on już zjawiskiem mojego Ja, ale jest moim Ty, doświadczam rzeczywistości rozmowy z Innym – w niepodważalnej prawdzie wzajemności” (s. 72). Buber nie ogranicza jednak wspólnoty do dyadycznych relacji. Mówi także o „istotnym My”, przez które rozumie „wspólnotę niezależnych osób, które mają jaźń i poczuwają się do własnej odpowiedzialności [...] My obejmuje sobą Ty. Tylko człowiek, który może prawdziwie powiedzieć Ty do drugiego, może prawdziwie powiedzieć My ze sobą nawzajem [...] nie można przytoczyć żadnego szczególnego typu grupy jako takiej, która byłaby przykładem zasadniczego My, ale w wielu z nich różnorodność będąca warunkiem sprzyjającym powstawaniu My jest wyraźnie zauważalna [...] By zapobiec powstaniu albo przetrwaniu My, wystarczy, by grupa zaakceptowała kogoś, kto żywi żądzę władzy i używa innych jako środka do własnych celów albo pożąda ważności i eksponuje siebie” (s. 213–214).

Za pomocą takich i podobnych sformułowań Buber daje wyraz pogładowi, że „istotne My” jest przejściowym, choć silnie oddziałującym sposobem relacji pomiędzy integralnymi osobami. Moim zdaniem „istotne My” ma charakter liminalny, ponieważ przetrwanie zakłada instytucjonalizację i powtórzenie, podczas gdy wspólnota (która ogólnie pokrywa się ze spontaniczną *communitas*) jest zawsze całkowicie unikalna i dlatego społecznie przejściowa. Wydaje się, że czasami Buber myli się co do możliwości przekształcenia tego doświadczenia wzajemności w formy strukturalne. Spontanicznej *communitas* nie można wyrazić w formie strukturalnej, choć może ona w nieprzewidywany sposób, w dowolnym momencie powstać wśród istot ludzkich należących do różnych instytucji, do jednego społecznego ugrupowania, do wielu lub do żadnego z nich. Tak jak w społeczeństwie przedsięwziętym społeczne i indywidualne cykle rozwojowe są oznakowane

dłuższymi lub krótszymi okresami rytualnie strzeżonej i stymulowanej liminalności. każdy z jądrem potencjalnej *communitas*, tak samo życie społeczne w społeczeństwach złożonych jest usiane niezliczoną mnogością spontanicznych *communitas* pozabawionych tylko zinstytucjonalizowanych wyzwań i zabezpieczeń.

W społeczeństwach przed- i wczesnoindustrialnych o skomplikowanych relacjach społecznych spontaniczna *communitas* wiąże się często z siłami mi- stycznymi i uważa się ją za dar albo łaskę zesłaną przez bóstwa albo przod- ków. Niemniej jednak za pomocą właściwych rytuałów środków czyni się próby sprawienia, przede wszystkim w fazach odizolowania liminalnego, by bóstwa czy przodkowie podarowali ludziom łaskę *communitas*. Nie istnieje jednak spe- cyficzna społeczna forma, która wyrażałaby spontaniczną *communitas*. Oczekuje się raczej, że powstanie pomiędzy okresami sprawowania urzędu, posiadania określonego statusu albo pozycji społecznej, w tak zwanych szczelinach struktury społecznej. W liturgiach kościołów i innych organizacjach religijnych struktury społeczeństw uprzemysłowionych ciągle znajdujemy ślady zinstytucjonalizowa- nych prób przygotowania na nadejście spontanicznej *communitas*. Ta modalność relacji jednak wydaje się rozkwitać najbardziej w sytuacjach spontanicznie limi- nalnych – w fazach pomiędzy stanami zdominowanymi przez odgrywanie ról wy- znaczonej przez strukturę społeczną, a szczególnie pomiędzy osobami o takim samym statusie.

Ostatnio w Ameryce i Europie Zachodniej poczyniono pewne próby odtwo- rzenia warunków rytualnych, w których można by, nie bójmy się tego powiedzieć, ewokować spontaniczną *communitas*. Bitnicy i hippisi przez eklektyczne i synkre- tyczne używanie symboli i działań liturgicznych, zaczerpniętych z repertuaru wielu religii, oraz z pomocą „poszerzających świadomość” narkotyków, muzyki rockowej i migających świateł starają się ustanowić między sobą „całkowitą” komunię. Mają nadzieję i wiarę, że pozwoli im to dotrzeć jeden do drugiego dzięki „*dérèglement ordonné de tous les sens*” z łagodną, cichą, świadomą wzajemnością i w pełni konkretnie. Ten typ *communitas*, pożądaný przez członków plemienia w rytuałach i przez hippisów w „*happeningach*”, nie jest przyjemnym, niewymagającym wy- siłku braterstwem, które każdego dnia może się zawiązać między przyjaciółmi, współpracownikami czy kolegami po fachu. Szuka się bowiem doświadczenia przekształcającego, które sięgałoby do korzeni bytu każdej osoby, i odnajduje tam coś głęboko wspólnego i podzielanego.

Bardzo pasuje w tym miejscu często czyniona etymologiczna homologia pomiędzy rzeczownikami „egzystencja” i „ekstaza”; „egzystować” to „stać na ze- wnątrz” – tj. na zewnątrz całościowej struktury pozycji, które jednostka zwykle zaj- muje w systemie społecznym. Egzystować to być w ekstazie. Dla hippisów wszak- że – jak też dla wielu millenarystycznych i „entuzjastycznych” ruchów – ekstaza spontanicznej *communitas* jest *celem* ludzkiego działania. W religii społeczeństw przedindustrialnych stan ten uważa się raczej za środek do celu coraz pełniejszego angażowania się w bogatą różnorodność strukturalnego odgrywania ról. Tkwi

w tym prawdopodobnie większa mądrość, bo istoty ludzkie są odpowiedzialne wo- bec siebie nawzajem za zaspokajanie skromnych potrzeb, takich jak pożywienie, picie, odzienie i staranne nauczanie technik kultury materialnej i społecznej. Tego typu obowiązki zakładają staranne uporządkowanie ludzkich relacji i odpowied- nią wiedzę na temat natury. Istnieje tajemnica wzajemnej odległości, co Rilke na- zwał „powściągliwością ludzkiego gestu”, która jest równie ważna jak tajemnica zażyłości.

Po raz kolejny dochodzimy do konieczności postrzegania życia społeczne- go człowieka jako procesu albo raczej jako wielu procesów, w których charakter jednego typu fazy – tam, gdzie *communitas* ma nadrzędne znaczenie – różni się głęboko, niemal przepastnie od wszystkich innych. Wielka ludzka pokusa. znaj- dowana przede wszystkim wśród utopistów, wiąże się z niechęcią do rezygnacji z dobrych i przyjemnych jakości tej jednej fazy na rzecz prawdopodobnie nieunik- nionych trudności i niebezpieczeństw fazy następnej. Spontaniczna *communi- tas* jest bogato naładowana emocjami i głównie przyjemnymi uczuciami. Życie w „strukturze” wypełniają obiektywne trudności; należy podejmować decyzję, upodobania są stłumione i podporządkowane życzeniom i potrzebom grupy, a fi- zyczne i społeczne przeszkody pokonane nie bez ponoszenia osobistych kosz- tów. Spontaniczna *communitas* ma w sobie coś „magicznego”. Subiektywnie za- wiera się w niej poczucie nieograniczonej siły. Ale owej siły, jeżeli pozostanie nieprzekształcona, nie można łatwo zastosować do organizacyjnych szczegółów egzystencji społecznej. Nie jest ona substytutem klarownej myśli i wytrwałej woli. Z drugiej strony działania strukturalne szybko stają się jałowe i mechaniczne, je- żeli zaangażowani w nie ludzie nie zanurzają się okresowo w odradzającą otchłań *communitas*. Mądrość polega na znalezieniu właściwych relacji pomiędzy struk- turą a *communitas* w danych warunkach czasu i przestrzeni, akceptowaniu każdej modalności w okresie jej dominacji, ale bez odrzucania innej, i na niestrzymaniu się uparcie tej, której impet został zahamowany.

Republika Gonzala, jak wskazuje ironicznie Szekspir, jest rajska fantazją. Spontaniczna *communitas* jest fazą, momentem, a nie trwałym stanem. W mo- mencie wbicia motyki w glebę, w chwili kiedy żreback zostanie okiełznany, stado wilków odegnane, a wróg schwyty i skrępowany, pojawiają się załązki struktury społecznej. Nie stanowi ona kajdan, w które zakuci są wszyscy ludzie, jest nato- miast kulturowym środkiem służącym do zachowania godności i wolności, a także egzystencji cielesnej każdego mężczyzny, kobiety i dziecka. I chociaż w zastoso- wanych środkach strukturalnych i sposobach ich użycia pojawia się wiele niedo- skonaleści, to od czasów prehistorycznych, jak przemawiają za tym dowody, owe środki są tym, co czyni człowieka w najbardziej ewidentny sposób człowiekiem. Nie znaczy to wcale, że spontaniczna *communitas* jest po prostu „naturą”. Sponta- niczna *communitas* to natura w dialogu ze strukturą, ożeniona z nią jak mężczyzna z kobietą. Wspólnie tworzą jeden strumień życia, jeden dopływ dostarcza energii, drugi aluwialnej żyźności.

Franciszkańskie ubóstwo i *communitas*

Między republiką Gonzala a modelami ściśle zintegrowanych systemów strukturalnych leży całe bogactwo idealnych form społecznych. Nastawienie do własności odróżnia grupę modeli typu *communitas* od bardziej praktycznie nastawionych modeli łączących w różnych proporcjach elementy typu *communitas* z wyraźnym uznaniem organizacyjnych korzyści wynikających z istnienia zinstytucjonalizowanych struktur. Niezbędne jest odróżnianie idealnych typów *communitas* przedstawianych w literaturze albo głoszonych przez założycieli ruchów czy faktycznych wspólnot a procesem społecznym, który toczy się w wyniku entuzjastycznych prób założyciela i jego naśladowców, by prowadzić życie zgodnie z owymi modelami. Tylko dzięki badaniu społecznych obszarów działania którejs z dominujących postaci, z czasem można uświadomić sobie pouczające niuanse zachowania i decyzje, które rzucają światło na strukturę rozwojową relacji pomiędzy ideałem a praktyką, egzystencjalną a normatywną *communitas*.

Jeden z wielkich momentów takiego rozwoju można odnaleźć w historii zakonu franciszkanów Kościoła katolickiego. M.D. Lambert w ostatnio wydanej książce *Franciscan Poverty* (1961), która opiera się na głównych materiałach źródłowych do historii i doktryny franciszkanów, dokonał godnej podziwu, klarownej rekonstrukcji przebiegu wydarzeń, które wynikły z wysiłków św. Franciszka, by prowadzić i zachęcić innych do prowadzenia życia w kategoriach pewnego punktu widzenia na ubóstwo. Prześledził na przestrzeni czasu zmienność grupy, którą założył Franciszek i zmiany związków z ustrukturyzowanym Kościołem, a nie wprost także ze społeczeństwem świeckim. Czyniąc to, odsłania procesualny paradygmat losu spontanicznej *communitas*, kiedy wkracza ona na arenę historii społecznej. Kolejne ruchy, zarówno religijne, jak i świeckie, mają tendencję do powtórzenia w swych stosunkach ze światem, w różnym stopniu i tempie, wzorca franciszkańskiego.

Communitas i myśl symboliczna

Istota ostrożnych konkluzji Lamberta o sposobie myślenia Franciszka i jego idei na temat ubóstwa wygląda mniej więcej następująco. Po pierwsze – i tu Franciszek jest podobny do wielu innych założycieli grup typu *communitas* – „jego myśli była zawsze bezpośrednia, osobista, konkretna. Idee pojawiały mu się jak obrazy. Ciąg myślowy był dla niego przechodzeniem od jednego obrazu do drugiego. [...] Kiedy na przykład pragnie wyjaśnić swój sposób życia papieżowi Innocentemu III, ujmuje swoje tłumaczenie i prośbę w przypowieść; przy innych okazjach, kiedy pragnie, by bracia zrozumieli jego intencje i zamiary, przekazuje im je za pomocą symboli. Zbytek stołu braci Franciszek demonstruje przebrany za ubogiego, obcego wędrowca. Niegodziwość wynikająca z dotykania pieniędzy przekazuje, odgrywając przypowieść delikwenta, któremu narzucił ją za pokutę” (s. 33). Ów konkretny,

osobisty, obrazowy sposób myślenia jest bardzo charakterystyczny dla wielbicieli egzystencjalnej *communitas* i bezpośrednich relacji pomiędzy ludźmi oraz pomiędzy człowiekiem a naturą. Abstrakcje okazują się wrogiem żywego kontaktu. William Blake, wielki literacki interpretator *communitas*, napisał w *Prophetic Books*, że „czyniący innym dobro musi je czynić w Najdrobniejszych Szczegółach. Dobro Ogólne jest apelem Hipokryty i Niegodziwca”.

Podobnie jak inni wizjonerzy i poszukiwacze *communitas* w czasach starożytnych i nowoczesnych, Franciszek podjął kilka kluczowych decyzji na podstawie symboliki snów. Na przykład, zanim zdecydował się na rezygnację z oficjalnego przywództwa zakonu w 1220 roku, „śnił o małej czarnej kwoce, która pomimo usilnych starań i wysiłków była zbyt mała, by okryć skrzydłami całe potomstwo”. Nieco później jego braki jako prawodawcy zostały mu objawione w innym śnie, w którym „na próżno starał się nakarmić głodujących braci okruchami chleba, które przelatywały mu przez palce” (s. 34). Niewątpliwie to właśnie duża konkretność jego myślenia, a także, gdybyśmy tylko w pełni znali fakty na temat jego społecznego otoczenia, wieloznaczność jego symboliki sprawiła, że Franciszek nie był dobrym ustawodawcą. Tworzenie struktury społecznej, szczególnie wewnątrz protobuokratycznych ram Kościoła rzymskiego, wymagałoby zdolności do abstrakcji i generalizacji, talentu do tworzenia jednoznacznych koncepcji i generalizującej przewidywalności, a te cechy są przeciwstawne bezpośredniości, spontaniczności i prostolinijności Franciszkowej wizji *communitas*. Poza tym Franciszek, jak inni przed nim i po nim, nie umiał zapanować nad licznymi ograniczeniami, które, jak się wydaje, są przypisane grupom starającym się wprowadzić w życie egzystencjalną *communitas*. „Franciszek był najwyższej klasy mistrzem duchowym małych grup, ale nie był w stanie zapewnić bezosobowej organizacji niezbędnej do utrzymania zakonu o światowym zasięgu” (s. 36).

Ostatnio Martin Buber (1966) zmierzył się z tym problemem i dowodził, że „organiczna wspólnota – a tylko takie wspólnoty mogą się połączyć, by utworzyć kształtny i wymowny ród ludzki – nigdy nie zbuduje się z jednostek, lecz tylko z małych, nawet bardzo małych wspólnot: naród jest wspólnotą o tyle, o ile jest wspólnotą wspólnot” (s. 136). W ten sposób proponował ominąć problem Franciszka: zarysowania na wstępie szczegółowej konstytucji, i przyzwalał swej wspólnotcie wspólnot dojrzewać i stopniowo przechodzić proces integracji. Zostaje to osiągnięte z „wielkim duchowym taktem” przenikającym stosunek między centralizacją a decentralizacją i między ideą a rzeczywistością – „z ciągłym i nieustrudzonym odważaniem i odmierzaniem właściwych między nimi proporcji” (s. 137).

Mówiąc krótko, Buber pragnie zachować konkretność *communitas* nawet w większych zespołach społecznych, w procesie, który uważa za analogiczny do ograniczonego wzrostu albo do czegoś, co nazywa „życiem w dialogu”.

Centralizacja – ale tylko o tyle, o ile jest niezbędna w danych warunkach czasu i przestrzeni. I gdyby władze odpowiedzialne za nakreślenie i poprawienie linii demarkacyjnych trzymały swą świadomość na baczności, relacje pomiędzy bazą

a wierzchołkiem piramidy władzy byłyby bardzo różne od tych, jakie obserwujemy obecnie. Nawet w krajach nazywających się komunistycznymi, to znaczy z trudem starających się osiągnąć stan wspólnoty. Będzie musiał powstać jakiś system reprezentacji, także w tym społecznym wzorcu, który mam na myśli, ale nie będzie on utworzony z pseudoreprezentantów amorficznych mas wyborców, ale z reprezentantów dobrze sprawdzonych w życiu i pracy wspólnoty. Reprezentowani nie będą, tak jak są dzisiaj, przywiązani do swoich reprezentantów jakąś szumną abstrakcją czy stylem programu partyjnego, ale konkretnie, poprzez wspólne działanie i wspólne doświadczenie (s. 137).

Frazeologia Bubera, mocno przypominająca styl wielu przywódców afrykańskich z jednopartyjnych reżimów, należy do nieprzemijającej mowy *communitas*, która nie odrzuca możliwości struktury, ale pojmuje ją jako następstwo bezpośrednich stosunków między integralnymi jednostkami.

Inaczej niż Buber, św. Franciszek jako członek Kościoła katolickiego miał obowiązek stworzenia reguły dla swego nowego zakonu. I jak pisał Sabatier (1905): „nigdy zaden człowiek nie był mniej zdolny do sformułowania reguły niż Franciszek” (s. 253). Jego reguła nie była w żadnym sensie listą etycznych i prawnych nakazów i zakazów, lecz raczej konkretnym modelem całościowego „vita fratrum minorum”. W innym miejscu (patrz Turner, 2006, s. 98–99) podkreślałem znaczenie, jakie dla liminantów – jak można określić osoby doświadczające w sposób rytualny przejścia z jednego stanu w drugi – ma obywanie się bez własności, strukturalnego statusu, przywilejów, przyjemności materialnych różnego rodzaju, często nawet odzienia. Franciszek, który pojmował swych braci jako liminantów w życiu będącym dlań zaledwie przejściem do niezmiennego stanu niebiańskiego, kładł wielki nacisk na rezultaty bycia „bez” albo „nieposiadania”. Najlepiej stanowisko Franciszka wyraziła zwięzła formuła Lamberta: „duchowe obnażenie”.

Sam św. Franciszek myślał w kategoriach ubóstwa celebrowanego przez siebie na wzór trubadura jako „Moja Pani Bieda”. Jak pisze Lambert: „Możemy przyjąć za pewnik, że im bardziej radykalna wersja ubóstwa, tym dokładniej będzie odzwierciedlać prawdziwe życzenia Franciszka”. A dalej: „Reguła z 1221 roku, rozpatrywana w całości, sprawia wrażenie, że pragnieniem Franciszka było, by jego bracia całkowicie odcięli się od komercyjnego systemu świata. Nalegał na przykład, że istniejąca potrzeba udzielania rad kandydatom na temat rozdania ich własnych dóbr, nie powinna wciągać braci w świeckie interesy” (s. 38). W rozdziale 9 reguły mówi braciom, że powinni się radować, „kiedy znajdą się wśród podłych i pogardzanych, wśród biednych, słabych, chorych, trędowatych i żebrzących na ulicach” (Boehmer, 1904, s. 10). Franciszek, istotnie, utrzymuje konsekwentnie, że ubóstwo franciszkanów należy doprowadzić do skrajnych granic wyznaczonych przez konieczność.

Szczegółowe przykłady tej zasady można odnaleźć w zakazie posiadania pieniędzy. „A jeżeli znajdziemy gdzieś monety, nie zwracajmy na nie większej uwagi

niż na pył pod stopami” (Boehmer, 1904, s. 9). Choć Franciszek używa tu terminu *denarius*, nazwy autentycznej monety na określenie „pieniędzy”, w innym miejscu zrównuje *denarius* z *pecunia*, „czymś odgrywającym rolę pieniądza”. To zrównanie pociąga za sobą radykalne odsunięcie od świata kupowania i sprzedawania. Idzie dużo dalej niż „ubóstwo” zalecane przez inne, starsze zakony religijne, ponieważ one utrzymywały swoje wspólnoty do pewnego stopnia w ramach świeckiego systemu ekonomicznego. Franciszek sformułowaniem swojej reguły sprawił, że, jak pisze Lambert, „normalne środki do podtrzymywania życia były rozmyślnie przemijającej i niepewnej natury: składały się z nagród za pracę wykonywaną poza siedzibami zasilanymi produktami z żebrzących ekspedycji”. (Współczesnemu czytelnikowi amerykańskiemu bez wątpienia przyjdzie do głowy paralela z zachowaniem hippisów z komuny Haight-Ashbury w San Francisco!) „Reguła z 1221 roku zabrania braciom piastowania urzędów [...] wcześni zwolennicy, jak brat Edigiusz, podejmowali nieregularne prace, takie jak kopanie grobów, wypłacanie koszyków, noszenie wody, a żadne z nich nie zapewniało zabezpieczenia w czasach niedostatku. Nakazana metoda żebrania przez chodzenie od drzwi do drzwi bez wyjątku [...] uniemożliwiała minimalizację niepewności przez powracanie do bogatych, stałych patronów” (s. 41–42).

Franciszek i trwała liminalność

Przy tym wszystkim Franciszek zda się całkiem świadomie nakłaniać braci do zamieszkania na obrzeżach i w szczelinach struktury społecznej swego czasu, zatrzymać ich tam w stanie permanentnie liminalnym, w którym, jak sugeruje argumentacja niniejszej książki, istnieją optymalne warunki do zrealizowania *communitas*. Zgodnie ze swym zwyczajem myślenia „podstawowymi obrazami” Franciszek nigdzie nie zdefiniował w jednoznacznych kategoriach prawnych, co znaczyło dla niego ubóstwo i co zawierało odnośnie do własności. Idealem modelem ubóstwa był dla niego Chrystus. Na przykład, w regule z 1221 roku powiedział braciom: „I niech nie wstydzą się, ale raczej pamiętaj, że Pan Nasz Jezus Chrystus, Syn żywego i wszechmocnego Boga, uczynił swoją twarz twardą jak najtwardszy krzemień i nie wstydził się tego, że był biedny i obcy nam i żył z jałmużny on sam, błogostawiona Dziewica i jego uczniowie” (Boehmer, s. 10–11, wers 6–10).

Lambert pisze:

Kluczową figurą w umyśle Franciszka [...] jest obraz nagiego Chrystusa [...] Nagość była symbolem wielkiej wagi dla Franciszka. Używał jej, by zaznaczyć początek i koniec swego życia w wierze. Kiedy zapragnął odrzucić dobra swojego ojca i przyjąć religię, zrobił to przez rozebranie się do naga w pałacu biskupa w Asyżu. Na końcu, umierając w Portiuncula, nakazał swym towarzyszom, by go rozebrali i pozwolili mu stanąć oko w oko ze śmiercią nago na podłodze chaty [...] Syplął na nagiej ziemi [...] Dwa razy, spożywając positek, wybrał

siedzenie na nagim gruncie, a nie przy stole braci, powodowany za każdym razem myślą o ubóstwie Jezusa (s. 61).

Nagość reprezentowała ubóstwo, a ubóstwo oznaczało dostowny brak własności. Franciszek oświadczył, że tak jak Chrystus i apostołowie odrzucili dobra materialne, zdali się na laskę opatrności i żyli z jałmużny, tak samo powinni uczyć bracia. Jak mówi Lambert, „apostolem, który tego nie zrobił i trzymał zapasy w torbie, był zdrajca, Judasz” (s. 66).

Uboństwo Chrystusa wyraźnie miało „ogromne emocjonalne znaczenie” dla Franciszka, który uważał nagość za główny symbol wyzwolenia z więzów strukturalnych i ekonomicznych – jak z ograniczeń narzuconych mu przez jego ziemskiego ojca, bogatego kupca z Asyżu. Religia była dla niego *communitas*, pomiędzy człowiekiem a Bogiem oraz człowiekiem a człowiekiem, można powiedzieć, pionowo i horyzontalnie, a ubóstwo i nagość były jednocześnie ekspresyjnymi symbolami *communitas* i instrumentami do osiągnięcia stanu *communitas*. Jednak pełną wymowy wizję ubóstwa jako absolutnego ubóstwa Chrystusa trudno było podtrzymać w praktyce grupie społecznej zmuszonej przez Kościół do zinstytucjonalizowania swej organizacji, zrutynizowania nie tylko charyzmy założyciela, ale także *communitas* jej spontanicznych początków i sformułowania w precyzyjnych, prawnych terminach jej grupowego stosunku do ubóstwa. Własność i struktura są nierozłącznie związane i konstytucje trwałych jednostek społecznych zawierają oba te wymiary jak i podstawowe wartości uzasadniające istnienie i formy obydwu.

Zakon franciszkanów przetrwał i z czasem przybrał postać systemu strukturalnego. W miarę jak to następowało, płynąca wprost z serca Franciszka prostota sformułowań na temat własności ustąpiła miejsca bardziej prawniczym definicjom. W rzeczywistości on sam dał zaledwie dwie lakoniczne instrukcje w swej pierwszej regule z 1221 roku i w jej poprawionej wersji z 1223 roku. W pierwszej mówi nie wprost w rozdziale zajmującym się przede wszystkim pracą fizyczną braci i posiadaniem własnych siedzib: „niech bracia będą ostrożni, gdziekolwiek są, w pustelniach albo swoich siedzibach, aby nie brali tej siedziby sobie na własność albo zatrzymywali wbrew komukolwiek” (Boehmer, s. 8, 11, wers 5–7). W 1223 roku zostało to nieco rozszerzone: „Niech bracia nic nie nabywają na własność, ani domu, ani ziemi, ani żadnej rzeczy”. Można by uznać to za stwierdzenie jednoznaczne, ale każda rozwijająca się struktura generuje problemy organizacyjne i wartości, które prowokują ponowne próby zdefiniowania głównych idei. Często wygląda to jak gra na zwłokę i hipokryzja albo utrata wiary, ale w rzeczywistości jest to tylko rozsądna reakcja na zmianę w skali i złożoności relacji społecznych, a wraz z nimi zmiana lokalizacji grupy na polu społecznym z towarzyszącymi temu zmianami w zakresie głównych celów i środków do ich osiągnięcia.

Spirytualowie przeciw konwentualom: konceptualizacja i struktura

Zakon franciszkański rozrastał się od początku swego istnienia i w ciągu kilkudziesięciu lat po śmierci swego założyciela znajdujemy braci w wielu częściach Włoch, Sycylii, Francji, Hiszpanii, a nawet podejmujących misyjne podróże do Armenii i Palestyny. Od samego początku też ubóstwo, wędrowny styl życia braci – i z całą pewnością ich entuzjazm – powodowały, że byli raczej podejrzliwie traktowani przez kler zorganizowany lokalnie w parafie i biskupstwa. W każdej sytuacji, jak pokazuje Lambert, idea ubóstwa Franciszka – jak widzieliśmy, związana z *communitas* egzystencjalną – jest tak „skrajna, że powoduje wielkie trudności natychmiast po próbach wprowadzenia jej do życia nie tyle grupy wędrownych braci, ile rozwijającego się zakonu i do jego problemów z miejscem zamieszkania, nauczaniem, zajmowaniem się chorymi braćmi itp.” (s. 68). Trudniejsze od tych były problemy ze strukturalną ciągłością związaną z manipulacją zasobami, co postawiło kwestię natury własności w ostrym świetle. Ta ostatnia kwestia stała się niemal obsesją zakonu podczas następnego stulecia po śmierci Franciszka i spowodowała rozłam na dwie główne gałęzie – można nawet nazwać je obozami albo frakcjami – konwentualów, którzy w praktyce złagodzili rygor ideału św. Franciszka, i spirytualów, którzy w praktykowaniu doktryny *usus pauper* byli nawet bardziej surowi niż ich założyciel.

Nieco uprzedzając wywód, warto zauważyć znaczący fakt, że wielu przywódców spirytualów miało bliskie kontakty z joachimitami, ruchem millenarystycznym opartym na oryginalnych i podrabianych pracach dwunastowiecznego opata cystersów Joachima z Fiore. Zastanawiające, jak często w historii pojęcia katastrofy i kryzysu zostają związane ze zjawiskiem, które możemy nazwać „nagłą *communitas*”. Być może nie jest to wcale takie zastanawiające, jeżeli bowiem ktoś oczekuje szybkiego nadejścia końca świata, to nie ma potrzeby legalizowania złożonego systemu instytucji społecznych zaplanowanych na przetrwanie. Kuszące czasami wydają się spekulacje na temat relacji hippisów i bomby wodorowej.

Z początku rozdział w zakonie nie był wyraźny, choć wszystko sugerowało kierunek rozwoju oddalający się od doskonałego ubóstwa Franciszka. Jak pisze Lambert:

Kolejni papieże w sposób dość naturalny starali się uczynić z franciszkanów, podobnie jak z konkurencyjnego zakonu dominikanów, instytucje będące doskonałym instrumentem polityki, i to zarówno duchowej, jak i świeckiej. Z tego powodu skrajne ubóstwo stawało się ogólnie ograniczeniem. Dobroczyńcy ze świata zewnętrznego, których pociągala surowość franciszkańskiego ubóstwa, odegrali ważną rolę w osłabianiu jej poprzez donacje, które trudno było odrzucić. Sami bracia zakonnicy, jedyni prawdziwi strażnicy przestrzegania swojej praktyki, zbyt często nie byli wystarczająco przekonani do strzeżenia swego ubóstwa przed tymi, którzy z jak najszlachetniejszych pobudek pragnęli użyć ich losowi. Istotnie, to przede wszystkim sami członkowie zakonu, a nie inni, nawet wysoko

postawieni, że świata zewnętrznego, są odpowiedzialni za ewolucję franciszkańskiego ideału, co w czasie pierwszych dwudziestu lat oddaliło ich tak szybko i tak daleko od prymitywnego życia Franciszka i jego towarzyszy (s. 70).

Interesujące, że na kilka lat przed śmiercią Franciszek zrzekł się przywództwa swego zakonu i spędzał czas głównie w towarzystwie małego grona towarzyszy w pustelniach Umbrii i Toskanii. Był człowiekiem bezpośrednich i bliskich relacji, dlatego *communitas* musiała być dla niego zawsze konkretna i spontaniczna. Być może niepokoił go sukces tego ruchu, który już za jego życia zdradzał oznaki strukturyzacji i nabierania rutyny nieuniknionych w czasach sprawowania władzy kolejnych generalów i pod wpływem zewnętrznej kształtującej mocy kolejnych papieskich bulli. Pierwszy następca Franciszka, Eliasz, był, jak pisze Lambert, „głównym organizatorem, postacią, która w tak wielu religijnych społecznościach przetłumaczyła wzniosłe ideały założycieli na język możliwy do zaakceptowania przez późniejszych zwolenników” (s. 74). Znaczące, że to Eliasz był siłą napędową stojącą za zbudowaniem dużej bazyliki w Asyżu, w której spoczęło ciało Franciszka; za ten dobry czyn władze miejskie w Asyżu wzniosły mu pomnik w 1937 roku. Jak pisze Lambert: „miał większy i trwalszy wkład w rozwój miasta niż w rozwój idei Franciszka” (s. 74). W czasach Eliasza struktura, i to zarówno materialna, jak i abstrakcyjna, zaczęła zastępować *communitas*.

W miarę jak nowy zakon rósł liczebnie i rozprzestrzenił się po Europie, rozwinął cały techniczny aparat składania ślubów i hierarchię przełożonych wraz z quasi-polityczną strukturą charakterystyczną dla ówczesnych zakonów religijnych – a także późniejszych. W swoich władzach centralnych bracia mieli generalnego ministra na samej górze, a pod nim szereg prowincjałów, z których każdy był zwierzchnikiem prowincji – to jest części zakonu, na którą składały się wszystkie siedziby, domy i członkowie zakonu na danym obszarze; granice prowincji często, choć nie zawsze, pokrywały się z granicami świeckich państw. Prowincjał był odpowiedzialny wobec swojego przełożonego generała za administrację prowincją i za podtrzymywanie w niej religii głównie za pomocą inspekcji. Zwotywał kapitułę prowincjonalną i był członkiem kapituły generalnej zakonu. Oba typy kapituł spełniały funkcje legislacyjne, dyscyplinarne i wyborcze. Do franciszkańskich prowincji zaliczały się na przykład Prowansja, Ancona w regionie Marche, Genua, Aragonia, Toskania i Anglia. Antropologowie, którzy badali scentralizowane systemy polityczne w społeczeństwach przedpiśmiennych i feudalnych, nie będą mieli trudności w uświadomieniu sobie możliwości strukturalnych opozycji zawartych wewnątrz takich hierarchii. Ponadto franciszkanie podlegali tylko własnym zwierzchnikom, a nie lokalnym ordynariuszom (to znaczy przedstawicielom kleru z jurysdykcją zwyczajną na określonym terytorium, takim jak biskupstwo czy diecezja). *De facto* byli odpowiedzialni *bezpośrednio* przed papieżem. Były to warunki grożące konfliktem strukturalnym pomiędzy zakonem a klerem świeckim.

Rywalizacja istniała także pomiędzy zakonami, a dyskusje franciszkanów z dominikanami na temat teologii i organizacji, a także o wpływy w papieżstwie były istotnymi elementami średniowiecznej historii Kościoła. I oczywiście pole społecznych działań zakonu franciszkańskiego nie ograniczało się do Kościoła, ale zawierało wiele świeckich, politycznych wpływów. Na przykład podczas czytania Lamberta uderza ważność poparcia, jakie uzyskała frakcja spirytuałów u takich monarchów, jak Jakub II Aragoński i Fryderyk II Sycylijski oraz takich królów, jak Esclarmonde de Foix i Sancia, jej córka, która została królową, żoną Roberta Mądrego z Neapolu. W tym czasie grupa konwentuałów miała wielkie wpływy w papieżstwie i nabrawszy śmiałości, prześladowała i więziła spirytuałów, ale wówczas wspierający ich monarchowie dawali przywódcom grupy spirytuałów schronienie i opiekę.

Dominium i usus

Antropologowie powinni zwrócić większą uwagę na doskonale udokumentowaną dziedzinę średniowiecznej polityki religijnej, gdzie mogliby prześledzić ze szczegółami dzieje procesów politycznych ciągnące się przez całe wieki. W tym miejscu chciałbym tylko wskazać, że założycielska grupa wolnych towarzyszy św. Franciszka – grupa, w której normatywnej *communitas* nie da się praktycznie oddzielić od *communitas* egzystencjalnej – nie mogłaby przetrwać w skomplikowanym układzie politycznym, gdyby się nie zorganizowała. Jednak pamięć o pierwszej *communitas*, zilustrowana przykładami z życia, wizjami i słowami św. Franciszka, była zawsze żywa w zakonie, szczególnie wśród spirytuałów – m.in. takich ludzi, jak Jan z Parmy, Angelus Clarenus, Piotr Olivi i Ubertino. Odkąd kolejne bulle papieskie i pisma św. Bonawentury zdefiniowały teologicznie i prawnie doktrynę absolutnego ubóstwa, spirytuałowie zostali zmuszeni do „strukturalnej” postawy wobec ubóstwa.

Według definicji formalnej pojęcie własności zostało rozdzielone na dwa aspekty: *dominium* (albo *proprietas*) i *usus*. *Dominium* oznacza zasadniczo prawa do posiadania, *usus* – faktyczne operowanie własnością i korzystanie z niej. Papież Grzegorz IX uznał, że franciszkanie powinni zatrzymać *usus*, ale odrzucić wszelkiego rodzaju *dominium*. Początkowo franciszkanie prosili swych ofiarodawców o zachowanie *dominium*, ale wkrótce odkryli, że dużo dogodniejsze jest zawieranie całościowych umów i przekazywali *dominium* nad swymi dobrami w ręce papieżstwa. To właśnie spór na temat praktycznych konsekwencji *usus* zapoczątkował spór między konwentuałami a spirytuałami, a z czasem kwestia ta stała się znakiem ich opozycji. Grupa konwentuałów, zorientowana bardziej strukturalnie, brała pod rozwagę wszystkie potrzeby zakonu w skomplikowanym układzie politycznym. Uważała, że prowadzenie skutecznej działalności ewangelicznej i dobroczynnej wymaga budowania solidnych budynków, zarówno kościołów, jak i siedzib

mieszkalnych. W celu obrony szczególnej postawy religijnej św. Franciszka musieli wysłać braci sprawniejszych intelektualnie, by zdobywali wykształcenie w dziedzinach filozofii i teologii i umieli dotrzymać pola subtelnym dominikanom na wyrafinowanych arenach Paryża i Florencji, a także w obliczu rosnącego zagrożenia ze strony Inkwizycji. Potrzebowali więc środków, w tym pieniężnych, nawet monet, na zakup książek i cegieł.

Wśród konwentualów coraz częściej zostawiano do decyzji lokalnego przełożonego, do jakiego stopnia bracia mogą korzystać z *usus*. Według spirytualów – a wszystko to wyszło na jaw podczas słynnego papieskiego śledztwa w sprawie zakonu w 1309 roku, 83 lata po śmierci założyciela – „użycie” konwentualów stało się „nadużyciem”. Ubertino, ich rzecznik, przedstawił dokumenty dowodowe świadczące o praktyce uprawy dla zysku, używania spichlerzy i piwnic na wino, przyjmowania darów w postaci wierzchowców i broni. A nawet oskarżył braci o korzystanie z *dominium*:

I znów w taki sam sposób ci, którzy mogą, zabierają ze sobą *bursarii*, którzy są ich sługami, którzy wydają tak pieniądze na rozkaz braci, tak że w każdym aspekcie bracia mają *dominion* nie tylko nad pieniędzmi, ale także nad wydającymi je sługami. A czasami bracia noszą szkatułki z monetami, a kiedy noszą je chłopcy, często nie wiedzą nic o zawartości i tylko bracia mają klucze. I choć słudzy są czasem nazywani *nuntii* (*nuntius* był pośrednikiem człowieka, który był dawcą jałmużny według oryginalnej definicji papieskiej) owych ludzi, którzy dali braciom pieniądze, to jednak słudzy i ci, którzy im przekazywali pieniądze, uważają, że to bracia, a nie ktoś inny ma *dominion* nad pieniędzmi [...] (cyt. za: Lambert, 1961, s. 190).

Podejście spirytualów do *usus* wyrażała najlepiej doktryna *usus pauper*, według której używanie przez braci dóbr powinno być ograniczone do absolutnego minimum niezbędnego do podtrzymania życia; w istocie niektórzy spirytualowie zginęli z powodu własnej surowości. Twierdzili, że trwają przy wizji ubóstwa swego wielkiego założyciela. Jednak Kościół wraz ze swą strukturą ostatecznie nie mógł tolerować pewnego aspektu tego na pozór godnego podziwu podejścia. Był nim nacisk, jaki spirytualowie kładli na fakt, że to sumienie jednostki ostatecznie rozstrzyga, co stanowi ubóstwo, choć sumienie to działało w odniesieniu do surowych standardów *usus pauper*. Niektórzy spirytualowie posunęli się do poglądu, że każde rozluźnienie rygoru było łamaniem ślubu ubóstwa i tym samym stanowiło grzech śmiertelny. Gdyby uznano tę postawę za słuszną, wielu konwentualów można by uważać za żyjących w permanentnym stanie grzechu śmiertelnego. Takie są pułapki nadmiernego legalizmu!

Z drugiej strony, doktryna *usus pauper* wyraźnie kwestionowała punkt widzenia Kościoła w kwestii prawowitej władzy religijnego przełożonego. Jeżeli zwierzchnik franciszkańskiego domu, albo nawet prowincji, mógł według własnego uznania, z powodów praktycznych albo strukturalnych, zezwolić na użycie znacznej ilości dóbr, bracia spirytualowie w ramach własnej doktryny *usus pauper* mogli

nie poczuwać się do okazywania mu posłuszeństwa, w ten sposób stawiając ślub ubóstwa w konflikcie ze ślubem posłuszeństwa. To ciche wyzwanie rzucone hierarchicznej strukturze Kościoła należało *de facto* do głównych czynników decydujących o ostatecznym wyparciu spirytualów z zakonu za pomocą ostrych środków podjętych przez papieża Jana XXII w bullach wspartych karzącą siłą Inkwizycji. Niemniej jednak ich żarliwość nie była daremna, ponieważ późniejsze reformy zakonu franciszkańskiego przepełniał duch ubóstwa, którego bronili tak uporczywie.

Apokaliptyczna *communitas*

Z rozważań nad wczesną historią zakonu franciszkanów jasno wynika, że struktura społeczna nierozzerwalnie wiąże się z historią, ponieważ tą drogą grupa podtrzymuje swą formę w czasie. Pozbawiona struktury *communitas* może związać ludzi tylko na krótko. Interesująca jest obserwacja, że w historii religii ruchu typu *communitas* często rozwijają apokaliptyczną mitologię, teologię czy ideologię. Wśród franciszkańskich spirytualów, na przykład, nawet raczej oschły teolog Olivi, mianowany lektorem w Santa Croce we Florencji, był bardzo przywiązany do millenaryzmu joachimitów. W istocie Olivi stawiał znak równości pomiędzy Babilonem, wielką ładacznicą, a papieżem, które miało zostać zniszczone w szóstym wieku świata, podczas gdy franciszkańscy spirytualowie z ich absolutnym ubóstwem stanowili prawdziwy Kościół założony przez św. Franciszka i jego dwunastu towarzyszy. Poszukiwanie struktury w *communitas* kryzysu czy katastrofy nie przyniesie efektu na poziomie interakcji społecznej, ale sposobem Lévi-Straussa można ją odnaleźć u podłoża jaskrawej i barwnej symboliki mitów apokaliptycznych wytworzonych w środowisku *communitas* egzystencjalnej. W ruchach tego typu odnaleźć można także charakterystyczną polaryzację między z jednej strony rygorystyczną prostotą i ubóstwem wybranego sposobu zachowania – „nagi człowiek w swej istocie”¹ – a z drugiej niemal gorączkową, wizjonerską i proroczą poezją jako głównym rodzajem wypowiedzi kulturowej. Czas i historia jednakowoż wnoszą strukturę w ich życie społeczne i legalizm w twórczość kulturową. Często to, co było postrzegane jako dosłowna i uniwersalna nieuchronność katastrofy, zostaje zinterpretowane alegorycznie albo mistycznie, jako dramat duszy jednostki, jako duchowy los prawdziwego Kościoła na ziemi albo jako coś odsuniętego w najdalszą przyszłość.

Pojęcie *communitas* nie zawsze wiąże się z wizjami lub teoriami katastrofy światowej. W inicjacjach plemiennych, na przykład, znajdujemy, w każdym razie dorozumiane, pojęcie absolutnego ubóstwa jako znak zachowania liminalnego, ale nie odnajdujemy tam eschatologicznych idei ruchów millenarystycznych. Niemniej jednak często odkrywamy, że występuje poważne pojęcie zagrożenia czy niebezpieczeństwa dla grupy – i w istocie, zwykle istnieje realne zagrożenie

¹ „unaccommodated man” (*King Lear*, akt 3, scena 4, 97) (przyp. tłum.).

w formie noża w rękę dokonującego obrzezania albo w rękę fachowca nacinającego ciało w celu uzyskania odpowiednich blizn i w formie surowej dyscypliny. Owo niebezpieczeństwo jest jednym z głównych elementów w procesie powstawania *communitas* egzystencjalnej, jak możliwość „złej podróży” dla wspólnot narkotycznych pewnych mieszkańców współczesnego miasta, które nosi imię św. Franciszka. Także w inicjacjach plemiennych odnajdujemy mity wraz z ich rytualnym odegraniem w liminalności, które dotyczą boskich katastrof i kryzysów, takich jak zabójstwa albo samoofiariowanie ważnych bóstw dla dobra wspólnoty ludzkiej, która umieszcza kryzys w żywej przeszłości, a nie w najbliższej przyszłości. Kiedy jednak ma on skłonność do lokowania się raczej przed współczesnym doświadczeniem społecznym niż po nim albo wewnątrz niego, znaczy to, że zaczęliśmy już ruch w stronę porządku struktury, uznając *communitas* za fazę przejściową raczej niż za ustalony sposób istnienia albo ideał do szybkiego osiągnięcia i trwałego utrzymania.

Ruch sahadżija z Bengaluru

Nie każda *communitas* jest *communitas* kryzysu. Istnieją także *communitas* wycofania i izolacji. Czasami owe typy zbiegają się i zachodzą na siebie, ale zwykle przejawiają odmienne style. *Communitas* wycofania nie jest tak ściśle związana z wiarą w nadchodzący koniec świata, lecz raczej wiąże się z całkowitym lub częściowym wycofaniem się z uczestnictwa w strukturalnych relacjach świata, który w każdym wypadku jest pojmowany jako rodzaj stałego „obszaru kłęski”. Ten rodzaj *communitas* jest zwykle bardziej wymagający w dobieraniu członków, bardziej zdyscyplinowany w obyczajach i bardziej tajemniczy w kwestii swych praktyk niż właśnie omówiony ruch apokaliptyczny. Choć przykłady takiej *communitas* można znaleźć w religii chrześcijańskiej i w świeckich ruchach utopijnych, które na tyle sposobów wywodzą się z judeochrześcijańskiej tradycji kulturowej, to jednak najwyraźniejsze przykłady *communitas* wycofania można znaleźć w hinduizmie. Ograniczę się do dyskusji na temat pojedynczego ruchu, bengalskiego ruchu wisznuitów (*Vaisnavas*) opisanego przez Edwarda C. Dimocka Jr. (1966a, 1966b). Dimock jest wysoce kompetentnym i wnikliwym badaczem kultury bengalskiej, który opublikował pełne elegancji przekłady bengalskich opowieści „z dworu i wioski”, a jego materiałom i wnioskom należy się wielkie poważanie.

Poeci religii: Čajtanja i Franciszek

Praca Dimocka dotyczyła ruchu, który w pewnych aspektach dopełniał wielki ruch religijny *bhakti* (dewocyjny), a w innych od niego odchodził, i który „wielką falą przeszedł przez północne Indie w XIV i XVII wieku i przez starsze ruchy *bhakti*

z południa” (1966b, s. 41). Ponieważ już rozważaliśmy jeden chrześcijański ruch typu *communitas* w kategoriach jego wyróżniającego się założyciela, warto byłoby powtórzyć to podejście wobec wisznuitów z Bengaluru i rozpocząć rozważania od postaci Čajtanji (1486–1533), „najbardziej znaczącej postaci w ruchu bengalskim”. Tak jak w poprzednim przypadku porównaliśmy doktrynę franciszkańską z praktyką, tak i teraz najpierw rozważymy nauki Čajtanji, a potem przejdziemy do historii zainicjowanego przezeń ruchu. Dimock mówi, że Čajtanja był „odnowicielem”, a nie twórcą *krishna-bhakti* (intensywna dewocja) we wschodnich Indiach. Ruch wisznuitów był znany w Bengaluru od XI czy XII wieku, to znaczy na co najmniej trzy wieki przed Čajtanją. Podobnie jak św. Franciszek nie był on teologiem. Pozostawił po sobie raptem osiem wersetów natury raczej dewocyjnej niż teologicznej. Tutaj znowu uderzające jest podobieństwo do kantyku Franciszka „Brat Słońce”. Pobożność Čajtanji, podobnie jak pobożność Franciszka, rozbudziły obrazy i utożsamienia, w jego wypadku z głównymi aktorami świętych tekstów wisznucich, szczególnie *Bhagavata*. Głównym tematem tych tekstów jest dzieciństwo, wiek chłopięcy i młodość Kriszny uważanego za *avatara* (wcielenie) boga Wisznu. Sam Čajtanja uchodził często za *avatara* Kriszny, albo raczej podwójne wcielenie Kriszny i jego ukochanej pasterki Radhy; ludzka pełnia jest tu reprezentowana w formie biseksualnej, przekraczającej wszelkie kulturowe i społeczne rozróżnienia seksualne.

Głównym epizodem we wczesnym życiu Kriszny była jego miłość dla grupy *gopi*, pasterek z Vrndvana. On sam został wychowany jako pastuszek w tym świętym miejscu i po wielu czułych i erotycznych igraszkach z *gopi*, kiedy osiągnął wiek męski, do tego stopnia zaczytał się dźwiękiem swojego fletu w lesie, że zapominając o całym świecie, porzucił swoje domy, mężów i rodziny i uciekł za nim w noc. W jednym szczególnie celebrowanym wydarzeniu Kriszna tańczy ze wszystkimi *gopi* w taki sposób, że każda z nich uważa go za własnego, jedyne go kochanka. Scena ta jest czasami przedstawiana w sztuce hinduskiej jako krąg dziewcząt, a niebieski, piękny kształt boskiego kochanka znajduje się pomiędzy każdą z nich. W późniejszym, bengalskim opracowaniu Radha staje się szczególnym obiektem miłości Kriszny i w tym sensie uosobieniem pozostałych.

Čajtanję urzekł taniec Kriszny i następujące po nim uprawianie miłości z *gopi*. Swym nauczaniem zainspirował potężne odrodzenie pobożnej religii, która „za jego życia i wkrótce po jego śmierci ogarnęła większą część wschodnich Indii” (Dimock, 1966b, s. 43). Preferował jedną z głównych pełnych uniesienia praktyk w postaci żarliwej medytacji, podczas której wyznawca utożsamiał się po kolei z różnymi krewnymi, przyjaciółmi, kochankami Kriszny: na przykład z zastępczymi rodzicami, którzy darzyli go miłością rodzicielską, bratem, który obdarzał go braterską miłością i lojalnością towarzysza, i co najważniejsze, z *gopi*, dla których Kriszna był umiłowanym kochankiem. Związki społeczne uchodziły tu za naturalny punkt wyjścia dla dewocji uważanej za nadnaturalną. Wysoce erotyczna wymowa tekstów i oddania stanowiła najwyraźniej podobny problem dla teologów

wisznuickich jak Pieśń nad Pieśniami Salomona dla chrześcijańskich i żydowskich egzegetów. Rytualne rozwiązanie sahadżii, jak nazwano ruch Ćajtanii, było zupełnie inne od rozwiązania mistyków chrześcijańskich, takich jak św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Avila, którzy uważali, że erotyczny język Pieśni Salomona jest czysto metaforyczny. Głównym rytuałem sahadżii był skomplikowany i długotrwały szereg działań liturgicznych, przeplatanych monotonną recytacją mantr, którego kulminacją był stosunek seksualny w pełni wtajemniczonych członków kultu, mężczyzny i kobiety, którzy symulowali swoim zachowaniem współżycie Kriszny i Radhy. Nie był to po prostu akt zmysłowej przyjemności, ponieważ poprzedzały go wszelkiego rodzaju praktyki ascetyczne, medytacja i nauki uznanych guru. Był z natury zasadniczo religijny, a akt seksualny w nim traktowano jak rodzaj sakramentu. „zewewnętrzny i widzialny znak wewnętrznej i duchowej łaski”.

Socjologicznie interesujące w tym rytuale jest to, że podobnie jak *gopi* żeńskie partnerki wtajemniczonych w sahadżię musiały być mężatkami (patrz także De, 1961, s. 204–205). Nie uważano tego za cudzołóstwo, ale jak wskazuje Dimock, traktowano raczej na modłę ideału dworskiej miłości w średniowiecznej Europie, według którego za prawdziwą miłość uważano „miłość w oddzieleniu [i której] logicznym przedłużeniem jest miłość poza małżeństwem [i, ponieważ] w małżeństwie zawsze istnieje element cielesny. Syn trubadura, mówi de Rougemont, «wzmaga szlachetnymi emocjami miłość pozamałżeńską, ponieważ małżeństwo zakłada tylko związek fizyczny, ale 'Amor' – najwyższy Eros – przenosi dusze w górę do najwyższego związku ze światłem»” (1966a, s. 8). Święty Franciszek śpiewał Pani Biedzie w bardzo podobny sposób jak swej dalekiej pani trubadur ożeniony z inną ziemską partnerką.

Moim zdaniem, to, co uważano zarówno w XVI-wiecznym Bengalu i XII-wiecznej Europie za miłość – jednocześnie boską i nieco zakazaną, w kontraście do legalnej, małżeńskiej miłości – jest symbolem *communitas*. *Communitas* to ogniwo pomiędzy *gopi*, błękitne bóstwo pomiędzy pasterkami. *Communitas* to także relacja zakonnika do Mojej Pani Biedy. W kategoriach symbolicznych w opozycji pomiędzy romantyczną miłością a małżeństwem, małżeństwo jest podobne do własności, tak samo jak miłość w oddzieleniu jest homologiczna z ubóstwem. Małżeństwo w tym teologiczno-erotycznym języku reprezentuje strukturę. Pojęcie osobistego posiadania albo własności jest także sprzeczne z rodzajem miłości typu *communitas* – uosobionej w związku Kriszny z *gopi*. Dimock, na przykład, cytując późniejszy tekst bengalski, który „ubarwia opowieść z *Bhagawaty*”. Wygląda na to, że *gopi* powieździały Krisznie o przepelniającej jej miłości i rozpoczęły tańiec. „Ale podczas tańca Kriszna zniknął im z oczu, ponieważ w umysłach *gopi* pojawiła się myśl «on jest mój», a w tej myśli «on jest mój» *parakiya* [tzn. prawdziwa miłość w rozdzieleniu] nie może przetrwać. [...] Ale kiedy tęsknota znowu wzrosła w umysłach *gopi*, Kriszna ponownie im się pojawił” (1966a, s. 12).

Doktryna sahadżii różniła się od ortodoksji wisznuickiej tym, że ta ostatnia polecała sakramentalny związek małżonków, podczas gdy zwolennicy Ćajtanii,

jak widzieliśmy, zalecali rytualny stosunek płciowy wyznawcy z cudzą żoną. Sam Ćajtania miał taką rytualną partnerkę, „córkę Sathiego, której umysł i ciało były oddane Ćajtanii”. Należy zauważyć, że rytualnymi partnerkami goswaminów, pierwszych towarzyszy Ćajtanii i głosicieli teologii sahadżija, były „kobiety [...] nienależące do kasty, praczki albo kobiety niższych kast” (1966a, s. 127). Istotnie, same *gopi* były pasterkami krów i dlatego nie z najwyższej kasty. Cecha *communitas* polegająca na nieuznawaniu hierarchicznych dystynkcji strukturalnych jest w istocie bardzo typowa dla sahadżii i dla wisznuizmu jako całości.

Rozdział pomiędzy pietystami a konserwatystami

Ćajtania podobnie jak św. Franciszek był poetą religijnym, prostym i skromnym, raczej żyjącym według swojej wiary, niż ją rozważającym. Ale jego sześcioro goswaminów było teologami i filozofami, którzy założyli *asrama* (szkołę religijnej instrukcji) dla wisznuitów, gdzie formalna doktryna sekty mogła doczekać się zgrabnego opracowania. Trzech z owych goswaminów było członkami jednej rodziny. Rodzina owa, choć rzekomo o bramińskich początkach, straciła przynależność do kasty z powodu zajmowania wysokich stanowisk na dworze muzułmańskiego władcy Bengalu w tym okresie. Prowadzili oni dialog z pewnymi sufi, grupą islamskich mistyków i poetów, którzy wykazywali silne podobieństwo do sahadżijów. Owych sześciu mędrców pisało w sanskrycie i „odegrało główną rolę w skodyfikowaniu doktryny i rytuału sekty” (1966a, s. 45). Ale po raz kolejny nabożny ruch został skazany na rozwarstwienie się, rozbieżność na skałach sformułowań doktrynalnych. Po śmierci Ćajtanii jego zwolennicy w Bengalu podzielili się na dwa odtamy. Jeden podążył śladem przyjaciela Ćajtanii i jego bliskiego towarzysza Nitjanandy znanego jako „*avadhuta bez kasty*” (*avadhuta* oznacza ascetę), drugi śladami braminy z Santapur Adwajta-aczarię, wczesnego i czołowego wyznawcy Ćajtanii.

Istnieją pewne podobieństwa pomiędzy Nitjanandą a franciszkańskimi spirytualistami. Nie tylko sam nie należał do żadnej kasty; „przebywając wśród sudrów” (1966b, s. 53) i będąc „apostolem dla banjów” (obie grupy były zaliczane do bardzo niskiej kasty), zezwolił także tysiącom mnichów i mniszek buddyjskich na wejście do zagrody wisznuitów. Jeden z biografów Ćajtanii pisze, że powiedział on do Nitjanandy: „Oto obletnica, wypowiedziana moimi ustami – nieuczenni, niskiej kasty i pokorni ludzie będą unosić się na morzu *prema* (miłości) [...] możesz ich wyzwolić przez *bhakti*” (1966b, s. 54). *Bhakti* albo zbawienia przez osobiste nabożne oddanie bóstwu nie polecał Adwajta-aczaria, który powrócił na „ścieżkę wiedzy” ortodoksyjnych monistów uważających w Indiach zawsze, że *mukti*, wyzwolenie z cyklu powtórnych narodzin, jest najważniejsze. Dla Adwajty jako braminy była to sprawa poważna. To, że powrócił do doktryny *mukti*, wiązało się logicznie z jego przynależnością kastową, gdyż wyzwolenie z kręgu narodzin w ortodoksyjnym

hinduizmie zależy od regularnego wypełniania obowiązków kastowych. Jeśli się je wypełnia, można oczekiwać ponownych narodzin w wyższej kasty; jeżeli na dodatek żyje się nabożnie i ofiarnie, można w końcu uciec od cierpienia i mocy mają albo iluzorycznego świata zjawisk.

Moniści, tacy jak Adwajta, wierzyli, że ostateczne uwolnienie najlepiej zapewni rozproszenie iluzji dzięki wiedzy o jedynej rzeczywistości znanej jako *atman-brahman*. Innymi słowy, drogą do zbawienia była dla nich wiedza, a nie pobożność. Wiedza zawierała w sobie akceptację struktury społecznej w jej aktualnej formie – wszystkie bowiem formy zewnętrzne były jednakowo iluzoryczne i pozbawione rzeczywistości ostatecznej. Nitjananda wszakże nie podzielał tego pasywnego konserwatywnego społecznego. Wierząc, że każdy człowiek bez względu na kastę i wyznanie może zostać zbawiony dzięki osobistemu wielbieniu Kriszny i Radhy, podkreślał misyjny aspekt wisnuizmu.

Ćajtanja i Nitjananda nawrócili wielu muzułmanów – antagonizując w ten sposób ówczesne władze muzułmańskie – i świadomie złamali pewne prawa religijne ortodoksyjnego hinduizmu. Na przykład „Ćajtanja radował się, kiedy namówił Wasudewę do wzięcia *prasada* – resztek pożywienia złożonego w ofierze bóstwu – bez wcześniejszego umycia rąk. „Teraz – powiedział Ćajtanja – naprawdę zerwałeś więzy z własnym ciałem” (1966b, s. 55). To zdanie przypomina nam wiele wypowiedzi Jezusa – na przykład to, że szabat został ustanowiony dla człowieka, a nie człowiek dla szabat, i że prawda uczyni człowieka wolnym. Dla Ćajtanji i odtamu jego zwolenników prowadzonych przez Nitjanandę *bhakti* wyzwoliła ich od praw i konwencji: „tańczyli ekstatycznie i śpiewali; zachowywali się jak szalency” (1966b, s. 65). Trudno nie przyjąć, że zachodzi jakieś podobieństwo między ekstatyczną *communitas* Dionizosa i Kriszny. Istotnie, *puer aeternus* Owidiusza przychodzi z „*adusque decolor extremum qua cingitur India Gange*” („Ciemne Indie opasane przez najdalszy Ganges”, *Metamorfozy*, IV, wers 21).

Podobieństwa między sahadżiją a franciszkanizmem

Nitjananda i jego rywal Adwajta reprezentowali odpowiednio zasady normatywnej *communitas* i strukturę na poziomie organizacji grupy; zapoczątkowane przez nich odłamy były homologiczne z odłami franciszkańskich spirytualistów i konwentualistów. W obu wypadkach, europejskim i hinduskim, następcy założyciela musieli zmierzyć się z problemem przetrwania grupy i jej teologicznej definicji. Założyciele, Franciszek i Ćajtanja, byli poetami religii; żyli zgodnie z barwną religijną obrazowością, która wypełniała ich medytacje. U wisnuitów sahadżija grupa goswaminów podjęła zadanie zdefiniowania głównych koncepcji sekty. Podczas gdy dla franciszkanów punktem Archimedesowym było pojęcie ubóstwa, skąd potem przeszli do rozróżnienia *dominium* i *usus* w aspekcie posiadania, aż

w końcu podzieliła ich doktryna *usus pauper*, sahadżijowie skoncentrowali swe kontrowersje na innym aspekcie posiadania, w tym przypadku posiadania seksualnego – choć jak widzieliśmy, współżycie seksualne przybrało dla nich charakter sakramentu.

Święte księgi wisnuizmu *Bhagawata* i *Gita Govinda* wypełniają obrazy namiętności; opowiadają o miłości *gopi* do Kriszny. Jak jednak wskazuje Dimock, „idea schadzek z żonami innych mężczyzn jest nie do zaakceptowania dla większości mieszkańców Indii” (1966b, s. 55), i to, można dodać, mimo ich tradycyjnej tolerancji religijnej, nawet jeśli nie wiąże się ona z Drugą Poprawką! Dlatego egzegeci wisnuicy, a szczególnie sahadżija napotkali wiele problemów. Doktryna wisnuicka zawsze zapożyczała swobodnie z sanskryckiej teorii poetyckiej, a jednym z istotnych rozróżnień w tej teorii był podział kobiet na dwie klasy: *svakiya* albo *svija* – należąca do siebie, i *parakiya* – należąca do innego. Kobiety *parakiya* mogą być niezamężne albo należeć do innego przez małżeństwo. W tekście *Bhagawata* pasterki należały wyraźnie do tego drugiego rodzaju. Pierwsza próba egzegezy podjęta przez goswamina imieniem Dżiva polegała na podważeniu dosłownego rozumienia tekstu. Po pierwsze, standardowa teoria poetycka nie uznawała, by kobieta *parakiya* mogła grać główne role w dramacie; dlatego *gopi*, będące bohaterkami, nie mogły być *parakiya*. *Gopi* nigdy nie skusumowały swych związków małżeńskich. „Za sprawą mocy *maja* Kriszny [jego moc wytwarzania iluzji] z mężczyznami spały kształty podobne do *gopi*, a nie same *gopi*. Ponadto *gopi* są w rzeczywistości *śakti* [to znaczy mocami emanującymi z bóstw pojmowanych jako boginie – i tak *śakti* boga Sziwa jest bogini Kali albo Durga] Kriszny, istotne dla niego i w pewnym sensie z nim tożsame” (1966b, s. 56). Dlatego podpadają pod kategorię *svakiya*, należące do siebie; tylko na pozór są *parakiya*, kobietami należącymi do kogoś innego.

Krewniak goswamina Dżiwy Rupa zaakceptował tę interpretację *parakiya* jako mniej naciągającą sens oryginalnego tekstu, ale dowodził, że nie można przykładać miary zwykłego śmiertelnika do „władcy wszystkiego”. Do tego argumentu uciekli się judeochrześcijańscy egzegeci, wyjaśniając niektóre z dziwniejszych czynów i poleceń Jahwe, na przykład nakazanie Abrahamowi, by złożył w ofierze Izaaka. W samej *Bhagawata* ktoś pyta, w jaki sposób Kriszna przedstawiany jako „obronca i strażnik pobożności” mógł oddawać się grze miłosnej z żonami innych, i otrzymuje odpowiedź: „Dla tych którzy są wolni od egoizmu, nie ma osobistej korzyści z właściwego zachowania ani nie ma niekorzyści z powodu zachowania przeciwnego”. Takie spojrzenie zgadza się dobrze z nastawieniem sekty, której członkowie uważają, że znajdują się poza więzami i ograniczeniami zwykłego ustrukturalizowanego społeczeństwa. Podobna wolność charakteryzuje wierzenia wielu innych ruchów i sekt podkreślających entuzjastyczną albo nabożną *communitas* jako swoją główną zasadę; można tu wymienić praskich husytów albo wspólnotę Oneida ze stanu Nowy Jork.

Radha, Moja Pani Bieda i *communitas*

Późniejsi egzegeci przyjęli jednak dosłowne rozumienie tekstu, że miłość *gopi* do Kriszny była zgodna z ich pozycją *parakiya* – i że właśnie ta pozycja uczyniła ją czystsza i prawdziwsza. Jak pisze Dimock, „*svakiya* prowadzi do *kama*, do pragnienia zaspokojenia jaźni, tylko *parakiya* doprowadza do *prema*, silnego pragnienia, by zaspokoić ukochanego, co jest charakterystyczne dla miłości *gopi*, i do naśladowania przez *bhakta* [wyznawcę]. To właśnie dzięki miłości *gopi* miłość *parakiya* jest tak intensywna. Bol oddzielenia, możliwy tylko u *parakiya*, i wyrastające zeń nieustanne myślenie *gopi* o Krisznie, jest ich zbawieniem” (1966b, s. 56–57). Przychodzą na myśl pewne fragmenty Pieśni nad Pieśniami i niektóre wersy Jana od Krzyża, w których dusza usycha z tęsknoty za nieobecny kochankiem, który jest Bogiem. Jednakowoż w sekcje *sahadžija* taka tęsknota nie trwa wiecznie: po „wykonaniu szesćdziesięciu czterech pobożnych czynów”, do których zaliczają się „działanie, powtarzanie mantr, dyscyplina fizyczna, wiedza intelektualna, ascetyzm i medytacja” (1966b, s. 195), *sahadžijowie* odchodzą od ortodoksji *wisznuciekiej* i wkraczają na scenę rytuału seksualnego *vidhi-bhakti*. Oboje partnerzy są wtajemniczeni i uważani za *guru*, nauczycieli albo wzajemnych duchowych przewodników i sakramentalny wyraz samego Kriszny i Radhy. Partnerów uznaje się za „jeden rodzaj” (1966a, s. 220); w tym wypadku „mogą się połączyć” (s. 219), a rodzaj ten jest najwyższy dla ich płci. Motywami tego aktu wyraźnie nie są motywy zmysłowe, albowiem bogata literatura erotyczna potwierdza obfitość świeckich praktyk dostępnych indyjskim *sybarytom* tego okresu bez potrzeby długiego wstępnego treningu w *ascesis*.

W epoce psychologii głębi musimy oczywiście zważać na ślady kompleksu Edypa w miłości, która jest mocno wyidealizowana i najszlachetniejsza wydaje się z daleka. Zwolennicy Junga mogliby wiele powiedzieć o związku z archetypem Wielkiej Matki jako symbolem jedności świadomych i nieświadomych składników umysłu, która poprzedza całość „indywidualizacji”. Owe „głębienie” mogą być społecznie i kulturowo „powierzchowne”, jeżeli skupimy uwagę na modalności związków społecznych. *Sahadžijów* zajmuje, jak się wydaje, użycie różnych środków kulturowych i biologicznych do uzyskania pozbawionego struktury stanu czystej społecznej *communitas*. Nawet w rytuale seksualnym celem jest nie tylko zjednoczenie mężczyzny i kobiety, ale także zjednoczenie męskiego i żeńskiego pierwiastka w każdej osobie; dlatego, jak mówiono o samym *Ćajtaniu*, każdy wyznawca będzie jednocześnie wcieleniem Kriszny i Radhy, całkowitą i kompletną istotą ludzką. Symbolicznie jednak więzy małżeńskie – a z nimi więzy łączące rodzinę, tę podstawową komórkę struktury społecznej – zniósł miłość *parakiya*. W samym swym źródle, w społeczeństwie wysoce ustrukturuwanym przez system pokrewieństwa i system kastowy, struktura została unieważniona, ponieważ kochankowie łamią także wszelkie zasady kastowe. Franciszkanie odmawiali sobie własności, filaru struktury społecznej, *sahadžija* – małżeństwa i rodziny, innego

ważnego filaru. Znaczące jest, że antropolog Edmund Leach, wygłaszając w 1967 roku wpływowe wykłady z serii wykładów imienia Reitha nadawane na trzecim programie BBC, zaatakował rodzinę – traktując ją jako źródło neurozy i paraliżu umysłowego – tylko w celu chwalenia kolektywu i *communitas* typu izraelskich kibbutzim razem z ich żóbkami. Dr Leach dobrze zna południowe Indie i literaturę *singhalese*. Być może w jego ataku pobrzmiwa echo tantry. W każdym razie zał, jak się zdaje, cios w imieniu *communitas*!

Bob Dylan i baulowie

Następcy *Ćajtanii* ponieśli porażkę, ponieważ grupę *Adwajty* wchłonął system kastowy, a grupa *Nitjanandy*, zamknięta i przepełniona zapalem misyjnym, cierpiała prześladowania i stopniowo jej duch słabł. Fala *sahadžijanizmu* cofała się powoli w siedemnastym i osiemnastym wieku, choć *wisznizm* pozostaje nadal, jak pisze Dimock, aktywną siłą w Bengalu. Na przykład członkowie sekty muzyków znanej jako *baulowie*, grający na „prymitywnym, ale zapadającym w pamięć jednostrunowym instrumencie zwanym *ek-tara*” i śpiewający „pieśni tak łagodne i poruszające jak wiatr, który jest im domem”, twierdzą, że doprowadził ich do szaleństwa „głos fletu Kriszny” i że podążają za nim „jak *gopi*, nie dbając o dom ani o szacunek świata” (1966a, s. 252). Fascynujący przykład spotkania zachodnich i wschodnich *liminantów* i głosicieli *communitas* w nowoczesnych warunkach transportowych i komunikacyjnych można dziś odnaleźć w wielu sklepach muzycznych. Okładka ostatniego albumu Boba Dylana pokazuje amerykańskiego piosenkarza i rzecznika strukturalnie wykluczonych w otoczeniu *baulów*, owych muzycznych *wagabundów* z Bengalu: spotkanie gitary i *ek-tary*. Można nawet spekulować, jak często dawanie wyrazu *communitas* wiąże się kulturowo z prostym instrumentem dmuchanym (flety i organki) lub strunowym. Być może przyczyną jest nie tylko ich przenośność, ale także zdolność do przekazania w muzyce jakości spontanicznej, ludzkiej *communitas*. *Baulowie*, podobnie jak św. Franciszek, byli „trubadurami Boga” i być może stosownie jest zakończenie tego rozdziału jedną z ich pieśni, która wyraźnie oddaje sposób, w jaki duch *wisznuciekiej communitas* przetrwał do dziś w świecie:

Hindu, muzulmanin – nie ma różnicy,
Nie istnieją też różnice kastowe.
Kabir, *bhakta* [wyznawca] był z kasty *jola*,
ale pijany *prema-bhakti* [prawdziwa miłość, najlepiej wyrażona, jak widzieliśmy,
przez miłość pozamatżeńską]
ujął stopy Czarnego Klejnotu [tzn. Kriszny].
Jeden księżyc jest latarnią tego świata
i z jednego nasienia wyrosło całe stworzenie (1966a, s. 264).

Jest to autentyczny głos spontanicznej *communitas*.

5. Pokora i hierarchia: liminalność związana z podnoszeniem i odwracaniem statusu

Rytuały podnoszenia i odwracania statusu

Van Gennep, ojciec formalnej analizy procesualnej, stosował dwie grupy terminów do opisu trzech faz przejścia z jednego kulturowo zdefiniowanego stanu do innego. Nie tylko używał, głównie w odniesieniu do rytuału, określeń zaznaczających kolejność wydarzeń – *separacja*, *marginalizacja*, *agregacja*; używał także określeń odnoszących się do przestrzeni przejścia – *przedliminalny*, *liminalny*, *poliminalny*. Analizując pierwszą grupę i stosując do niej dane materiałowe, kładł nacisk na, jak będę je nazywał, „strukturalne” aspekty przejścia. Drugi zestaw określeń wskazuje na zasadnicze zainteresowanie blokami przestrzeni i czasu, w których zachowanie i symbolika zostają chwilowo wyzwolone z norm i wartości rządzących publicznym życiem pretendentów do zajęcia strukturalnych pozycji. Tu liminalność znajduje się w centrum, a van Gennep opatruje przedrostkami określenie „liminalny”, by wskazać na peryferyjną pozycję struktury. Przez „strukturę” rozumiem, tak jak wcześniej, „strukturę społeczną” w znaczeniu, w jakim terminu tego używa większość brytyjskich antropologów społecznych. Jest to mniej lub bardziej charakterystyczny układ wzajemnie od siebie zależnych wyspecjalizowanych instytucji i instytucjonalna organizacja pozycji społecznych i/lub implikowanych przez nie aktorów. Nie odnoszę się do „struktury” w sensie, jaki spopularyzował obecnie Lévi-Strauss, to znaczy w sensie logicznych kategorii i form relacji między nimi. Owszem, w fazach liminalnych rytuału można często napotkać uproszczenie, a nawet eliminację struktury społecznej w sensie brytyjskim i wzmożenie struktury w sensie Lévi-Straussowskim. Stosunki społeczne ulegają uproszczeniu, a mit i rytuał – rozwinięciu. Można bez trudu zrozumieć, dlaczego tak jest: jeżeli liminalność traktujemy jako czas i miejsce wycofania się z normalnych form działania społecznego, to czas ten można postrzegać jako potencjalnie okres analizowania głównych wartości i pewników kultury, w której liminalność ta występuje.

W tym rozdziale położę nacisk głównie na liminalność pojmowaną zarówno jako faza, jak i jako stan. W złożonych społeczeństwach o dużej skali, w rezultacie postępującego podziału pracy liminalność staje się często stanem religijnym albo *quasi-religijnym* i ze względu na tę krystalizację ma tendencję do wkraczania z powrotem w strukturę i do nabywania pełnego zestawu strukturalnych ról i pozycji. Zamiast chaty odosobnienia mamy kościół. Ponadto chciałbym wyróżnić dwa główne typy liminalności – choć zapewne zostanie odkrytych jeszcze wiele innych. Pierwszy to liminalność charakteryzująca *rytuały podnoszenia statusu* – podczas których podmiot rytuału albo nowicjusz przechodzi nieodwracalnie z niższej do wyższej pozycji w zinstytucjonalizowanym systemie owych pozycji. Drugi to liminalność często spotykana w rytuałach cyklicznych, wyznaczonych kalendarzem, mających zwykle charakter zbiorowy, w których w pewnych kulturowo zdefiniowanych momentach w cyklu okresowym, grupom albo kategoriom osób, które zwyczajowo zajmują niskie pozycje w strukturze społecznej, zostaje nakazane sprawowanie rytualnej władzy nad stojącymi wyżej od nich, a ci z kolei muszą dobrowolnie zaakceptować degradację. Tego typu rytuały można nazwać *rytuałami odwrócenia statusu*. Często towarzyszą im rubaszne zachowania i słowa, za pomocą których niżsi rangą wyśmiewają, a nawet maltretują fizycznie wyższych rangą.

Typowa odmiana tego rytuału polega na tym, że niżsi rangą naśladują rangi i style wyższych, często do tego stopnia, że sami ustanawiają pośród siebie hierarchię udającą świecką hierarchię tak zwanych lepszych od nich. Mówiąc krótko, można skonstruować liminalność mocnych (i stających się coraz mocniejszymi) z liminalnością permanentnie słabych. Liminalność pnących się do góry zwykle zawiera jako główny składnik kulturowy upokorzenie i poniżenie nowicjusza; jednocześnie liminalność permanentnie strukturalnie podrzędnych zawiera w sobie jako swój kluczowy element społeczny symboliczne albo udawane wyniesienie uczestników rytuału na pozycje wyjątkowej władzy. Silniejsi stają się słabszymi; słabi zachowują się tak, jakby byli silni. Liminalność silnych jest społecznie nieustrukturalizowana albo ma bardzo prostą strukturę; liminalność słabych przedstawia fantazję strukturalnej wyższości.

Rytuały krytycznych chwil życia i rytuały cykliczne

Teraz kiedy, mówiąc obrazowo, wyłożyłem karty na stół, podam fakty wspierające powyższe twierdzenia, zaczynając od tradycyjnego rozróżnienia antropologicznego pomiędzy rytuałami krytycznych momentów życia a rytuałami dorocznymi, wyznaczanymi przez kalendarz. Do rytuałów krytycznych momentów życia należą takie, w których rytualne przedmioty przechodzą, jak to ujął Lloyd Warner (1959), od „przytwierdzenia do łożyska w tonie matki do swej śmierci i końcowego przytwierdzenia do kamienia grobowego wraz z ostatecznym zamknięciem

w grobowcu jako martwy organizm – punktowane szeregiem krytycznych momentów przejścia, które wszystkie społeczeństwa poddają rytualizacji i zaznaczają publicznie odpowiednimi praktykami, demonstrując znaczenie jednostki i grupy żyjącym członkom społeczności. Są to ważne momenty narodzin, dojrzenia, małżeństwa i śmierci” (s. 303). Dodałbym tutaj rytuały związane z nabyciem wyższego statusu społecznego, czy będzie to urząd polityczny, czy członkostwo w ekskluzywnym klubie lub w tajnym stowarzyszeniu. Owe rytuały mogą być indywidualne lub grupowe, ale istnieje zauważalna tendencja do częstszego odprawiania ich dla jednostek. Rytuały kalendarzowe albo doroczne prawie zawsze dotyczą dużych grup, a dość często obejmują całą społeczność. Odprawiane w dokładnie określonych momentach dorocznego cyklu produkcyjnego, poświadczają przejście od niedostatku do obfitości (jak w rytuałach świąt żniwnych) albo od obfitości do niedostatku (kiedy w przewidywaniu ciężkiej zimy próbuje się magicznie zapobiec kłopotom). Należy także dodać tu wszystkie *rites de passage* towarzyszące każdej zmianie o charakterze zbiorowego przejścia od jednego stanu do innego, kiedy całe plemię wyrusza na wojnę albo gdy duża społeczność lokalna odprawia rytuał w celu odwrócenia skutków głodu, suszy lub plagi. Rytuały krytycznych momentów życia i rytuały wprowadzenia na urząd są prawie zawsze rytuałami podniesienia statusu: rytuały kalendarzowe, okresowe i rytuały związane z kryzysem w grupie mogą być czasami rytuałami odwrócenia statusu.

Pisałem gdzieś indziej (2006, s. 93–111) na temat symboli liminalnych oznaczających strukturalną niewidoczność nowicjuszy przechodzących przez rytuały krytycznych momentów życia – że np. zostają odizolowani od życia codziennego, mogą mieć nałożoną farbę lub maskę albo stają się niesłyszalni wskutek zastosowania reguły milczenia. I pokazałem wyżej (s. 128), że, używając terminów Goffmana (1962, s. 14), zostają „zrównani” i „odarci” ze wszystkich świeckich wyróżników statusu i prawa do własności. Ponadto są poddawani różnym próbom i udrękom, by nauczyli się pokory. Wystarczy podać jeden przykład takiego traktowania. W opisanych przez Henri Junoda (1962, t. I, s. 82–85) rytuałach obrzezania chłopców u Tsonga chłopcy ci są „z byle powodu [...] ciężko bici przez pastuchów” (s. 84), są wystawiani na chłód, muszą spać nago na plecach przez całą noc podczas chłodnych nocy od czerwca do sierpnia; absolutnie nie wolno im wypić ani kropli wody podczas całej inicjacji; muszą jeść pozbawioną smaku, mdłą żywność, która „z początku mdli ich” aż do wymiotów; są surowo karani – wkłada się patyki między palce obu dłoni, a silny mężczyzna ujmując końce patyków, ściska je mocno i podnosi biedaków do góry, niemal miażdżąc im palce; wreszcie obrzezany musi być także przygotowany na śmierć, jeżeli rana nie zagoi się jak należy. Celem tych prób jest nie tylko, jak przypuszczał Junod, nauczenie chłopców wytrzymałości, posłuszeństwa i bycia mężczyzną. Różnorodne dowody z innych społeczeństw sugerują, że tkwi w tym społeczne znaczenie przetapiania chłopców w coś na kształt ludzkiej *prima materia* pozbawionej specyficznej formy i zredukowanej do stanu, który choć ciągle jest stanem społecznym, to znajduje

się poniżej wszelkich przyjętych form statusu albo poza nimi. Wynika z tego, że aby jednostka mogła pójść w górę po drabinie statusu, musi najpierw zejść w dół, poniżej owej drabiny.

Podniesienie statusu

Liminalność krytycznych momentów życia uczy pokory pretendenta do wyższego statusu strukturalnego i zacierza różnice między tym pretendentem a resztą. Procesy te są szczególnie żywo przedstawione w wielu afrykańskich rytuałach wprowadzenia na urząd. Pretendent do stanowiska wodza plemienia albo grupy jest najpierw odseparowany od wspólnoty, a następnie przechodzi przez rytuały liminalne, które brutalnie go upokarzają, zanim na koniec podczas ceremonii włączenia zostanie w pełni chwaly wprowadzony na swój stołek. Omawiałem już rytuały wprowadzania na urząd u Ndembu (rozdział 3), kiedy to wodza-pretendenta i jego rytualną żonę poniża i gani wielu ich przyszłych poddanych w noc spędzaną przez parę w odosobnieniu w małej chacie. Inny afrykański przykład tego samego wzorca barwnie przedstawia Du Chaillu (1868) w relacji z wyboru „króla Gabonu”. Opisawszy ceremonie pogrzebowe starego króla, Du Chaillu podaje, że starszyzna „wioski” wybiera w tajemnicy nowego króla, którego „aż do ostatniej chwili trzymają w nieświadomości jego szczęśliwego losu”.

Zdarzyło się, że wybrali Njogoniego, mojego dobrego przyjaciela. Wybór padł nań po części dlatego, że pochodził z dobrej rodziny, ale głównie dlatego, że był ulubieńcem ludzi i zdobył najwięcej głosów. Nie sądzę, by Njogoni miał najmniejsze podejrzenia na temat swego wyniesienia. Gdy rankiem siódmego dnia [po śmierci poprzedniego króla] szedł brzegiem rzeki, nagle zaskoczyła go cała ludność rozpoczynająca ceremonię, która poprzedza koronację [ceremonię tę trzeba uznać za liminalną w całym kompleksie rytuałów pogrzebowych i wprowadzających na urząd] i której zadaniem jest powstrzymanie każdego człowieka oprócz najambitniejszego od aspiracji do korony. Otoczyli go gęstym tłumem i zaczęli obrzucać obelgami i wyzwiskami jak najgorszy motłoch. Jedni pluli mu w twarz, inni okładali go pięściami lub go kopali, jeszcze inni rzucali w niego budzącymi wstręt przedmiotami, a ci, którym się nie udało dostać bliżej i mogli go dosięgnąć tylko głosami, wytrwale przekinali jego, jego ojca, matkę, siostry, braci i wszystkich jego przodków do najstarszych pokoleń. Obcy nie dałby złamanego grosza za życie tego, który niebawem miał zostać królem.

Wśród całego tego hałasu i szamotaniny usłyszałem słowa, które wszystko mi wyjaśniły; co chwila jakiś człowiek, wymierzając szczególnie silny cios albo kopiał, wykrzykiwał: „Nie jesteś jeszcze naszym królem, jeszcze przez chwilę będziemy robić z tobą, co nam się spodoba. Już zaraz będziemy musieli wykonywać twoją wolę”.

Njogoni znosił to jak mężczyzna i przyszedł Król. Trzymał temperament na wodzy i przyjmował zniewagi z uśmiechem na twarzy. Po mniej więcej półgodzinie zabrano go do domu poprzedniego króla. Tam posadzono go i po raz kolejny stał się na chwilę ofiarą przekleństw ludu.

Potem wszystko ucichło, starsi wstali i ogłosili uroczyste (tłum powtarzał za nimi): „Teraz wybieramy cię na naszego króla, zgadzamy się słuchać cię i być ci posłusznymi”.

Zapadła cisza, po czym został przyniesiony jedwabny kapelusz, symbol godności królewskiej, który nałożono Njogoniemu na głowę. Potem odziano go w czerwoną suknię, a on odebrał wyrazy największego szacunku od wszystkich, którzy go przed chwilą znieważali (s. 43–44).

Ta relacja ilustruje nie tylko upokorzenie kandydata podczas rytuału podniesienia statusu, lecz także potęgę podrzędnych strukturalnie w rytuale odwrócenia statusu podczas cyklu rytuałów politycznych. To jeden z tych złożonych rytuałów, które zawierają aspekt podniesienia statusu wraz z aspektami jego odwrócenia. W pierwszym aspekcie podkreśla się trwałe podniesienie statusu jednostki, a w drugim czasowe odwrócenie statusów rządzących i rządzonych. Status jednostki ulega nieodwracalnej zmianie, ale zbiorowy status jego poddanych pozostaje taki sam. Ciężkie próby w rytuałach podniesienia statusu występują także w naszym społeczeństwie, jak pokazują otrzęsiny studenckie czy „inicjacje” rekrutów w wojsku. Przychodzi mi do głowy co najmniej jeden współczesny rytuał odwrócenia statusu. W armii brytyjskiej na Boże Narodzenie szeregowcom przy stole usługują oficerowie. Po święcie status szeregowców pozostaje niezmienny: major może nawrzeszczeć na nich za to, że musiał biegać do nich z indykiem. Ten rytuał ma *de facto* długoterminowe skutki tym ostrzejszego podkreślania społecznych definicji w grupie.

Odwroćenie statusu: funkcja maski

Ślady rytuałów związanych z odwróceniem ról wieku i płci przetrwały w społeczeństwie zachodnim w takich zwyczajach jak Halloween, gdy siła osób strukturalnie podrzędnych manifestuje się w liminalnej dominacji małych dzieci. Monstrualne maski, które dzieci często nakładają, reprezentują głównie chthoniczne albo demoniczne sity – czarownice odbierające płodność, zwłoki czy kościotrupy z podziemi, tubylców takich jak Indianie, troglodytów jak krasnoludy i gnomy, włóczęgów albo buntowników jak piraci albo rewolwerowcy Dzikiego Zachodu. Owe drobne moce ziemskie, jeżeli nie zostaną przejednane słodyczami albo przysmakami, będą robić fantastyczne i kapryśne psoty pokoleniu domowników trzymających władzę – psoty będące, jak kiedyś wierzono, sprawkami ziemskich duszków, jak chochliki, bogarty, elfy, wróżki i trolle. W pewnym sensie dzieci pośredniczą pomiędzy zmarłymi a żyjącymi, bo same nie tak dawno opuściły łono matki w wielu kulturach utożsamiane z grobem, bo podobnie jak on kojarzone z ziemią, źródłem owoców i odbiorczynią resztek. Dzieci Halloweenowe stanowią przykład kilku motywów liminalnych: ich maski zapewniają im anonimowość, nikt bowiem nie wie, czyimi są dziećmi. Podobnie jak w większości rytuałów odwrócenia anonimowość

służy tutaj agresji, a nie pokorze. Maską dziecka jest podobna masce rozbójnika – i w istocie, dzieci często noszą maski włamywaczy albo katów. Założenie maski odbarza ich mocami zdziwiających, przestępczych, autochtonicznych i nadnaturalnych istot.

Z tych wszystkich względów pojawia się tu coś z charakteru istot zoomorficznych z pierwotnego mitu, na przykład męskiego i żeńskiego jaguara z cyklu mitów „ognia”, które pochodzą od ludu z Amazonii mówiącego językiem ge i opisanego przez Lévi-Straussa w *Le cru et le cuit* (1964). Terence Turner z Uniwersytetu w Chicago przeanalizował ostatnio na nowo mity ge (praca w druku). Z precyzyjnej i złożonej analizy mitów Kayapo na temat pochodzenia domowego ognia wywiódł wniosek, że forma jaguara jest rodzajem maski, która odślania i jednocześnie zastępuje proces strukturalnego przegrupowania. Ten proces dotyczy przechodzenia chłopca z domu rodzinnego, z rodziny nuklearnej, do domu mężczyźni. Jaguar reprezentuje nie tylko status matki i ojca, ale także zmiany w stosunku chłopca do rodziców mogące zawierać bolesny społeczny i psychiczny konflikt. Dlatego męski jaguar z mitu jest początkowo autentycznie przerażający, a na końcu łaskawy i dobroczynny, podczas gdy żeński jaguar, zawsze ambiwalentny, kończy jako istota złowroga i zostaje na końcu zabity przez chłopca zgodnie z radą męskiego jaguara.

Obydwa jaguary są złożonymi symbolami: podczas gdy męski jaguar przedstawia zarówno troski, jak i radości konkretnego ojcostwa, to oznacza on także ojcostwo pojmowane ogólnie. Istnieje rzeczywiście wśród Kayapo rytualna rola „zastępczego ojca”, który zabiera chłopca w wieku siedmiu lat z domowego kręgu, by włączyć go do szerszej męskiej społeczności. Na poziomie symbolicznym jest to zestawione ze „śmiercią” albo usunięciem ważnego aspektu relacji matka-syn, co odpowiada mitycznej opowieści o zabiciu żeńskiego jaguara przez chłopca – którego wolę zabijania wzmacnia męski jaguar. Choć ewidentnie ujęcie mityczne nie dotyczy konkretnych jednostek, ale społecznych *personae*, to strukturalne i historyczne rozważania są tu przeplecione tak delikatnie, że bezpośrednie przedstawienie w ludzkiej postaci matki i ojca w micie i rytuale może być sytuacyjnie blokowane przez potężne emocje pojawiające się zawsze w kluczowych społecznych momentach przejścia.

Można także rozważyć inny aspekt funkcji maski w amerykańskim Halloween oraz w mitach i rytuałach Kayapo – jak również w wielu innych kulturowych manifestacjach. Anna Freud wyjaśniła wiele aspektów częstego w zabawie dzieci utożsamiania się z groźnymi zwierzętami i innymi przerażającymi, monstrualnymi istotami. Jej dowód – którego siła wywodzi się z teoretycznego stanowiska jej potężnego ojca – jest złożony, ale spójny. W dziecięcej fantazji zwierzęce przebranie otrzymuje agresywną i karzącą władzę rodziców, zwłaszcza ojca, i szczególnie w odniesieniu do dobrze znanego zagrożenia ojcowską kastracją. Anna Freud zwraca uwagę, że małe dzieci czasami irracjonalnie i panicznie boją się zwierząt – na przykład psów, koni i świń. Zwyczajny lęk, wyjaśnia, jest dodatkowo

wzmocniamy nieświadomym lękiem przed groźnym aspektem rodziców. Następnie dowodzi, że do najbardziej skutecznych mechanizmów obronnych ego przed takim podświadomym lękiem należy utożsamienie się z przerażającym obiektem. Dzięki temu pojawia się poczucie odebrania mocy owemu obiektowi, a może nawet moc ta może mu zostać odebrana.

Dla wielu psychologów głębi utożsamienie oznacza też zastąpienie. Odebranie mocy potężnej istocie oznacza jej osłabienie. Dlatego też dzieci często bawią się w tygrysy, lwy czy pumy albo rewolwerowców, Indian i potwory. W ten sposób, według Anny Freud, nieświadomie utożsamiają się z siłami, których tak bardzo się obawiają i w tego rodzaju jujitsu zasilają własne moce mocą zagrażającą im osłabieniem. Zawiera się w tym, oczywiście, jakaś zdradziecka jakość – nieświadomie człowiek zamierza „zabić to, co kocha” – i tego właśnie zachowania rodzice muszą oczekiwać od dziecka podczas amerykańskiego Halloween. Pięta się figle, a mienie może wówczas ulec uszkodzeniu albo zostać tak spreparowane, by sprawiło wrażenie uszkodzonego. W podobny sposób utożsamienie z postacią jaguara w micie może wskazywać na potencjalne ojcostwo inicjowanego i tym samym jego zdolność do strukturalnego zastąpienia własnego ojca.

Ciekawe jest, że ta relacja między istotami i maskami zoomorficznymi a aspektami roli rodziców znajduje się zarówno w rytuałach podniesienia statusu, jak i w kulturowo zdefiniowanych momentach zmiany w cyklu rocznym. Można spekulować, że groźne przedstawienie rodziców dotyczy tylko tych aspektów długotrwałego i całościowego związku rodzic–dziecko, które powodują silne emocje i pragnienia o zakazanym libidinalnym i szczególnie agresywnym charakterze. Prawdopodobnie takie aspekty zostaną zdeterminowane strukturalnie; mogą sprawić, że dziecięca *aperçu* [fr. percepcja] jednostkowej natury własnych rodziców będzie sprzeczna z zachowaniem, jakie musi ono wobec nich przejawiać w przepisanych kulturowo kategoriach. „Ojciec – musi myśleć – nie zachowuje się jak istota ludzka”, kiedy działa zgodnie raczej z autorytarnymi normami niż zgodnie z tym, co zwykle nazywa się człowieczeństwem. Dlatego w kategoriach podprogowego przydziału do klasyfikacji kulturowych, można go uznać za działającego jak istota nieludzka, najczęściej zwierzę. „A jeżeli sprawuje nade mną władzę raczej mocą zwierzęcia niż osoby, którą znam, to mogę pożyczyć albo wyciągnąć ową moc, gdy i ja przybiorę kulturowo zdefiniowane atrybuty owego zwierzęcia, za które uważam ojca”.

Życiowe kryzysy dostarczają rytuałów, w których i za pomocą których stosunki między pozycjami strukturalnymi i pomiędzy pretendencjami do tych pozycji ulegają, często drastycznej, restrukturyzacji. Seniorzy biorą odpowiedzialność za faktyczne przeprowadzenie zmian przepisanych obyczajem z tą przynajmniej satysfakcją, że inicjatywa należy do nich. Ale juniorzy nierozumiejący społecznych powodów podejmowania takich zmian odkrywają, że rzeczywistość okresów zmian przeczy ich oczekiwaniom na temat zachowania seniorów w stosunku do nich. Z ich perspektywy strukturalnej zmienne zachowanie rodziców i starszyny wydaje

się groźne i nawet zakłamate, a może ożywiający nieświadome lęki przed fizycznym okaleczeniem i innymi karami za zachowanie niezgodne z wolą rodziców. Chociaż więc działanie seniorów mieści się w ramach władzy nad tą grupą wiekową – a do pewnego stopnia zmiany strukturalne, które promują, są dla nich przewidywalne – to samo zachowanie i zmiana są poza zasięgiem juniorów, i to zarówno poza ich zrozumieniem, jak i poza możliwością zapobieżenia im.

Aby zrekompensować te kognitywne braki, juniorzy i osoby na pozycjach podrzędnych mogą zmobilizować wzbudzające emocje symbole o wielkiej sile. Zgodnie z tą zasadą, rytuały odwrócenia statusu nakładają słabym maskę siły i wymagają od potężnych, by biernie i cierpliwie znosili symboliczną, a nawet prawdziwą agresję strukturalnych podwładnych. Jednakowoż musimy tu wrócić na chwilę do wcześniejszego odróżnienia rytuału podniesienia statusu od rytuału jego odwrócenia. W pierwszym agresywne zachowanie kandydatów do wyższego statusu, choć nierzadko obecne, bywa raczej przytłumione i zahamowane; ostatecznie kandydat „pnie się w górę” symbolicznie i po zakończeniu rytuału będzie cieszył się większymi prawami i przywilejami niż wcześniej. W drugim jednak grupa lub kategoria uzyskująca kulturowe zezwolenie na zachowanie w sposób typowy dla grupy strukturalnie wyższej – by z tej pozycji gromić i obrzucać obelgami osoby stojące wyżej – *de facto* ma nadal niższy status.

Oba sposoby wyjaśniania, socjologiczny i psychologiczny, są tu ewidentnie trafne. Coś „strukturalnie” widocznego dla wprawnego oka antropologa jest psychologicznie „nieświadomione” dla pojedynczego członka obserwowanego społeczeństwa, jeżeli jednak społeczność ma przetrwać bez destruktywnego napięcia, należy wziąć pod uwagę – kulturowo, a zwłaszcza rytualnie – zaostrzające apetyt tego członka reakcje na strukturalne zmiany i regularności pomnożone przez liczbę członków przechodzącego zmianę pokolenia za pokoleniem. Rytuały krytycznych momentów życia i rytuały odwrócenia statusu biorą pod uwagę owe reakcje na różne sposoby. Poprzez następujące w życiu momenty kryzysowe i rytuały podniesienia statusu jednostki pną się na strukturalną górę. A rytuały odwrócenia statusu uwidaczniają we wzorcach symbolicznych i wzorcach zachowania kategorie społeczne i formy grupowania, które uważa się za niezmiennie pewniki w ich istocie i w ich wzajemnych relacjach.

Kognitywnie nic tak zgrabnie nie leży pod powierzchnią regularności jak absurd i paradoks. Nic tak nie satysfakcjonuje emocjonalnie jak zachowanie ekstrawaganckie albo okresowo dozwolone zachowanie zwykle zakazane. Rytuały odwrócenia statusu uwzględniają oba te aspekty. Przez wyniesienie tych z nizin, a poniżenie tych z wyżyn potwierdzają zasadę hierarchiczną. Zezwoleniem niskim na naśladowanie (często do stopnia karykaturalnego) wysoko postawionych i skrępowaniem inicjatyw dumnych podkreślają racjonalność codziennego kulturowo przewidywalnego zachowania pomiędzy różnymi stanami społecznymi. Z tego powodu właściwe jest, że rytuały odwrócenia statusu umieszcza się w stałych punktach w cyklu rocznym albo w stałym stosunku do ruchomych świąt, które

przesuwają się w pewnym ograniczonym przedziale czasowym, ponieważ strukturalna regularność odbija się tu w czasowym porządku. Czasami, mógłby ktoś powiedzieć, można zaobserwować rytuały odwrócenia statusu zachodzące też przypadkowo, kiedy katastrofa zagraża całej społeczności. Można na to przekonująco odpowiedzieć, że takie wyrównawcze rytuały odprawia się właśnie z powodu zagrożenia całej wspólnoty – ponieważ istnieje przekonanie, że konkretne historyczne nieregularności zakłócają naturalną równowagę tego, co uważa się za trwałe kategorie strukturalne.

Communitas i struktura w rytuałach odwrócenia statusu

Wracamy do rytuałów odwrócenia statusu. Nie tylko potwierdzają one i wzmacniają porządek struktury, ale przywracają także relacje pomiędzy faktycznymi jednostkami historycznymi, które zajmują poszczególne pozycje w strukturze. Wszystkie ludzkie społeczności jawnie lub niejawnie ustosunkowują się do dwóch przeciwstawnych modeli społecznych. Jeden, jak już zauważyliśmy, jest modelem społeczeństwa jako struktury prawnych, politycznych i ekonomicznych pozycji, urzędów, statusów i ról, w których trudno jest uchwycić jednoznacznie jednostkę, pojedynczą osobę ukrywającą się za osobą społeczną. Drugi jest modelem społeczeństwa jako *communitas*, konkretnych, odrębnych jednostek, które choć niejednokrotnie obdarowane przez naturę wyglądem fizycznym czy talentami umysłowymi, są uważane za jednakowe w kategoriach wspólnego wszystkim człowieczeństwa. Pierwszy jest modelem zróżnicowanego, ustrukturyzowanego kulturowo, podzielonego na grupy i często hierarchicznego systemu zinstytucjonalizowanych pozycji. Drugi przedstawia społeczeństwo jako nieodróżnicowaną, homogeniczną całość, a jednostki stoją do siebie twarzą w twarz, bez „segmentacji” na role i statusy.

W procesie życia społecznego sposób zachowania zgodny z jednym modelem ma tendencję do „oddalania się” od zachowania z drugiego modelu. Ostatecznym dezyderatem jednak jest działanie w kategoriach wartości *communitas* nawet podczas odgrywania ról strukturalnych, kiedy kulturowe działanie jednostki uważa się za służące osiągnięciu i podtrzymaniu *communitas*. Oglądany z tej perspektywy, cykl sezonowy można rozpatrywać jako miarę stopnia odejścia struktury od *communitas*. Jest to szczególnie prawdziwe w stosunku do relacji pomiędzy bardzo wysoko a bardzo nisko postawionymi grupami i kategoriami społecznymi, choć sprawdza się dobrze w relacjach między pretendencjami do wszelkiej rangi albo pozycji społecznej. Ludzie używają autorytetu, jaki daje im zajmowane stanowisko, by go nadużywać i wykorzystywać osoby zajmujące niższe pozycje i często mylą pozycję z zajmującą ją osobą. Rytuały odwrócenia statusu, zarówno stanowiące punkty strategiczne w cyklu dorocznym, jak i spowodowane katastrofami

pojmowanymi jako skutki ciężkich przewinień społecznych, uważa się za zdolne do przywrócenia prawidłowej wzajemnej relacji pomiędzy strukturą społeczną a *communitas*.

Ceremonia apo u Aszanti

Za ilustrację niech posłuży znany przykład z literatury antropologicznej odnoszący się do ceremonii *apo* wśród północnych Aszanti z Ghany. Ceremonia ta, obserwowana przez Rattraya (1923) u ludu z rejonu Tekiman, odbywa się podczas ośmiu dni bezpośrednio poprzedzających nowy rok Tekiman, który zaczyna się 18 kwietnia. Bosman (1705), duński historyk Wybrzeża Gwinei, w następujących słowach opisuje to, co Rattray nazywa „niewątpliwie jedną ceremonią” (s. 151): odbywa się „święto ośmiodniowe, któremu towarzyszą wszelakie śpiewy, skoki, tańce, weselość i rozbawienie; w tym okresie dozwolona jest całkowita wolność ośmieszania i skandal tak wysoce postawiony, że mogą swobodnie mówić o wadach, drażliwości i oszustwach zarówno zwierzchników, jak i tych postawionych niżej bez obawy żadnej kary czy nawet obawy, że ktoś im przerwie” (Bosman, list X).

Obserwacje Rattraya w pełni potwierdzają charakterystykę Bosmana. Wywodzi on termin *apo* z rdzenia znaczącego „mówić brutalnie, szorstko” i wykazuje, że alternatywne określenie dla tej ceremonii *ahorohorua* prawdopodobnie pochodzi od czasownika *horo*, „umyc”, „oczyścić”. Powiązanie, jakiego Aszanti dopatrują się między szczera, surową mową a oczyszczeniem, zademonstrował własnymi słowami sam wysoki kapłan boga Ta Kesi w Tekiman, które zostały dosłownie przetłumaczone przez Rattraya:

Wiesz, że każdy ma *sunsum* (duszę), która może zostać zraniona albo sponiewierana, albo może zachorować i w ten sposób spowodować chorobę ciała. Bardzo często, choć mogą być inne przyczyny, na przykład czary, powodem słabego zdrowia są zło i nienawiść, którą inny człowiek ma w głowie przeciwko tobie. A ty też możesz trzymać w sercu nienawiść do kogoś innego spowodowaną tym, co ów ci zrobił, i to też powoduje, że twoja *sunsum* choruje i pełna jest niepokojem. Nasi przodkowie wiedzieli, że tak jest, i ustanowili czas, raz do roku, kiedy każdemu mężczyźnie i kobiecie, wolnemu człowiekowi czy niewolnikowi, wolno wypowiedzieć, co ma w głowie, powiedzieć sąsiadom, co myśli o nich, o ich działaniach, i to nie tylko sąsiadom, ale także królom i wodzowi. Kiedy człowiek swobodnie się wypowie, to poczuje, że jego *sunsum* ochłonie i uspokoi się, a *sunsum* tej drugiej osoby, przeciwko której wystąpił, także się uspokoi. Być może król Aszanti zabił twoje dzieci, a ty go nienawidzisz. To sprawiło, że zachorowaliście obaj, i on, i ty; kiedy będziesz mógł powiedzieć mu prosto w twarz, co myślisz, będzie to z korzyścią dla was obu (s. 153).

Z tej tubylczej interpretacji wynika jasno, że zrównanie jest jedną z zasadniczych funkcji rytuału *apo*. Wysoko postawieni muszą poddać się upokorzeniu;

pokorni zostają wyniesieni dzięki przywilejowi mówienia, co naprawdę myślą. Ten rytuał jednakże zawiera znacznie więcej. Różnicowanie strukturalne, zarówno poziome, jak i pionowe, jest podstawą konfliktu i rozbicia na frakcje, walk między osobami zajmującymi daną pozycję a ich rywalami. W systemach religijnych, które są już ustrukturyzowane – najczęściej przez podzielenie roku słonecznego i księżycowego na segmenty i wyznaczenie węzłowych punktów zmian klimatycznych – klótni i starć nie załatwia się *ad hoc* wtedy, kiedy się pojawiają, ale w ogólny, zbiorowy sposób, w określonym cyklicznie powtarzającym się momencie rytualnego cyklu. Ceremonia *apo* następuje, jak mówią Aszanti, „kiedy cykl roku zatoczy koło” albo „kiedy spotkają się krańce roku”. Rozładowuje ona wszystkie złe uczucia i emocje, które nagromadziły się w strukturalnych związkach podczas minionego roku. Oczyszczyć albo odświeżyć strukturę przez samo mówienie znaczy pobudzić na nowo do życia ducha *communitas*. Tutaj szeroko rozpowszechnione w rejonach Afryki na południe od Sahary wierzenie, że urazy przechowywane w sercu albo w głowie fizycznie szkodzą zarówno tym, którzy je przechowują, jak i tym, przeciwko którym są wymierzone, działa jako zabezpieczenie, że krzywdom da się publiczny wyraz, a sprawcy powstrzymają się od odwetu wobec tych, którzy ogłosili ich występki publicznie. Ponieważ jest bardziej prawdopodobne, że ludzie wyżej postawieni skrzywdzili niż postawionych aniżeli odwrotnie, nie dziwi, że wodzowie i arystokracja są typowym celem publicznych oskarżeń.

Paradoksalnie rytualna redukcja struktury do *communitas* poprzez oczyszczającą moc wzajemnej szczerości skutkuje odnowieniem zasad klasyfikacji i uporządkowania, na których opiera się struktura społeczna. Na przykład ostatniego dnia rytuału *apo* tuż przed rozpoczęciem nowego roku procesja wynosi ze świątyni kapliczki wszystkich lokalnych i niektórych narodowych bogów Aszanti. Każdemu z nich towarzyszy orszak kapłanów, kapłanek i innych religijnych urzędników z ich lokalnych świątyni do świętej rzeki Tano. Tam owe kapliczki i poczerwiałe stołki zmarłych kapłanów zostają skropione i oczyszczone mieszanką wody i sproszkowanej białej gliny. Polityczny przywódca regionu Tekiman, wódz, jest nieobecny. Królowa Matka w nich jednak uczestniczy, ponieważ jest to sprawa bogów i kapłanów reprezentujących uniwersalne aspekty kultury i społeczeństwa Aszanti, a nie związana głównie z instytucją wodzostwa w jego zawężonym strukturalnym aspekcie. Owa uniwersalna jakość wyraża się w modlitwie rzecznika kapłana jednego z bogów podczas skrapiania sanktuarium Ta Kesi, największego z miejscowych bogów: „błagamy cię o życie; kiedy myśliwi pójną do lasu, pozwól im ubić zwierzyń; niech te, które mogą rodzić dzieci, urodzą je; życie i powodzenie dla Yao Kramo [wodza], życie dla wszystkich myśliwych, życie dla kapłanów; zabraliśmy *apo* tego roku i wrzuciliśmy je do rzeki” (s. 164–166). Stołki i obecnie zostają skropione wodą i po oczyszczeniu kapliczek wszyscy wracają do wioski, a kapliczki do świątyni, które są ich domem. Ten uroczysty obrządek kończący rytuał o charakterze saturnaliów jest w rzeczywistości najbardziej złożoną manifestacją kosmologii Aszanti z rejonu Tekiman, ponieważ każdy z bogów reprezentuje całą

konstelację wartości i idei, a w cyklu mitów jest związany z określonym miejscem. Ponadto towarzyszący każdemu orszak odtwarza orszak wodza i nadaje kształt koncepcji Aszanti strukturalnej hierarchii. To tak jakby biała i lśniąca struktura wyszorowana i oczyszczona przez *communitas* została wystawiona na widok publiczny, by po raz kolejny rozpocząć nowy cykl strukturalnego czasu.

Znaczące jest to, że odprowadzany następnego dnia pierwszy rytuał nowego roku celebrytuje wódz, a kobietom, nawet królowej Matce, wstęp jest zabroniony. Rytuał odbywa się w świątyni lokalnego boga Ta Kesi. Wódz modli się do niego samotnie, a następnie składa mu w ofierze owcę. Wyraźny to kontrast w stosunku do rytuałów poprzedniego dnia, w których uczestniczyli przedstawiciele obu płci, które odprowadzano pod gołym niebem nad rzeką Tano (ważną dla wszystkich Aszanti), które nie zawierały krwawych ofiar i w których wódz nie uczestniczył. *Communitas* jest uroczystą nutą kończącą stary rok; struktura oczyszczona przez *communitas* i wzmocniona odradza się pierwszego dnia nowego roku. Dlatego ten rytuał odwrócenia nie tylko dokonuje czasowego odwrócenia „porządku dziobania”, ale po początkowym oddzieleniu zasady jedności grupy od zasad hierarchii i podziału dramatycznie wskazuje, że jedność regionu Tekiman – a nawet więcej: całego państwa Aszanti – jest jednością hierarchiczną i segmentarną.

Samhain, Zaduszki i Wszystkich Świętych

Jak zauważono, w *apo* nacisk na oczyszczające siły grup strukturalnie niższych i połączenie takich sił z płodnością i innymi uniwersalnymi ludzkimi pragnieniami i wartościami poprzedza nacisk na ustaloną i konkretną strukturę. Podobnie, Halloween w kulturze zachodniej ze swym naciskiem na moce dzieci i duchów ziemi poprzedza dwa tradycyjne chrześcijańskie święta reprezentujące poziom strukturalny chrześcijańskiej kosmologii – Wszystkich Świętych i Dzień Zaduszny. Francuski teolog M. Olier (cytowany w Attwater, 1961) powiedział o Wszystkich Świętych: „Jest to dzień w pewnym sensie ważniejszy niż Wielkanoc czy Dzień Wniebowstąpienia, [gdyż] Chrystus zostaje w tej tajemnicy udoskonalony, stając się jako Głowa naszego Kościoła doskonały i dopełniony, kiedy jednoczy się ze *wszystkimi* jego świętymi (kanonizowanymi i niekanonizowanymi, znanymi i nieznanymi)”.

Tutaj znowu spotykamy się z pojęciem doskonałej syntezy *communitas* i hierarchicznej struktury. Nie tylko Dante i Tomasz z Akwinu wyobrażali sobie niebo jako hierarchiczną strukturę z wieloma poziomami świętości, a jednocześnie jako świetlaną jedność albo *communitas*, w której święci o mniejszym znaczeniu nie zazdrościli ważniejszym świętym, a ci z kolei nie pysznili się z powodu swej pozycji. Równość i hierarchia stanowiły tajemniczą jedność. Następujący potem Dzień Zaduszny upamiętnia dusze w czyśćcu, podkreślając jednocześnie ich niższą pozycję w stosunku do dusz w niebie. Upamiętnia też *communitas* żyjących, którzy błagają świętych, aby wstawili się za przechodzącymi liminalną próbę

czyszcza, i *communitas* wszystkich zbawionych zmarłych zarówno w niebie, jak i w czyszczu. Wydaje się jednak, że tak jak w „wolności wykpiwania” i odwrócenia statusu podczas ceremonii *apo* prymitywna surowa siła napędzająca zarówno prawą strukturę, jak i dobre *communitas* Świętych i Dusz cyklu kalendarzowego, wywodzi się z przedchrześcijańskich i autochtonicznych źródeł, którym często na poziomie ludowego chrześcijaństwa nadaje się status piekielny. Dopiero w VII wieku zaczęto obchodzić chrześcijańskie święto 1 listopada, a Dzień Zaduszny został wprowadzony do rzymskiego obrządku dopiero w X wieku. W regionach celtyckich niektóre aspekty pogańskiego zimowego święta *samhain* (nasz 1 listopada) zostały dołączone do chrześcijańskich świąt.

Samhain, co oznacza „koniec lata”, zdaniem J.A. MacCullocha (1948) „w naturalny sposób wskazywał na fakt, że zaczynały panować symbolizowane przez zimę moce zniszczenia. Ale było to także po części święto żniw połączone z działalnością pasterską, ponieważ zabijanie zwierząt i konserwowanie ich mięsa na zimę także się z nim wiązało. [...] Zapalano ognisko przedstawiające słońce, którego moc słabła, a intencją ognia było jego magiczne wzmocnienie [...] W domostwach wygaszano paleniska, praktyka związana, być może, z okresowym sezonowym wypędzaniem zła. Przy ognisku zapalano gałęzie i niesiono je do domów, by rozpalic świeży ogień. Są pewne dowody wskazujące na to, że podczas *samhain* składano ofiary, być może ludzkie, objuczone złem wspólnoty jak hebrajski kozioł ofiarny” (s. 58–59).

Tutaj także, jak się wydaje, podobnie jak w ceremonii *apo*, *samhain* reprezentował doroczne wyganianie zła i odnowę płodności związanej z mocami chtonicznymi i kosmicznymi. W europejskich wierzeniach ludowych północ 31 października wiązała się ze zgromadzeniem piekielnych czarodziejskich mocy i diabła, jak w *Walpurgisnacht* i smiertelnie niebezpiecznym Halloween Tam o’Shanter. W konsekwencji tworzy się dziwne przymierze niewinnych z niegodziwcami, dzieci z czarownicami, które oczyszcza społeczność, szydząc z wywołujących przerazenie sztuczek albo przygotowując do uczty *communitas* okrągłe ciasta na wzór podobnej do słońca dyni – przynajmniej w Stanach Zjednoczonych. Jak dobrze wiedzą powieściopisarze i dramaturdzy, odrobina grzechu i zła wydaje się niezbędną podpałką ognia *communitas* – choć należy dostarczyć złożonych mechanizmów rytualnych, by przeobrazić go z niszczącego pożaru w płomień do domowego użytku. W sercu każdego systemu religijnego związanego ściśle z ludzkimi strukturalnymi cyklami rozwoju znajduje się *felix culpa*.

Płec, odwrócenie statusu i *communitas*

Inne rytuały odwrócenia statusu obejmują zastępowanie męskiej władzy i męskich ról przez kobiety. Zdarza się to w pewnych kluczowych momentach kalendarza, tak jak podczas ceremonii Zulusów *nomkubulwana* analizowanej przez Maksa

Gluckmana (1954): „kiedy zaczynały kielkować plony, podczas rytuałów odprawianych w pewnych rejonach kraju Zulusów dominującą rolę przypisywano kobietom, a podrzędną mężczyznom” (s. 4–11). (Podobne rytuały, w których dziewczęta noszą męskie ubranie, wypasają i doją bydło, można spotkać w wielu południowych i centralnych społecznościach Bantu). Tego typu rytuały odprawia się częściej, kiedy większemu odłomowi plemienia zamieszkującemu duże terytorium grozi jakaś klęska żywiołowa – jak plaga owadów, głód albo susza. Dr Peter Rigby (1968) opublikował ostatnio szczegółowy opis kobiecych rytuałów tej kategorii wśród Gogo z Tanzanii. Takie autorytety, jak Eileen Krige, Gluckman i Junod omawiały te obrzędy w innym miejscu. Tutaj chciałbym tylko podkreślić, że we wszystkich sytuacjach, w których się je odprawia, panuje wiara, że mężczyźni – a niektórzy z nich zajmują kluczowe pozycje w strukturze społecznej – spowodowali w jakiś sposób niezadowolone bogów czy przodków lub tak zaburzyli mistyczną równowagę pomiędzy społeczeństwem a naturą, że zaburzenia w tym pierwszym spowodowały anomalie w tej drugiej.

Mówiąc krótko, stojący wyżej w strukturze społecznej skutek swojej rywalizacji o partykularne albo segmentarne interesy przyniesli lokalnej wspólnotie nieszczęście. Dlatego też postawionym w strukturze niżej (w wypadku Zulusów oznacza to *młode* kobiety, zwykle znajdujące się pod *patría potestas* ojców albo *manus* mężów) – reprezentantom *communitas* albo całej społeczności stojącej ponad podziałami wewnętrznymi – przypada w udziale naprawienie sytuacji. Wykonują to zadanie przez symboliczną czasową uzurpację broni, stroju, ekwipunku i sposobu zachowania stojących wyżej strukturalnie, czyli mężczyzn. Stara forma nabiera jednak teraz nowej treści. Władzę dzierży teraz sama *communitas* przebrana za strukturę. Forma strukturalna zostaje pozbawiona egoistycznych atrybutów i oczyszczona przez powiązanie z wartościami *communitas*. Rozszczepioną przez egoistyczne konflikty i ukryte urazy *jedność* przywracają teraz ci, których uważa się zwykle za stojących poniżej walki o prawny i polityczny status. Ale „poniżej” ma dwa znaczenia: oznacza nie tylko kogoś podrzędnego w strukturze, ale także wspólną podstawę całego życia społecznego – ziemię i jej owoce. Innymi słowy, to, co jest prawem w jednym wymiarze społecznym, może być podstawą w innym.

Zapewne ma znaczenie, że to dziewczęta występują często w roli bohaterki; nie zostały jeszcze matkami, których pozycje strukturalne staną się podstawą rywalizacji i sprzeczności. Nieuchronnie jednak odwrócenie ról jest krótkotrwałe i przejściowe („liminalne”, można by powiedzieć), ponieważ dwa sposoby społecznej interakcji są tu kulturowo spolaryzowane. Wypasanie bowiem bydła przez dziewczęta jest paradoksem w klasyfikacji, jednym z tych paradoksów, które mogą istnieć tylko w liminalności rytuału. *Communitas* nie może manipulować zasobami ani sprawować kontroli społecznej bez zmiany własnej natury, co oznacza koniec stanu *communitas*. Może jednak w krótkim objawieniu „wypalić” albo „zmyć” – zależnie od tego, której metafory oczyszczenia użyć – nagromadzone grzechy i naderwane fragmenty struktury.

Odwrocenie statusu podczas „święta miłości” w indyjskiej wiosce

Podsumowując nasze rozważania na temat rytuałów odwrócenia statusu, stwierdzamy, że przywdziewanie przez słabych maski agresywnej siły i towarzyszące temu wkładanie przez silnych maski pokory i bierności to instrumenty oczyszczające społeczność ze strukturalnie zrodzonych „grzechów” i tego, co hippisi mogliby nazwać „zahamowaniami”. Scena zostaje przygotowana na ekstatyczne doświadczenie *communitas*, po którym następuje trzeźwy powrót do nowo oczyszczonej i ożywionej struktury. Jedną z najlepszych „wewnętrznych” relacji takiego procesu rytualnego pochodzi z artykułu zwykle trzeźwego i obiektywnego analityka hinduskiej społeczności wioskowej profesora McKim Marriotta (1966). Rozpatruje on festiwal *holi* w wiosce Kishan Garhi. „Jeżdżąc po przeciwnej stronie Jumanu niż Mathura i Vrindaban, dzień drogi pieszo z Vraja, bajecznej krainy młodości Kriszny”. Istotnie, bóstwem przewodzącym rytuałowi był Kriszna, a rytuały opisane przez Marriotta jako „święto miłości” były festiwalem wiosennym, „największym świętem religijnym w roku”. Jako zupełnie niedoświadczony badacz terenowy Marriott został wrzucony w wir i zamęt celebracji rytuału poprzedniego roku, nakłoniony podstępnie do picia mikstury zawierającej marihuanę, wysmarowany ochrą oraz radośnie i ochotczo pobity. W rok później snuł refleksję à la Radcliffe-Brown na temat społecznej funkcji owych burzliwych rytuałów:

Minął cały rok moich badań i znowu zbliżał się festiwal miłości. I znowu obawiałem się o własną fizyczną osobę, ale tym razem byłem uzbrojony w wiedzę na temat struktury społecznej, która przyniesie zapewne lepsze zrozumienie wydarzeń, jakie miały nastąpić. Tym razem, bez mikstury z marihuaną, obserwowałem, że pandemonium *holi* tworzy nadzwyczajnie regularny społeczny porządek. Ale był to porządek dokładnie odwrotny niż porządek społecznych i rytualnych zasad życia codziennego. Każdy buntowniczy czyn podczas *holi* zakładał istnienie jego przeciwieństwa, pozytywnej zasady albo faktu normalnej organizacji społecznej w wiosce.

Kim byli ci uśmiechający się mężczyźni, których kobiety biły bezlitośnie po pischczelach? Byli to wioskowi bogaci farmerzy z kasty Braminów i Jat, a bijącymi były owe płomienne miejscowe Radhy, „wioskowe żony”, domniemując z zarówno prawdziwego, jak i fikcyjnego systemu kastowego pokrewieństwa. Żona „starszego brata” była odpowiednim partnerem mężczyzny do żartów, podczas gdy żona „młodszy brata” była odpowiednio od niego odsunięta z racji panujących zasad najwyższego szacunku, ale obie stapały się tu w jedno z zastępczymi matkami mężczyzny, żonami „młodszych braci ojca” w jedną wyrotolową kłikę żon, która przecinała wszystkie linie i ogniwa. Najodważniejsze napastniczki w tym zawołanym batalionie były faktycznie żonami najemnych robotników z niskich kast pracujących dla farmerów, żonami rzemieślników, służących – konkubinami albo pomywaczkami swych dzisiejszych ofiar. „Idź i upiecz chleb!” żartował jeden z farmerów, prowokując napastniczkę. „Chcesz

trochę nasienia ode mnie?” – krzychała inna ofiara, boleśnie odczuwając razy, ale nie uginając się pod nimi. Sześciu braminów około pięćdziesiątki, filarów wiejskiej społeczności, przekuśtykało w ucieczkę przed okutym drągiem w dłoni masywnej młodej Bhangin, czyszcicielki ich latryn. Wioskowe córki trzymały się z dala od tej masakry ich wioskowych braci, ale gotowe były zaatakować każdego potencjalnego męża, gdyby przywędrował ze świąteczną wizytą z innej wioski, z którą małżeństwo było dozwolone.

Kim był ten „król *holi*” jadący tyłem na osie? Był to starszy chłopiec z wysokiej kasty, znany łobuz, postawiony w tej sytuacji przez swe zorganizowane ofiary (ale wydawał się rad z efektywności swego pohańbienia).

Kto należał do chóru śpiewającego tak rozpustnie na ulicy garnarzy? Nie tylko mieszkający tu członkowie tej kasty, ale także sześciu pomywaczy, krawiec i trzech braminów, którzy spotykają się każdego roku na ten jeden dzień w idealistycznej muzycznej kompanii wzorującej się na przyjaźni bogów.

Kim były owe „pastuchy” rzucające błoto i piach na przodujących obywateli? Byli to nosiciel wody, dwóch młodych kapitanów braminów i syn fryzjera, zapaleni eksperci powszedniej sztuki oczyszczania.

Czyją domową świątynię nieznanymi żartownisiami przystroili kośćmi kóz? Świątynię wdowy po braminie, która nieustannie ciągała sąsiadów i krewnych po sądach.

Przed czym domem zawodowy wioskowy asceta odśpiewał parodię pieśni żałobnej? Był to dom bardzo żywotnego lichwiarza, znanego ze swych terminowych zbiorów pieniędzy i nieistniejącej działalności dobroczynnej.

Czyja głowa została czule namaszczona nie tylko garściami najlepszego czerwonego pudru, ale także galonem oleju napędowego? Głowa wioskowego bogacza, a namaścił ją jego kuzyn i główny rywal, naczelnik policji w Kishan Garhi.

Kogóż to zmuszono do tańca na ulicach i gry na flecie na obraz Pana Kriszny, z girlandą starych butów na szyi? Mnie, antropologa, który zadawał o wiele za wiele pytań i zawsze musiał otrzymać pełną szacunku odpowiedź.

W istocie było tu wiele wioskowych miłości pomylonych, pokrzyżowanych – szacunek dla rodziców i zwierzchników; idealizowane uczucie dla braci, siostr i przyjaciół; tęsknota ludzi do zjednoczenia z boskością; niekontrolowane żądze partnerów seksualnych – wszystko nagle wyrwane ze zwyczajnych, wąskich kanałów przez jednoczesny wzrost intensywności. Bezgraniczna, nieodwzajemniona miłość każdego rodzaju przepełniła zwykle podziały między kastami i rodzinami oraz ich obojętność. Niesubordynowane libido zalało wszystkie ustalone hierarchie wieku, płci, kasty, bogactwa i władzy.

Spoleczne znaczenie doktryny Kriszny w jej wiejskim północnoindyjskim wydaniu jest podobne do zachowawczych społecznie konsekwencji Jezusowego Kazania na Górze. Kazanie to napomina i przestrzega srodze, ale też odkłada zniszczenie porządku świeckiego na daleką przyszłość. Kriszna nie odkłada rozliczenia się przez jednoczesny wzrost intensywności, ale planuje je regularnie jako maskaradę podczas marcowej pełni księżyca. *Holi* Kriszny nie jest zwykłą doktryną miłości: jest raczej scenariuszem dramatu, który każdy wyznawca ma odegrać z pasją i radością.

Dramatyczna równowaga *holi* – zniszczenie i odnowa świata, zbrukanie go i następujące potem oczyszczenie – występuje nie tylko na abstrakcyjnym poziomie strukturalnych zasad, ale też w osobie każdego uczestnika. Pod kierunkiem

Każda osoba gra i przez moment doświadcza roli swego przeciwieństwa: poslušna żona gra rolę dominującego męża i odwrotnie; niewolący gra z niewolonego, słuzący gra pana, nieprzyjaciel gra przyjaciela; ograniczeni w swych prawach młodzieńcy grają władców republik. Prowadzący obserwacje antropolog, badający i snujący refleksję na temat mocy popychających ludzi do poruszania się po wyznaczonych im orbitach, znajduje się w sytuacji, kiedy jest zmuszony do działania jak głupkawy kmiotek. Każdy aktor wesoło przyjmuje rolę innego w stosunku do własnego ja. Każdy może w ten sposób nauczyć się grać własną rolę na nowo, z pewnością z odświeżonym zrozumieniem, może z większym wdziękiem, być może z odwzajemnioną miłością (s. 210–212).

Mam pewne zastrzeżenia do tej skądinąd godnej podziwu i pełnej empatii relacji Mariotta. To nie biologiczny popęd „libido” „zalewa wszystkie ustalone hierarchie wieku, płci, kasty, bogactwa i władzy”, ale wyzwolone doświadczenie *communitas*, które, jak mógłby powiedzieć Blake, jest „rzeczą umystu” – to znaczy obejmuje całą wiedzę o całkowitym innym człowieku. *Communitas* nie jest tylko instynktowna: obejmuje również świadomość i wolę. Odwrócenie statusu podczas festiwalu *holi* uwalnia mężczyznę (i kobietę) od ciężarów i obowiązków statusu. W pewnych warunkach może to być „ekstazyjne” doświadczenie w etymologicznym sensie jednostki „stojącej poza” swoim strukturalnym statusem. „Ekstaza” = „egzystencja”. Nie wywodziłbym również owej „odwzajemnionej miłości” wyczuwanej przez Mariotta od aktorów odgrywających role swych przeciwieństw, swych *alter*. Uważałbym raczej owe prześmiewcze odgrywanie ról za narzędzie do zniszczenia wszystkich ról i przygotowanie nadejścia *communitas*. Mariott w każdym razie znakomicie opisał i uchwycił kluczowe cechy charakterystyczne rytuału odwrócenia statusu: rytualną dominację podrzędnych strukturalnie, ich szczere, niczym niezawołowane wypowiedzi i bezlitosne brutalne zachowanie; symboliczną pokorę i autentyczne upokorzenie osób o wyższym statusie; sposób, w jaki stojący strukturalnie „poniżej” reprezentują *communitas* przelewającą się przez strukturalne granice, co zaczyna się od przemocy, a kończy miłością; i w końcu podkreślenie, a nie obalenie zasady hierarchii (tj. organizacji zawierającej stopnie), niewątpliwie oczyszczonej – nawet, paradoksalnie, na drodze złamania wielu hinduskich zasad czystości – przez odwrócenie, proces, dzięki któremu zasada ta *pozostaje* strukturalnym kością wioskowego życia.

Religie pokory i odwrócenia statusu

Do tej pory omawiałem rytuały liminalne w systemach religijnych należących do społeczeństw wysoko ustrukturyzowanych, cykliczne i powtarzalne. Chciałbym kontynuować, czyniąc wstępną sugestię, że odróżnienie podobne do tego, jakie zrobiliśmy pomiędzy liminalnością rytuałów wyniesienia statusu a liminalnością rytuałów jego odwrócenia, można znaleźć, w każdym razie we wcześniejszych

ich fazach, w religiach o zasięgu szerszym niż plemienny, zwłaszcza w okresach szybkich i bezprecedensowych zmian społecznych – które same mają atrybuty liminalności. Innymi słowy, niektóre religie przypominają liminalność wyniesienia statusu: podkreślają pokorę, cierpliwość i nieistotność rozróżnień związanych ze statusem, wiekiem, płcią i innymi naturalnymi oraz kulturowymi rozróżnieniami. Ponadto akcentują mistyczną jedność, świętość i nieodróżnicowaną *communitas*. Dzieje się tak, ponieważ wiele z nich uważa, że życie ziemskie stanowi fazę liminalną, a rytuały pogrzebowe przygotowują do ponownego włączenia inicjowanych do wyższego poziomu albo do wyższej płaszczyzny egzystencji niebiańskiej lub w stanie nirwany. Inne ruchy religijne, przeciwnie, przejawiają wiele atrybutów plemiennych albo chłopskich rytuałów odwrócenia statusu. Liminalność odwrócenia nie tyle wyeliminowała, ile podkreśliła różnice strukturalne, i to nawet do stopnia (często nieuświadomionej) karykatury. Religie te są niezwykle również z powodu nacisku, jaki kładą na rozróżnienia funkcjonalne w sferze religijnej, i/ albo religijnego odwrócenia świeckiego statusu.

Odwrócenie statusu w południowoafrykańskim separatyzmie

Wyjątkowo wyraźny przykład religijnego odwrócenia statusu można znaleźć w studium Sundklera na temat separatyzmu Bantu w południowej Afryce (1961). Jak dobrze wiadomo, istnieje dziś znacznie powyżej tysiąca małych kościołów i sekt zorganizowanych przez Afrykanów w południowej Afryce, które oderwały się od białych kościołów misyjnych i od siebie nawzajem. Sundkler, który badał niezależne kościoły afrykańskie w kraju Zulusów, tak mówi o „odwróconych barwach w niebie”:

W kraju, w którym nieodpowiedzialni biali mówią Afrykanom, że Jezus jest tylko dla białych, Afrykanin bierze odwet przez barwienie niebios. Komplex koloru pomalował im niebo na czarno, a pilnuje go czarny Chrystus. Shembe [sławny zuluski prorok] stoi przy bramie i zawraca białych, ponieważ ci jako ludzie bogaci już za życia doświadczyli wszelkich dóbr, a otwiera bramę tylko dla swych wiernych wyznawców. Los Afrykanów, którzy należą do białych misji, jest godny pożałowania: „Jedna rasa nie może wejść do nieba przez bramę innej rasy”, gdy przybywają oni pod bramę białych, zostają odprawieni. [...] Komplex koloru posługuje się przypowieściami Jezusa. Oto jedna, do której odniesienia słyszałem w niektórych kościołach syjonistycznych: „Było dziesięć dziewic. Pięć z nich było białych, a pięć czarnych. Białe były głupie, a czarne mądre i miały ze sobą olej do swoich lamp. Wszystkie dziesięć przysły do bramy. Ale pięć białych dziewic otrzymało taką samą odpowiedź jak bogaci mężczyźni: ponieważ Biali rządzą na ziemi, Czarni rządzą w Niebie. Biali będą żebrać, by umoczyć, choćby koniec palca w chłodnej wodzie. Ale otrzymają odpowiedź: „*Hhayyi* (nie) – nikt nie rzędzi dwa razy” (s. 290).

Zauważmy, że tutaj odwrócenie statusu nie jest częścią całościowego systemu rytuałów, którego końcowym efektem jest promowanie zgody i pojednania między różnymi poziomami hierarchii strukturalnej. Nie mamy tu do czynienia ze zintegrowanym systemem społecznym, w którym *communitas* przenika strukturę społeczną: dostrzegamy tylko podkreślony aspekt odwrócenia z całą nadzieją, że będzie ostatecznym stanem człowieka. Niemniej jednak przykład jest pouczający w swej sugestii, że religie podkreślające hierarchię, czy to prostą, czy odwróconą, jako generalny atrybut życia religijnego powstają wśród ludzi podrzędnych strukturalnie w systemach socjopolitycznych, które opierają się w tym samym stopniu na sile, co na zgodzie powszechnej. Warto tu wskazać, że wiele z tych południowoafrykańskich sekt, z których każda liczy niewielu członków, ma złożone hierarchie kleru i że często ważną rolę grają w nich kobiety.

Pseudohierarchie w melanezyjskim millenaryzmie

Choć literatura na temat ruchów religijnych i na wpół religijnych nie w pełni dowodzi mojego poglądu, a wiele problemów i trudności pozostaje bez rozwiązania, to jednak istnieją przekonujące dowody na to, że formy religijne wyraźnie przypisywane działalności grup czy kategorii strukturalnie podrzędnych szybko przyjmują wiele z zewnętrznych charakterystyk hierarchii. Takie hierarchie mogą po prostu odwrócić świeckie uporządkowanie albo zastąpić świeckie podstawy, czy to w strukturze kościelnej ruchu, czy w jego wierzeniach eschatologicznych. Dobry przykład ruchu, który w swych formach organizacyjnych próbował odwzorować europejską strukturę społeczną, można znaleźć w pracy Petera Lawrence'a *Road Belong Cargo* (1964). Według programu Yali, jednego z melanezyjskich programów z Madang:

Ludzie mieli porzucić życie w wioskach i zebrać się razem w dużych „obozach”, w których domy miało budować wzdłuż ulic i ozdabiać kwiatami i krzewami. Każdy „obóz” miał mieć nowy „dom odpoczynku”, który nie nazywałby się już *haus kiap*, ale *haus yali*. Miał z niego korzystać Yali podczas wizyt w roli Urzędnika Administracyjnego. Każdy „obóz” musiał mieć odpowiednie latryny, a w okolicy należało wyciąć nowe drogi. [...] Starych wodzów mieli zastąpić „szefowie chłopcy” nadzorujący rekonstrukcję i pilnujący wykonywania rozporządzeń Yali. Została nakazana monogamia, a drugie żony miały się rozwieść i wyjść za kawalerów (s. 160).

Do tego „kultu cargo” zostały wprowadzone także inne cechy imitujące europejską strukturę administracyjną oraz kulturę materialną i religijną. Wiele innych kultów cargo ma podobne cechy organizacyjne i w dodatku wiarę, że Europejczycy zostaną wypędzeni i zniszczeni, a przodkowie i żyjący prorocy będą rządzić w pseudobiurokratycznej strukturze. Nie jest jednak pewne, czy liminalno-religijne wytworzenie hierarchii jest wyłącznie rezultatem strukturalnej podrzędności.

Czynnik odwrócenia statusu jest w moim przekonaniu skorelowany z trwałą podrzędnością strukturalną. Ale być może skomplikowane, złożone rytualne czy ceremonialne hierarchie przedstawiają liminalność świeckich grup egalitarnych niezależnie od rangi tych grup w szerszym społeczeństwie. Można przytoczyć przykład masonerii albo różokrzyżowców, The Elks albo mafii sycylijskiej oraz inne rodzaje tajnych organizacji i bractw mających złożone rytuały i ceremoniał oraz zwykle silny odcień religijny. Członkostwo takich grup pochodzi często z socjopolitycznych grup osób zajmujących podobną pozycję, dzielących wartości egalitarne i podobny poziom konsumpcji ekonomicznej.

Pojawia się wtedy także aspekt odwrócenia – bo świecka równość zostaje zanegowana przez hierarchię liminalną – ale jest to nie tyle odwrócenie porządku statusu wewnątrz danego systemu strukturalnego, ile zastąpienie jednego typu systemu (hierarchicznego) przez drugi (egalitarny). Niekiedy, jak w wypadku mafii, Ku-Klux Klanu i niektórych chińskich tajnych organizacji, liminalna hierarchia przyswaja sobie funkcje i wartości instrumentalne polityki i traci swą „odgrywaną”, wyobrażeniową jakość. Kiedy to nastąpi, celowy charakter politycznej albo quasi-militarnej działalności może znaleźć formę hierarchiczną odpowiednią do swych organizacyjnych wymagań. To dlatego jest tak ważne, by podczas badania i porównywania takich grup, jak masoneria czy gang motocyklowy Hell's Angels [Anioły Piekła] z Kalifornii określić, jaką fazę osiągnęły w cyklu rozwojowym i w jakim polu społecznym aktualnie istnieją.

Kilka współczesnych przykładów odwrócenia i pseudohierarchii

Można zauważyć, że w owych ruchach liminalnych organizacja hierarchiczna rozwija się z konieczności, kiedy rośnie liczba ich członków; wiele przykładów pokazuje jednak, że takie ruchy mogą posiadać liczne urzędy przy niewielkiej liczbie członków. Allan C. Speirs z Uniwersytetu Cornella (niepublikowana dysertacja, 1966) opisuje, jak wspólnota aaronitów ze stanu Utah, separatystyczna sekta mormońska licząca nie więcej niż dwie setki członków, miała „złożoną hierarchiczną strukturę podobną do mormońskiej [...] o takich stanowiskach, jak pierwszy najwyższy kapłan, drugi najwyższy kapłan, prezydent, pierwszy wiceprezydent, drugi wiceprezydent, kapłani oddziałów, biskupi rad, nauczyciele i diakoni” (s. 22). Inna grupa, opisana w kilku artykułach i niepublikowanych rękopisach przez R. Lincolna Keisera z Uniwersytetu w Rochester nazywa się Conservative Vice Lords [Konserwatywni Lordowie Zła], gang, „klub” albo „naród” czarnych nastolatków z Chicago. Pan Keiser życzliwie udostępnił mi barwną autobiografię „Teddy'ego”, jednego z przywódców Vice Lords. Vice Lords odprawiali liczne ceremonie, takie jak „ceremonia wina” dla ich zmarłych i uwięzionych, a przy tych i przy innych okazjach jako strój ceremonialny nosili czarne i czerwone peleryny.

Szczególnie uderzająca u Vice Lords i podobnych im gangów, takich jak Egyptian Cobras [Egipskie Koby] czy Imperial Chaplains [Cesarscy Kapelani], jest złożona i hierarchiczna natura ich organizacji. Na przykład Vice Lords byli podzieleni na „seniorów”, „juniorów” i „kartów” zależnie od czasu przystąpienia do organizacji i na oddziały terenowe, które wspólnie tworzyły „Vice Lords Nation”. „Teddy” opisuje strukturę organizacyjną odtamu św. Tomasza: „Każdy zaczynający w grupie św. Tomasza obejmował jakieś stanowisko. Urzędnikami byli prezydent, wiceprezydent, skarbnik, sekretarz, główny doradca wojenny i doradca wojenny; mieli oni także porządkowych” (s. 17). Ogólnie biorąc, zachowanie członków gangu było dość swobodne i egalitarne, kiedy nie walczyli ze sobą o kontrolę nad określonym terenem. Ich struktura w formalnych i ceremonialnych sytuacjach była jednak przeciwieństwem egalitaryzmu. Panowała ściśle przestrzegana hierarchia, a oddziały usiłujące się uniezależnić od oryginalnego „klubu” szybko doprowadzano do porządku.

Innego współczesnego przykładu skłaniania się strukturalnie podrzędnych kategorii do hierarchicznej liminalności dostarczają młodzi motocykliści z Kalifornii znani jako Hell's Angels. Hunter S. Thompson (1966) twierdzi, że większość członków gangu to synowie ludzi, którzy przybyli do Kalifornii przed drugą wojną światową – prostych ludzi, mieszkańców Oklahomy (Okies), Arkansas (Arkies) i rejonu Appalachów (s. 202). Dzisiaj pracują jako „dokerzy, magazynierzy, kierownicy ciężarówek, mechanicy, urzędnicy i robotnicy sezonowi wszędzie tam, gdzie są szybkie zarobki i nie ma zobowiązań. Być może jeden na dziesięciu ma stałą pracę i przyzwoity dochód” (s. 73–74). Nazywają się „jednoprocentowymi” – „jeden procent, który nie pasuje i któremu nie zależy” (s. 13). Członków „normalnego” świata nazywają „obywatelami”, co sugeruje, że sami do obywatelstwa się nie poczuwają. Wybrali przebywanie poza systemem strukturalnym. Niemniej jednak, podobnie jak Negro Vice Lords, tworzą formalną organizację ze złożoną ceremonią inicjacji i stopniami członkostwa oznaczonego symbolicznie różnymi emblematami. Posiadają zbiór przepisów, komitet wykonawczy, składający się z prezydenta, wiceprezydenta, sekretarza, skarbnika, porządkowych i formalne cotygodniowe zebrania.

Pośród Hell's Angels znajdujemy raczej odtworzenie struktury organizacyjnej cywilnego stowarzyszenia świeckiego niż odwrócenie statusu. Elementy odwrócenia statusu znajdujemy za to w ich ceremoniach inicjacyjnych, podczas których rekruci przynoszą czyste bluzy i dżinsy tylko po to, by umoczyć je w łajnie, urynie i smarze. Ich brudny i obszarpany ubiór „schodzony” aż do rozpadu jest znakiem statusu, który odwraca „schludny i czysty” standard „obywateli” schwytych w pułapkę statusu i struktury. Mimo pseudohierarchii, zarówno Vice Lords, jak i Angels podkreślają jednak wartość *communitas*. Vice Lord „Teddy”, na przykład, powiedział o opinii publicznej: „I potem od razu mówili, że stanowimy organizację. Ale my myśleliśmy o sobie tylko jako o kumplach” (Keiser, 1966). Także Thompson często podkreśla „więź grupową” jako charakterystyczną cechę Hell's Angels. Jak

się wydaje, pseudostruktura nie jest sprzeczna z prawdziwą *communitas*. Owe grupy bawią się raczej w strukturę, niż angażują poważnie w strukturę socjoekonomiczną. Ich struktura jest głównie „ekspresyjna”, ale ma także aspekty instrumentalne. Ekspresyjna struktura tego typu może w pewnych okolicznościach przekształcić się w struktury pragmatyczne, jak w wypadku chińskich tajnych stowarzyszeń w rodzaju triad omawianych w *The Hung League* Gustaafa Schlegela (1866). Podobnie, ceremonialna struktura stowarzyszenia Poro z Sierra Leone stała się podstawą politycznie zbuntowanej organizacji podczas powstania Mende z 1898 roku (Little, 1965, *passim*).

Religie pokory z założycielami o wysokim statusie

Istnieje wiele przykładów religii oraz ruchów ideologicznych i etycznych założonych przez osoby o wysokim albo przynajmniej solidnym i budzącym poważanie statusie strukturalnym. Co znaczące, podstawowe nauki owych założycieli są pełne odniesień do pozbywania się ziemskich dystynkcji, własności, statusu itp., a wielu z nich podkreśla „duchową” albo „substancjalną” tożsamość męskiego i żeńskiego pierwiastka. Pod tymi i wieloma innymi względami liminalna sytuacja religijna, którą pragną wprowadzić i w której ich zwolennicy wycofywaliby się ze świata, jest podobna do sytuacji znajdowanych w liminalności odseparowania w plemiennych rytuałach krytycznych momentów życia – a także w innych rytuałach podniesienia statusu. Ukorzenie się i pokora nie są uważane za ostateczne cele tych religii, ale po prostu za atrybuty fazy liminalnej, przez którą wierni muszą przejść w drodze do absolutnych i ostatecznych stanów niebiańskiej świętości, nirwany albo utopii. Jest to przypadek *reculer pour mieux sauter*. Kiedy religie tego typu stają się popularne i ogarniają strukturalnie podrzędne masy, pojawia się znaczące przesunięcie w kierunku organizacji hierarchicznej. W pewnym sensie hierarchie zostają „odwrócone” – w każdym razie w kategoriach panującego systemu wierzeń – ponieważ przywódca albo przywódcy są przedstawiani tak jak papież, raczej jako „słudzy sług bożych” niż jako tyrani czy despoci. Status nabywa się przez zdarcie ziemskiego autorytetu z pretendenta i przybranie go w potulność, pokorę i odpowiedzialną troskę o członków religii, a nawet o wszystkich ludzi. Tak wszakże jak w południowoafrykańskich sektach separatystycznych, melanezyjskich kultach cargo, zakonie Aarona, gangach murzyńskich nastolatków i Hell's Angels rozrost religii albo grupy ceremonialnej często prowadzi do powstania w niej hierarchii. Po pierwsze, istnieje problem organizowania dużej liczby ludzi. Po drugie – i to widać w małych sektach o złożonych hierarchiach – liminalność ubogich lub słabych wpada w pułapkę świeckiej struktury i wkłada maskę władzy rodzicielskiej, jak widzieliśmy wcześniej w dyskusji o przebraniach za zwierzęta i potwory.

Budda

Jako przykłady krzewicieli religii, którzy zajmowali wysokie miejsce w strukturze i mieli silną pozycję społeczną, a którzy głosili wartości pokory i *communitas*, można przytoczyć postacie Buddy, św. Franciszka, Tolstoja i Gandhiego. Przypadek Jezusa nie jest taki oczywisty. Choć Mateusz i Łukasz wywodzą pochodzenie jego pater Józefa od króla Dawida i choć status stolarza był dość wysoki w wielu *chłopskich społecznościach*, Jezus uchodzi zwykle za „człowieka ludu”. Ojciec Buddy był ważnym wodzem w plemieniu Sakjów, a jego matka, Maha Maya, była córką króla sąsiedniego państwa na południowy wschód od Himalajów. Zgodnie z przekazem tradycji Siddhartha – jak nazywano księcia – prowadził przez 29 lat bezpieczne życie za murami królewskiego pałacu, czekając na zastąpienie swojego ojca. Po tem następuje słynna opowieść o jego trzech wyprawach w świat za bramy pałacu z woznicą Czanną, kiedy to napotkał po kolei starca wyniszczoną pracą, trędownego i gnijące zwłoki i zobaczył na własne oczy dołę strukturalnie podporządkowanych. Po pierwszym doświadczeniu śmierci przybył do pałacu witany dźwiękami muzyki celebrującej narodziny jego pierworodnego syna i dziedzica – gwaranta strukturalnej ciągłości jego linii. Nie uradowało go jednak, lecz raczej zaniepokoiło to kolejne zaangażowanie w domenę władzy. Wraz z Czanną uciekł z pałacu i wędrował przez wiele lat pośród zwykłego ludu Indii, ucząc się wiele na temat rzeczywistości systemu kastowego. Na krótko został surowym ascetą z pięcioma uczniami. Także jednak ta odmiana struktury nie przyniosła mu satysfakcji. I kiedy rozpoczął swą słynną czterdziestodniową medytację pod drzewem Bo, znacznie zmodyfikował rygory religijnego życia. Po osiągnięciu oświecenia spędził ostatnie 45 lat życia, nauczając tego, co było w istocie prostą lekcją posłuszeństwa, pokory i łagodności przeznaczoną dla wszystkich ludzi bez względu na rasę, klasę, płeć czy wiek. Nie głosił swych doktryn dla dobra jednej klasy czy kasty i nawet najniżej stojący *parias* mógł nazwać siebie jego uczniem, a czasami rzeczywiście nim był.

W osobie Buddy mamy klasyczny przykład dobrze osadzonego „strukturalnie” założyciela religii, który przeszedł inicjację do *communitas* przez degradację, zrównanie i przejście zachowania ubogich i słabych. W samych Indiach można by przytoczyć wiele innych przykładów osób wysoko postawionych w strukturze, którzy odrzucili dobrobyt i pozycję, głosili święte ubóstwo, tacy jak Cajtania (patrz rozdział 4), Mahawira, współczesny Buddzie założyciel dżinizmu, i Nanak, założyciel sikhizmu.

Gandhi

W ostatnich czasach rozgrywał się na naszych oczach imponujący spektakl życia i cierpienia Mohandasa Karamchanda Gandhiego, który był przynajmniej w takim samym stopniu przywódcą religijnym, co politycznym. Jak inni wyżej wymienieni

Gandhi pochodził z szanowanego segmentu hierarchii społecznej. Pisał w autobiografii (1948): „Członkowie rodu Gandhi [...] przez trzy pokolenia, poczynając od mego dziadka [...] byli premierami w kilku stanach Kathiawad” (s. 11). Jego ojciec Kaba Gandhi był przez jakiś czas premierem w Rajkot, a potem w Vankaner. Gandhi studiował prawo w Londynie, a następnie praktyka prawnicza skierowała go do południowej Afryki. Wkrótce jednak odrzucił bogactwo i pozycję, by przewodzić południowoafrykańskim Hindusom w walce o sprawiedliwość, rozwijając swoją doktrynę o niestosowaniu przemocy i „sile prawdy” w potężny instrument polityczny i ekonomiczny.

Późniejsza kariera Gandhiego jako przywódcy indyjskiego ruchu niepodległościowego jest dobrze znana. Tutaj pragnę tylko zacytować z jego autobiografii (1948) niektóre myśli na temat wartości wyzbycia się własności i zrównania się ze wszystkimi. Gandhi był zawsze oddany wielkiemu duchowemu przewodnikowi hinduizmu *Bhagavad Gicie* i w swym duchowym kryzysie zwykł zwracać się do „tego słownika postępowania” po rozwiązania swych wewnętrznych problemów:

Takie słowa, jak *aparigraha* [nieposiadanie] i *sambhava* [umiarkowanie] porwały mnie. Moim problemem było, jak kultywować i zachowywać umiarkowanie. Jak można traktować tak samo nieżyczliwych, nieudolnych, skorumpowanych urzędników, wczorajszych współpracowników podnoszących bezsensowne sprzeciw i ludzi, którzy zawsze byli dla mnie dobrzy? Jak można pozbawić się własności, dobytku? Czy samo ciało nie jest dobytkiem? Czy żona i dzieci nie są własnością? Czy mam zniszczyć regały z moimi książkami? Czy powinienem zrezygnować ze wszystkiego i pójść za Nim? Odpowiedź była jasna: nie mogłem za nim podążyć, dopóki nie zrezygnuję ze wszystkiego, co posiadałem (s. 323).

Ostatecznie, po części dzięki znajomości angielskiego prawa (głównie dyskusji Snella o zasadach równości), Gandhi uzyskał głębsze zrozumienie nauki o nieposiadaniu, uznając, że pragnący zbawienia „powinni działać jak powiernicy, którzy choć zarządzają dużymi majątkami, nie uważają ani odrobiny z nich za swą własność” (s. 324). Doszedł w ten sposób do tego samego stanowiska co Kościół katolicki w rozważaniach o ubóstwie franciszkańskim: do prawnego rozróżnienia między *dominium* (posiadaniem) a *usus* (powiernictwem). Wierny nowym przekonaniom, pozwolił wygasnąć swej polisie ubezpieczeniowej, gdyż był pewien, że „Bóg, który stworzył moją żonę i dzieci tak samo jak mnie, będzie się o nie troszczył”.

Przywódcy chrześcijańscy

Także w tradycji chrześcijańskiej można odnaleźć rzeszę założycieli zakonów i sekt religijnych, którzy wywodzili się z górnej części społecznego stożka, a jednak jako drogę do zbawienia głosili styl życia jak z okresu liminalnego w rytuałach krytycznych momentów życia. Na najkrótszej liście muszą się znaleźć święci

Benedykt, Franciszek, Dominik, święte Klara i Teresa z Avila w kręgu katolickim, a w kręgu protestanckim także bracia Wesley z ich „prostym życiem i górnymi myślami”, George Fox, założyciel kwakrów i (by podać także przykład amerykański) Alexander Campbell, przywódca Uczniów Chrystusa, którzy próbowali odtworzyć pierwotne chrześcijaństwo, zwłaszcza warunki pierwotnego chrześcijańskiego braterstwa. Owi przywódcy protestanccy pochodzili z solidnej klasy średniej, a jednak starali się skłonić swych zwolenników do prostego, nieostentacyjnego stylu życia bez dystynkcji ziemskiego statusu. To, że owe ruchy później poddały się „światu” – i w sumie, jak pokazuje Weber, świetnie w nim prosperowały – w żaden sposób nie kwestionuje ich najczystszych intencji. Jak widzieliśmy, typową drogą takich ruchów jest redukcja *communitas* jako pewnego stanu do procesu zmiany zajmowanych pozycji w stale rozwijającej się strukturze.

Tolstoj

Wielki wpływ na Gandhiego miały nie tylko pewne aspekty hinduizmu, ale także słowa i dzieło wielkiego chrześcijańskiego anarchisty i powieściopisarza Lwa Tolstoja. Gandhi pisał (1948), że dzieło *Królestwo Boga jest wewnątrz ciebie* „poruszyło mnie do głębi i wywarło na mnie nieprzemijające wrażenie” (s. 172). Tolstoj, który był bogatym ziemianinem i znanym powieściopisarzem, w wieku mniej więcej 50 lat przeszedł kryzys religijny. Rozważał nawet samobójstwo jako ucieczkę z pozbawionego znaczenia i powierzchownego życia wśród intelektualistów i estetów z klas wyższych. Przyszła mu wtedy do głowy myśl, że „aby zrozumieć życie, muszę zrozumieć nie tylko specyficzne życie takie jak nasze, którzy jesteśmy pasożytami życia, ale życie prostych, pracujących ludzi, którzy życie tworzą – i znaczenie, jakie mu przypisują. Najprostszy pracujący ludzie wokół mnie byli rosyjskim ludem; to do nich się zwróciłem i do znaczenia, jakie nadawali życiu. Owo znaczenie, jeżeli można je ująć w słowa, było takie: Każdy człowiek przychodzi na świat z woli Boga. A Bóg tak uczynił człowieka, że każdy może zniszczyć swą duszę albo ją ocalić. Celem ludzkiego życia jest ocalenie własnej duszy, aby zaś ocalić duszę, człowiek musi żyć „po bożemu”, a żyć „po bożemu” znaczy odrzucić wszystkie przyjemności życia, pracować, żyć w pokorze, cierpieć i być miłosiernym” (1929, s. 67). Jak wiadomo, Tolstoj czynił znaczne wysiłki w kierunku urzeczywistnienia swoich przekonań w życiu i żył na wzór chłopski aż do śmierci.

Pewne problemy podniesienia i odwrócenia

Dość już zostało powiedziane na poparcie, z jednej strony, podobieństwa pomiędzy liminalnością rytuałów podniesienia statusu a religijnymi naukami proroków, świętych oraz nauczycieli postawionych wyżej w strukturze, a z drugiej, podo-

bieństwa między liminalnością cyklicznych i krytycznych rytuałów odwrócenia statusu a religijnymi wierzeniami i praktykami ruchów zdominowanych przez grupy podrzędne strukturalnie. Mówiąc w dużym przybliżeniu, liminalnością silnych jest słabość, a słabych – siła albo: liminalnością bogatych i szlachty jest ubóstwo i pauperyzacja, a ubogich – ostentacja i pseudohierarchia. Oczywiście, można tu dostrzec wiele problemów. Dlaczego na przykład w okresach przejściowych pomiędzy zajmowaniem socjoekonomicznych pozycji i statusów mężczyznom, kobietom i dzieciom raz zabrania się działania odwrotnie albo inaczej niż zazwyczaj, a kiedy indziej działanie takie się nakazuje? Czy przechodzą oni owe pokuty i odwrócenia po prostu z nudów, uznając je za barwną odmianę wśród codziennej rutyny, czy może czynią to w reakcji na wyłaniające się stłumione popędy seksualne lub odruchy agresji, czy też wreszcie by zaspokoić pewną potrzebę poznania w sferze rozróżnień binarnych, albo z jakichś jeszcze innych powodów?

Rytuały pokory i hierarchii, tak samo jak wszystkie inne, są niezwykle złożone i rozbrzmiewają w wielu wymiarach. Być może ważnym kluczem do ich zrozumienia jest uczynione wcześniej rozróżnienie dwóch modalności relacji społecznych: *communitas* i struktury. Ci, którzy odczuwają ciężar urzędu, którzy z urodzenia albo z racji własnych osiągnięć zajmują miejsce w strukturze uprawniające do sprawowania kontroli, mogą mieć poczucie, że rytuały i wierzenia religijne podkreślające zrywanie i rozpad więzi oraz zobowiązań strukturalnych oterują tak zwane przez wiele historycznych religii uwolnienie. Być może owo uwolnienie jest rekompensowane przez ciężkie próby, pokutę i inne trudności. Niemniej jednak wobec brzemienia umysłowego polegającego na wydawaniu i słuchaniu rozkazów oraz nieustannego noszenia maski przypisanej roli i statusu fizyczne brzemienie może zostać uznane za lepszy wybór. Z drugiej strony, taka liminalność, kiedy pojawia się w *rites de passage*, może również ukorzyć neofitę właśnie dlatego, że ma on na koniec rytuału zostać podniesiony strukturalnie. Ciężkie próby i pokuta mogą więc służyć przeciwnym funkcjom – z jednej strony karać neofitę za cieszenie się liminalną wolnością, a z drugiej przygotowywać go, powściągając, do wstąpienia na wyższy urząd, z większymi przywilejami, ale i z większą odpowiedzialnością. Taka dwuznaczność nie powinna być dla nas niespodzianką, ponieważ cechuje wszystkie główne liminalne procesy i instytucje. Gdy jednak strukturalnie uprzywilejowani poszukują uwolnienia, to strukturalnie podrzędni mogą poszukiwać w swej liminalności głębszego uczestnictwa w strukturze, która, choć tylko fantastyczna i symulowana, pozwala im doświadczyć przez dozwoloną chwilę innego rodzaju „uwolnienia” od innego rodzaju losu. Mogą teraz jak paniśka „pyszczyć się i paradować”¹, a bardzo często celem ich ataków są właśnie osoby, którym muszą zwykle być posłuszni i zdawać się na ich sądy.

¹ Cytat z pieśni Roberta Burnsa *A man's a man for a that* (przyp. tłum.).

Oba typy rytuałów wzmocniają strukturę. W pierwszym systemie pozycji społecznych nie ulega podważeniu. Przerwy między pozycjami, szczeliny, są niezbędne do istnienia struktury. Gdyby nie było przerw, odstępów, nie byłoby struktury, i to właśnie owe przerwy są w tego typu liminalności wzmocnione. Struktura całego równania zależy zarówno od negatywnych, jak i od pozytywnych znaków. W ten sposób pokora umacnia sprawiedliwą zasłużoną dumę z zajmowanej pozycji, ubóstwo potwierdza bogactwo, a pokuta podtrzymuje zdrowie i witalność. Widzieliśmy, że z drugiej strony odwrócenie statusu nie oznacza wcale „anomalii”, ale po prostu nową perspektywę, z której można się przyglądać strukturze. Odwrócenie jej do góry nogami może nawet przydać rytuałowi ciepła humoru. Jeżeli liminalność rytuałów krytycznych momentów życia można, być może, zuchwale, porównywać z tragedią – ponieważ i ona zakłada upokorzenie, poniżenie, pozbawienie i ból – to liminalność odwrócenia statusu można porównać z komedią, ponieważ i w niej występują szyderstwo, przesmiewczość i odwrócenie, ale nie destrukcja ról strukturalnych i nadgorliwe ich odgrywanie. I znowu, możemy uważać psychopatologię owych typów rytuałnych za zawierającą w pierwszym wypadku masochistyczne postawy neofitów, a w drugim elementy sadystyczne.

Co się tyczy relacji w *communitas*, to istnieją ludzie, którzy podczas sprawowania codziennej władzy albo jako reprezentanci większych grup strukturalnych mają niewielką możliwość traktowania innych jako konkretne jednostki i jako równe sobie. Być może w liminalności kryzysów życiowych i zmian statusu mogą znaleźć okazję do wyzbycia się zewnętrznych oznak i wewnętrznego odczuwania różnic statusowych i do wtopienia się w masy albo nawet do zostania owych mas sługami. Natomiast tym, którzy normalnie znajdują się na dole hierarchii, doświadczając braterstwa i równości ze współtowarzyszami, liminalność odwrócenia statusu może dać możliwość ucieczki od *communitas* konieczności (tym samym nieautentycznej) w pseudostrukturę, gdzie wszelkie ekstrawaganckie zachowania są możliwe i dozwolone. Jednak w ciekawy sposób owi blefujący nosiciele *communitas* są w stanie poprzez żart i szyderstwo tchnąć ducha *communitas* w całe społeczeństwo. Także tu bowiem następuje nie tylko odwrócenie, ale i zrównanie, ponieważ każdego pretendenta do jakiegoś statusu z obfitością praw terroryzuje ktoś z ich niedostatkami. To, co zostaje, jest rodzajem społecznej przeciętności albo czymś w rodzaju pozycji neutralnej w skrzyni biegów, z której możliwe jest podążanie w różnych kierunkach i z różną prędkością w nowym okresie wzmożonej aktywności.

Oba typy omówionych tu rytuałów wydają się związane w cykliczny, powtarzający się, monotonny system złożonych stosunków społecznych. Okazuje się, że zachodzi ścisły związek między zinstytucjonalizowaną i powoli zmieniającą się strukturą a szczególnym rodzajem *communitas*, która ma tendencję do pojawiania się w tego rodzaju strukturze. Niewątpliwie w społeczeństwach złożonych, o dużej skali, wysokim stopniu specjalizacji i podziału pracy i z wieloma opartymi na partykularnych interesach więzami stowarzyszeniowymi, społeczeństwach

charakteryzujących się ogólnym osłabieniem bliskich związków grupowych sytuacja będzie bardzo różna. W celu doświadczenia *communitas* jednostki będą poszukiwać członkostwa w obiecujących uniwersalność ruchach ideologicznych, których mottem mogłoby być zdanie Toma Paine'a „świat jest moją wioską”. Albo przyłączą się do małoskalowych grup „wycofania się”, takich jak wspólnoty hippisów i diggersów z San Francisco i Nowego Jorku, gdzie „wioska [Greenwich albo inna] jest moim światem”. Trudność, z którą te grupy do dziś nie zdołały się uporać, polega na tym, że plemienna *communitas* jest dopełnieniem i przeciwieństwem plemiennych struktur, tymczasem owe grupy, inaczej niż utopiści z Nowego Świata w XVIII i XIX wieku, nie wykształciły jeszcze struktury zdolnej do podtrzymania na dłużej ustroju społecznego i ekonomicznego. Elastyczność i ruchliwość stosunków społecznych w nowoczesnym społeczeństwie może dostarczyć lepszych warunków do wyłonienia się *communitas* egzystencjalnej, choćby nawet w niezliczonych i przelotnych spotkaniach, niż jakiegokolwiek poprzednie formy ustroju społecznego. Być może to właśnie miał na myśli Walt Whitman, gdy pisał:

Jednostkę śpiewam, skromną, osobną osobę,
Lecz wypowiadam słowo „demokratyczny”, słowo „En-Masse”
[przeł. Andrzej Szuba, WL, Kraków 1990].

Jeszcze ostatnia uwaga: społeczeństwo (*societas*) wydaje się raczej procesem niż rzeczą – dialektycznym procesem z następującymi po sobie fazami struktury i *communitas*. Wydaje się, że istnieje – jeżeli można użyć tak kontrowersyjnego terminu – ludzka „potrzeba” uczestniczenia w obu tych modalnościach. Osoby spragnione w swym codziennym działaniu jednego z owych stanów poszukują go w rytualnej liminalności. Strukturalnie podrzędni aspirują do symbolicznej strukturalnej nadrzędności w rytuale; strukturalnie nadrzędni aspirują do symbolicznej *communitas* i odbywają pokutę, by do niej wstąpić.

Bibliografia

APTHORPE, RAYMOND

1961. *Introduction* do: C.M.N. White, *Elements in Luvalé Beliefs and Rituals*. Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper, No. 32.

ATTWATER, DONALD (red.)

1961. *A Catholic Dictionary*. New York: Macmillan.

BAUMANN, HERMANN; DIEDRICH WESTERMANN

1948. *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Paris: Payot.

BOEHMER, HANS

1904. *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*. Leipzig, Tübingen.

BOSMAN, WILLEM

1705. *Coast of Guiana*. London.

BUBER, MARTIN

1961. *Between Man and Man* (trans. by R.G. Smith). London and Glasgow: Fontana Library.

1966. *Paths in Utopia* (trans. by R.F.C. Hull). Boston: Beacon Press.

1992. *Ja i ty: wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor. Warszawa: Pax.

COHN, NORMAN

1961. *The Pursuit of the Millennium*. New York: Harper Torch Books.

DE, SUSHIL JUMAR

1961. *The Early History of the Vaisnava Faith and Movement in Bengal*. Calcutta: General Printers and Publishers.

DEARDORFF, MERLE H.

1951. *Handsome Lake*, w: William N. Fenton (red.), *Symposium of Local Diversity in Iroquois*. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

DIMOCK, EDWARD C., JR.

1966a. *The Place of the Hidden Moon*. Chicago: University of Chicago Press.

1966b. *Doctrine and practice among the Vaisnavas of Bengal*, w: Milton Singer (red.), *Krishna. Myths, rites, and attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.

DOUGLAS, MARY

2007. *Czystość i zmaza*, tłum. M. Bucholz. Warszawa: PIW.

DU CHAILLU, PAUL B.

1868. *Explorations and Adventures in Equatorial Africa*. New York: Harper.

ELWIN, VERRIER

1955. *The Religion of an Indian Tribe*. London: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD E.

1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.

1965a. *The Position of Women in Primitive Society*. London: Faber and Faber.

1965b. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.

FENTON, WILLIAM N.

1941. *Tonawanda longhouse ceremonies. Ninety years after Lewis Henry Morgan*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 128, Anthropology Paper No. 15.

FIRTH, RAYMOND

1951. *Elements of Social Organization*. London: Watts.

FORTES, MEYER

1949. *The Web of Kinship among the Tallensi*. London: Oxford University Press.

1950. *Kinship and marriage among the Ashanti*, w: A.R. Radcliffe-Brown, C.D. Forde (red.), *African Systems of Kinship and Marriage*. London: Oxford University Press.

1962. *Ritual and office*, w: Max Gluckman (red.), *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press.

GANDHI, MOHANDAS K.

1948. *Gandhi's Autobiography. The story of my experiments with truth* (trans. by Mahadev Desai). Washington, D.C.: Public Affairs Office.

GENNEP, ARNOLD VAN

2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii: o bramie i progu, o gościnności i adopcji [...]*, tłum. B. Biały. Warszawa: PIW.

GLUCKMAN, MAX

1954. *Rituals of Rebellion in South-East Africa*. Manchester: Manchester University Press.

1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine Publishing Company.

GOFFMAN, ERVING

1962. *Asylums*. Chicago: Aldine Publishing Company.

- GOULD, J., W.L. KOLB (red.)
1964. *A Dictionary of the Social Sciences*. London: Tavistock.
- HILLERY, G.A.
1955. *Definitions of community. Areas of agreement*. „Rural Sociology”, 20.
- JUNOD, HENRI A.
1962. *The Life of a South African Tribe*. New Hyde Park, N.Y.: University Books. 2 t.
- KEISER, R. LINCOLN
1966. *Autobiography of the Vice Lord, "Teddy"*, niepubl. manuskrypt, Department of Anthropology, University of Rochester.
- KRIGE, EILEEN
1968. *Nomkubulwana ceremonies of the Zulu*. „Africa” 38, nr 2.
- LAMBERT, MALCOLM D.
1961. *Franciscan Poverty*. London: Allenson.
- LAWRENCE, PETER
1964. *Road Belong Cargo*. Manchester: Manchester University Press.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
1964. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
2001. *Mysł nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski, Warszawa: KR.
- LEWIS, IOWAN M.
1963. *Dualism in Somali notions of power*. „Journal of the Royal Anthropological Institute” 93, Part I.
- LITTLE, KENNETH
1965. *The political function of the Poro*. „Africa” 25, nr 4.
- MACCULLOCH, JOHN A.
1948. *The Celtic and Scandinavian Religions*. London: Hutchinson's University Library.
- MAIR, LUCY
1960. *The social sciences in Africa South of the Sahara. The British contribution*. „Human Organization” 19, nr 3.
- MARRIOTT, McKIM
1966. *The feast of love*, w: Milton Singer (red.), *Krishna. Myths, rites, and attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.
- MORGAN, LEWIS HENRY
1877. *Ancient Society*. Chicago: Charles H. Kerr.
- RATTRAY, R.S.
1923. *Ashanti*. Oxford: Clarendon Press.

1927. *Religion and Art in Asha*. Oxford: Clarendon Press
- HESEK, CARL
1960. *Lewis Henry Morgan, American Scholar*. Chicago: University of Chicago Press.
- RICHARDS, AUDREY I.
1956. *Chisungu*. London: Faber and Faber.
- RIGBY, PETER
1968. *Some Gogo rituals of purification. An essay on social and moral categories*, w: E.R. Leach (red.), *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROSCOE, JOHN
1924. *The Bagesu and other Tribes of the Uganda Protectorate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SABATIER, PAUL
1905. *The Life of St. Francis* (trans. by L.S. Houghton). New York: Scribner's.
- SCHLEGEL, GUSTAAF
1866. *The Hung League*. Batavia: Lange.
- SINGER, MILTON (red.)
1966. *Krishna. Myths, rites and attitudes*. Honolulu: East-West Center Press.
- SPEIRS, ALLAN C., JR.
1966. *Village in the Desert. The Aaronite community of Eskdale*, niepubl. praca licencjacka, University of Utah.
- SUNDKLER, BENGT
1961. *Bantu Prophets in South Africa*. London: Oxford University Press.
- THOMPSON, HUNTER S.
1966. *Hell's Angels*. New York: Ballantine.
- TOLSTOJ, LEW
1929. *Spowiedź*, tł. nieznanym. Warszawa.
- TURNER, TERENCE
1982. *The Fire of the Jaguar*. Chicago: University of Chicago Press.
- TURNER, VICTOR W.
1957. *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press, for the Rhodes-Livingstone Institute.
1961. *Ndembu Divination. Its symbolism and techniques*. Manchester: Manchester University Press. Rhodes-Livingstone Paper, No. 31.
1962. *Chlhamba, the White Spirit*. Manchester: Manchester University Press, Rhodes-Livingstone Paper, No. 33.

1968. *The Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon Press.

2006. *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludów Ndembu*, tłum. A. Szajewski. Kraków.

WARNER, LLOYD

1959. *The Living and the Dead*. New Haven: Yale University Press.

WEINSTOCK, STEVEN

1968. *The Vagabond and his Image in American Society*, niepubl. tekst dla Society for the Humanities Seminar, Cornell University.

WILSON, GODFREY; MONICA WILSON

1939. *The Study of African Society*. Manchester: Manchester University Press.
Rhodes-Livingstone Paper no. 2.

WILSON, MONICA

1954. *Nyakyusa ritual and symbolism*. „American Anthropologist” 56, nr 2.

1957. *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*. London: Oxford University Press.

