

3. Liminalitás és communitas

Az átmeneti rítusok formája és jellegzetességei

Ebben a fejezetben visszatérek ahhoz a témához, amelyet röviden máshol már érintettem (Turner 1967, 93–111. skk. p.). Leírom bizonyos variációit és megvizsgálom a kultúra és a társadalom tanulmányozását illetően további implikációit. Először is arról van itt szó, amit Arnold van Gennep (1909) a *rites de passage* „liminális fázisának” nevezett. Van Gennep úgy határozta meg a *rites de passage* okát, mint „a hely, állapot, társadalmi helyzet és életkor összes változását kísérő rítusokat”. Hogy kiemeljem az „állapot” és az „átmenet” közötti ellentétet, az „állapot” kifejezésbe beleérttem van Gennep valamennyi fenti terminusát. Átfogóbb fogalom, mint a „státus” vagy a „hivatal”, és bármilyen típusú, a kultúrára jellemző állandó vagy ismétlődő körülményre alkalmazható. Van Gennep megmutatta, hogy az átmeneti rítusokat vagy „átmeneteket” mindig három fázis jellemzi: elkülönülés, marginalitás (vagy *limen*, ami latinul „küszöböt” jelent) és egyesülés. Az első fázis (az elkülönülés) olyan szimbolikus viselkedésformát tartalmaz, amely egy személy vagy egy csoport leválását jelképezi, vagy a társadalmi struktúra egy korábbi, rögzített pontjáról, vagy egy adott kulturális feltételrendszerről (egy „állapotról”), netán mindkettőről. A közbülső, „liminális” szakaszban a rituális szubjektum (az „utazó”) jellemzői bizonytalanok; olyan kulturális területen halad át, amely alig vagy egyáltalán nem emlékeztet a múltbéli vagy az eljövendő állapotra. A harmadik szakaszban (újraegyesülés vagy visszafogadás) az átmenet beteljesedik. A rítusban részt vevő szubjektum – egyén vagy csoport – ismét egy viszonylagos állandó állapotba kerül, és ennek köszönhetően világosan meghatározott és „strukturális” típusú jogai, kötelességei vannak másokkal szemben; elvárják tőle, hogy

bizonyos szokásszerű normák és etikai mércék szerint viselkedjék, amelyek kötelezőek a társadalmi pozíció elfoglalójára nézvést az ilyen pozíciók rendszerében.

Liminalitás

A liminalitás vagy a liminális *personae* („küszöbemberek”) jellemzői szükségképpen bizonytalanok, hiszen ez a helyzet és ezek az emberek kicsúsznak vagy átfolynak az osztályozások azon a hálóján, amelyek rendes körülmények között meghatározzák a kulturális térben elfoglalt állapotokat és pozíciókat. A liminális személyek sem itt nincsenek, sem ott; a jog, a szokás, a konvenció és a szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók köztes területén helyezkednek el. Mint ilyenek, bizonytalan és meghatározatlan jellegzetességeiket igen gazdag szimbólumkészlettel fejezik ki azokban a társadalmakban – s ilyenek igen számosan vannak –, amelyek ritualizálják a társadalmi és kulturális átmeneteket. Így a liminalitást gyakran kapcsolják össze a halállal, az anyaméhbeli állapottal, a láthatatlansággal, a sötétséggel, a biszexualitással, a vadonnal és a nap- vagy holdfogyatkozással.

A liminális személyeket, például a beavatási vagy pubertásritu-
sok résztvevőit sokszor úgy ábrázolhatják, mint akik nem rendelkeznek semmivel sem. Szörnynek maszkírozzák őket, csak egy kis darab ruhát viselnek vagy egyenesen mezítelenek, hogy kifejezzék: liminális lényként nincs státusuk, tulajdonuk, megkülönböztető jegyük, világi öltözetük, amiből kiderülne rangjuk vagy társadalmi szerepük, pozíciójuk a rokonsági rendszerben. Röviden, semmi olyasmivel nem rendelkeznek, ami megkülönböztetné őket a többi beavatandótól. Viselkedésük általában passzív és aláztos; engedelmesen követniük kell instruktoraik utasításait, szó nélkül el kell fogadniuk az önkényes büntetést. Mintha egy uniformizált állapotra redukálnák, vinnék vissza őket, hogy azután újra formázzák és új képességekkel ruházzák föl őket, amelyek lehetővé teszik számukra, hogy képesek legyenek megbirkózni életük új szakaszával. A beavatandók egymás között általában erős bajtársiassági és egalitárius érzéseket táplálnak. A rang és státus világi különbségei eltűnnek vagy homogenizálódnak. A beteg és férje állapota az *isomában* rendelkezik hasonló jellegzetességek-

kel – passzivitás, alázatosság, szinte teljes meztelenség – egy olyan szimbolikus környezetben, amely egyszerre jelképezi a sírt és az anyaméhet. Hosszú elkülönítési szakasszal bíró beavatásokban – mint amilyenek sok törzsi társadalom körülmetélési, illetve a titkos társaságokba történő beavatás rítusai – gyakran a liminális szimbólumok gazdag tárházát találjuk.

Communitas

Jelen céljaink szempontjából a liminalitás jelenségében a lealacsonyodásnak és szent mivoltának, a homogenitásnak és a bajtársiaságnak a sajátos keveredése érdekes elsősorban. Az ilyen rítusok „időben és időn kívüli pillanat”-ot tárnak elénk az állandó társadalmi struktúrában, és az azon kívül való létet megmutatja – ha mégoly rövid időre is – egy épp megszűnt általános társadalmi kötelék valamilyen fokú érvényesülését (szimbólumokban, ha nem is mindig verbálisan), de amelynek a strukturális kötelékek szövetségébe kell szétszóródnia. Ezek a kötelékek a kaszt, az osztály, a társadalmi rang vagy a politikai antropológusok által olyannyira kedvelt osztály nélküli társadalmak szegmentáris el-lentétpárjai szerint szerveződnek. Mintha az emberi kölcsönviszonyok két fő, egymással szemben álló és váltakozó „modelljéről” lenne itt szó. Az első olyan társadalom modellje, amely strukturált, differenciálódott és gyakran a politikai-jogi-gazdasági pozíciók hierarchikus rendszere, mégpedig az embereket a „több” vagy „kevesebb” kifejezésében megosztó sokféle értékelési típussal. A második viszont olyan társadalomé, amely a liminális szakaszban válik felismerhetővé; strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan *comitatus*, közösség, sőt egyenlő individuumok együttvalósága, akik közösen alávetik magukat a rituálét vezető idősebbek általános tekintélyének és hatalmának.

A „communitas” latin kifejezést a „közösségnél” jobbnak tartom arra, hogy meg lehessen különböztetni a társadalmi viszonyoknak ezt a modalitását az „együttes élet terétől”. A struktúra és a communitas közötti különbség nem egyszerűen a jól ismert „világi” és „szent” különbsége, de nem is például a politika és a vallás különbsége. A törzsi társadalmak egyes rögzített hivatalai-

nak számos szent jellemvonása van; voltaképpen minden társadalmi pozíciónak van *valamilyen* szent jellegzetessége. De erre a „szent” összetevőre a pozíciók birtokosai a *rites de passage* során tesznek szert, amikor megváltoztatják helyzetüket. Ennek az átmeneti alázatosságnak és modellnélküliségnek valamiféle szentségessége uralkodik el, és szelídíti meg a magasabb pozíciót vagy hivatalt birtokló egyén büszkeségét. Itt nem egyszerűen arról van szó, ahogyan Fortes (1962, 86. p.) állítja, hogy a társadalom adott strukturális pozícióira nyomják rá az általános legitimitás pecsétjét. Hanem sokkal inkább arról, hogy egy lényegi és alapvető emberi köteléket ismernek el, amely nélkül *semmiféle* társadalom nem létezhetne. A liminalitás azt jelzi, hogy a fönt csak azért lehet fönt, mert van lent, és annak, aki fönt van, meg kell tapasztalnia, hogy milyen alul lenni. Kétségtelenül hasonló gondolatok indíthatták néhány évvel ezelőtt Fülöp herceget arra, hogy fiát, a brit trónörököszt egy időre elküldje egy ausztráliai őserdei iskolába, hogy megtanulja, mit jelent „nyomorogni”.

A fejlődési szakasz dialektikája

Mindebből azt a következtetést vonom le, hogy az egyének, illetve csoportok számára a társadalmi élet egyfajta dialektikus folyamat, amely tartalmazza a fönn és a lenn, a *communitas* és a *struktúra*, az egyneműség és a differenciálódás, az egyenlőség és az egyenlőtlenség egymást követő meg tapasztalását. Az alacsonyabb státusból a magasabba történő jutás a státusnélküliség átmeneti állapotán keresztül vezet. Egy ilyen folyamatban az ellentétek mintegy konstituálják egymást, és kölcsönösen nélkülözhetetlenek. Továbbá, minthogy bármely adott törzsi társadalom sokféle egyénből, csoportból és kategóriából tevődik össze, s mindegyik saját fejlődési ciklussal rendelkezik, minden adott pillanatban sok rögzített pozíció birtoklása létezik egyidejűleg a pozíciók közötti sok átmenettel. Más szóval, minden egyén élettapasztalatában egymást váltakozva jelentkezik a *struktúra* és a *communitas*, illetve az állapotok és az átmenetek élménye.

Egy beiktatási rítus liminalitása

Célszerű lesz itt röviden ismertetni egy példát a *rite de passage*-ra a zambiai ndembuktól, amelyben a törzs legmagasabb pozíciójáról, a rangidős főnök, a Kanongesha státusáról van szó. Ez bővíteni fogja arra vonatkozó ismereteinket is, hogy a ndembuk miként alkalmazzák és magyarázzák a rituális szimbólumokat. A rangidős vagy legmagasabb rangú főnök pozíciója a ndembuknál – akárcsak sok más afrikai társadalomban – meglehetősen paradox, mert egyszerre képviseli a strukturált politikai-jogi hierarchia, illetve a strukturálatlan egységként fölfogott egész közösség csúcsát. Őt magát ugyanakkor szimbolikusan a törzs területének is tekintik, annak minden erőforrásával egyetemben. A földterület termékenysége és aszálymentessége, az éhínség, a járvány és a rovarok által végbevitt pusztítás mind összefüggésben áll az ő hivatalával, illetve fizikai és erkölcsi állapotával. A ndembuknál a rangidős főnök hatalmát korlátozza, illetve abba belefolyik az őslakos mbwelák főnökének a hatalma, aki csak hosszú harcok után hódolt be az első Kanongesha által vezetett lunda hódítóknak. Egy fontos jogot őrzött meg magának a mbwelák egyik ágának, a humbuknak Kafwana elnevezésű főnöke. Ez a jog a főnökség legfőbb szimbólumának – a lunda eredetű törzsek között –, a *lukanu* karkötőnek az adományozása, illetve esetenkénti orvosságos kezelése, amely emberi nemi szervekből és inakból készül, és amelyet minden beiktatáskor rabszolga férfiak és nők áldozati vérében áztatnak. A Kafwana rituális címe a Chivwikankanu volt, „aki fölveszi vagy fölteszi a *lukanut*”. Címei közé tartozott még a *Mama ya Kanongesha*, „Kanongesha anyja” is, mert ő szülte meg szimbolikusan ennek a hivatalnak minden újabb birtokosát. A Kafwanáról úgy tartják, hogy ő tanította meg minden újabb Kanongeshát a boszorkányság elleni orvosságokra, s emiatt féltek tőle vetélytársai és alárendeltjei, ami a gyenge politikai központosítás egyik jele is lehet.

Eredetileg a *lukanut* minden lundák feje, Mwantianvwa adományozta, aki sok mérfölddel északra Katangában uralkodott, majd a Kafwana részesítette rituális kezelésben és rejtette el a közbülső periódusokra. A *lukanu* misztikus hatalma és ezzel a Kanongeshaságé is együttesen származott Mwantianvwától, a politikai forrástól, illetve Kafwanától, a rituális forrástól: a föld és a

nép boldogulása érdekében történő használata a főnökség hivatalának egymást követő birtokosai kezébe volt letéve. Mwan-tiyanvwától származó eredete a ndembu nép történelmi egységét szimbolizálta, illetve politikai elkülönülésüket alfőnökségekre a Kanongesha alatt; amikor pedig a Kafwana esetenként orvosságos kezelésben részesítette, ez a földet – amelynek Kafwana volt az eredeti „tulajdonosa” – és az azon élő egész közösséget szimbolizálta. A Kanongesha hozzá intézett rendszeres napi imái hajnalban és alkonyatkor a föld, annak állatai és növényei, illetve a rajta élő emberek termékenységének és folytatólagos egészségének és erejének érdekében – röviden az egész közösség boldogulása és a közjó érdekében hangzottak el. De a lukanunak volt egy negatív aspektusa is: a Kanongesha elátkozásra is használhatta. Ha megérintette vele a földet és közben elmondott egy bizonyos varázsigét, akkor a hiedelem szerint ezzel meddővé tette az elátkozott személyt vagy csoportot, földjüket terméketlenné, vadászsákmányukat pedig láthatatlanná. Végül, a lukanuban a lundák és a mbwelák egyesültek a ndembu föld és nép egységes fogalmában.

A lundák és a mbwelák, illetve a Kanongesha és a Kafwana közötti viszonyban egy Afrikában ismerős különbség fejeződik ki a politikailag vagy katonailag erős, illetve a leigázott őslakos, ám rituálisan erős nép között. Iowan Lewis (1963) az ilyen strukturálisan alsóbbrendűeket úgy írta le, mint akik „a gyengék hatalmával vagy hatalmaival” rendelkeznek (111. p.). Egy jól ismert példa erre a szakirodalomból Meyer Fortes beszámolója az északghánai tallenszokről, ahol a bejövő namúk honosították meg a főnökséget, és a magasan fejlett őskultuszt az őslakos tallenszik körében, akikről viszont azt gondolták, hogy fontos rituális hatalommal rendelkeznek a föld és barlangjai tekintetében. Az évente megtartott nagy golib fesztiválon a főnöki és a papi hatalom egységét szimbolizálja a namoosok vezetőjének, Tongo főnöknek, illetve a tallenszi föld-pap, a Golibdaana misztikus házassága, akiket „férjként” és „feleségként” ábrázolnak. A ndembuknál – mint láttuk – a Kafwanát szimbolikusan szintén nőnek tekintik a Kanongeshához fűződő viszonyban. Számos hasonló típusú példát említhetnék még erre a dichotómiára egyedül afrikai forrásokból is, de a dolog világszerte elterjedt. Azt szeretném hangsúlyozni, hogy bizonyos homológia van állapotok és helyzetek közötti diakrón átmenetek liminalitásának „gyengeség”-e és „passzivi-

tás"-a, illetve bizonyos emberek, csoportok és társadalmi kategóriák „strukturális” vagy szinkronikus alsóbbrendűsége között, már ami ez utóbbinak politikai, jogi és gazdasági rendszerekben elfoglalt helyzetét illeti. A „liminális” és az „alsóbbrendű” helyzeteket gyakran kapcsolják össze rituális hatalmakkal, illetve a különbség nélkülinek tekintett teljes közösséggel.

Visszatérve a ndembu Kanongesha beiktatási rítusához: az ilyen rítusok liminális eleme azzal veszi kezdetét, hogy a központi falutól körülbelül másfél kilométerre egy kis kunyhót építenek gallyakból és levelekből. Ennek a kunyhónak a neve a *kafu* vagy *kafwi*, ezt a kifejezést a ndembuk a *ku-fwa* szóból származtatják, amelynek a jelentése „meghalni”, mert a kijelölt főnök itt hal meg közemberi mivoltában. A halál képei bőszséggel szerepelnek a ndembu liminalitásban. Például azt a titkos és szent helyet, ahol a beavatandókat körülmetélik, *ifwilunak* vagy *chifwilunak* hívják, s ezt szintén a *ku-fwa* szóból származtatják. A Kafwana felszólítja a rongyos ágyékkötőn kívül semmit sem viselő kijelölt főnököt és rituális feleségét – aki vagy a főnök első felesége (*mwadyi*) vagy pedig egy erre a célra kiválasztott (a királyi karkötő után) *lukanunak* nevezett rabszolganő, aki hasonló öltözetet visel –, hogy lépjenek be a *kafu* kunyhóba közvetlenül naplemente után. Ebben a rítusban a törzsfőnök neve történetesen úgyszintén *mwadyi* vagy *lukanu*. A párt úgy vezetik oda, mintha gyengélkednének. A kunyhóban összekuporodva ülnek le, a szégyen (*nsonyi*) vagy szemérmesség testtartását veszik fel, miközben vízben kevert orvosságokkal mosdatják meg őket. A vizet Katukang'oniyiból hozzák, arról a folyóparti helyről, ahol annak idején a déli lunda diaszpóra ősi főnökei megszálltak egy időre, elhagyván Mwan-tiyanwa fővárosát, s mielőtt elváltak volna egymástól, hogy önálló területeket hasítsanak ki maguknak a környező vadonból. Az itt rakott tűzhöz nem szabad fejszével kivágott fát használni, csak olyat, amit a földön találtak. Ez azt jelenti, hogy a fa a föld termése, nem mesterséges dolog. Ismét csak az ősi lunda mivolt, illetve a földből eredő hatalmak kapcsolatát láthatjuk.

Ezután kezdődik a *kumukindyila* rítus, ami szó szerint azt jelenti, hogy „gonoszat szólni vagy sértő szavak mondani rá”; ezt a rítust „a kijelölt főnök sértegetésének” nevezhetnénk. Azzal indul a dolog, hogy a Kafwana megvágja a főnök bal alsó karját – amelyre a végén majd föl húzzák a *lukanu* karkötőt –, orvosságot

tesz a sebbe, majd hozzányom egy gyékényszőnyeget a főnök fölső karjához. Ezután a főnököt és feleségét meglehetősen durván leültetik erre a szőnyegre. A feleségnek nem szabad terhesnek lennie, mert a következő rítusokról azt tartják, hogy megrontják a termékenységet. Ezenkívül a főnöki párnak a rítusokat megelőző jó pár napon keresztül a nemi élettől is tartózkodnia kell.

A Kafwana most az alábbi intelmeket adja elő:

„Csönd legyen! Irigy és önző bolond vagy, aki rosszindulatú! Nem szereted társaidat, csak haragszol rájuk! Kapzsiság és tolvajlás, ez vagy te! És mi mégis téged hívtunk ide és azt mondjuk, hogy te legyél a következő főnök. Tedd félre a kapzsiságot, tedd félre a haragot, hagyj fel a házasságtörő közösülésekkel, hagyd ezeket azonnal abba! Megválasztottunk főnöknek. Együtt kell enned embertársaiddal, jól együtt kell élned velük. Ne készíts boszorkányos orvosságokat, amelyekkel megronthatod társaidat a kunyhóikban – ez tilos! Téged akarunk, és csakis téged főnökünknek. Most készítsen feleséged élelmet mindenki számára, aki eljött ide, a központi faluba. Ne légy önző, ne magadnak tartsd meg a főnökséget! Együtt kell nevetned az emberekkel, tartózkodnod kell a boszorkányságtól, ha eddig még nem tetted volna ezt! Nem szabad embert ölnöd! Nem szabad szűkkeblűen bánnod az emberekkel!

De te, Kanongesha főnök, Mwantianvwa Chifwanakenu-ja [»apjára emlékeztető fia«] táncot mutattál be a főnökségért, mert elődöd halott [mert megölted]. De ma megszületél mint az új főnök. Ismerned kell az embereket, ó, Chifwanakenu. Ha korábban kapzsi voltál és maniókakásádat egyedül etted meg, ma már te vagy a főnökségben. Abba kell hagynod önző viselkedésed, mindenkit szívesen kell látnod, te vagy a főnök! Nem szabad többet házasságtörőnek és civakodónak lenned. Nem szabad elfogult ítéletet hoznod néped egyetlen törvényes ügyében sem, főleg akkor nem, ha gyerekeid is érintve vannak a dologban. Azt kell mondanod: »Ha valaki együtt hált a feleséggel vagy rosszat tett nekem, ma nem szabad igazságtalan ítéletet hoznom ügyében. Nem szabad sértettséget táplálnom a szívemben.«”

Ezután a vehemens kitörés után bárkinek, aki úgy érzi, hogy a kijelölt főnök a múltban valami rosszat tett ellene, jogában áll sértegetni őt, és a legteljesebb formában kifejezni sértettségét, olyan részletességgel, ahogyan csak kívánja. A kijelölt főnöknek ezalatt csöndben kell ülnie, lehajtott fejjel, „teljes türelemben” és alázatban. Eközben a Kafwana meglocsolja a főnököt orvossággal, s időről időre sértő módon hozzáveri a fenekét (*kumubyisha*). Sok informátor azt mondta nekem, hogy „a főnök a hivatalba lépését megelőző éjszakán pont olyan, mint egy rabszolga (*ndung'u*)”. Nem hagyják aludni, részben hogy gyötörjék, részben azért, mert úgy gondolják, ha elszunnyad, rosszat fog álmodni a halott főnökökről, „akik azt mondják, nem követheti őket, hiszen nem épp ő ölte meg őket.” A Kafwana és segítői, valamint más fontos férfiak, például a falusi elöljárók közrefogják a főnököt és feleségét – akinek hasonló sértegetésekben van része –, és azt parancsolják nekik, hogy szedjenek tűzifát és végezzenek más alantas munkákat. A főnöknek ezért nem szabad neheztelnie és a későbbiekben sem szabad ezt senki szemére hánynia.

A liminális személyek tulajdonságai

Az újraegyesülés fázisa ebben az esetben a Kanongesha nyilvános beiktatását tartalmazza teljes pompájával és szertartásával. Jóllehet a ndembu főnökség vizsgálatakor ez lenne a legjelentősebb, s a mai brit szociálintropológiában egy fontos irányzatot jelentene, bennünket itt most nem ez foglalkoztat. Pillanatnyilag a liminalitásra és a gyengék rituális hatalmára összpontosítunk. Ezek kétféle szempontból mutatkoznak meg. Először is, a Kafwana és más ndembu közemberek úgy jelennek meg, mint akiknek előjogaik vannak arra, hogy hatalmat gyakoroljanak a törzs legfőbb hatalmassága fölött. A liminalitásban az alul lévő kerül legfelülre. Másodsor, a legfőbb politikai hatalmasságot mint „rabszolgát” jelenítik meg, ami a nyugati kereszténységben a pápaszentelés azon mozzanatát idézi, hogy felszólítják: legyen „*servus servorum Dei*”. A rítus egy részének persze megvan – Monica Wilson (1957, 46–54. skk. p.) kifejezésével élve – a „profilaktikus funkciója”. A főnöknek önuralmat kell tanúsítania a rítusok során, hogy később aztán képes legyen megtartóztatnia magát a hatalom csábításával

szemben. De az alázatos főnök szerepe csak egy szélsőséges példa a liminális helyzetek ismétlődő témájára. Ez a téma a liminalitás előtt és után jellemző jegyeitől történő megfosztás.

Vegyük most szemügyre a *kumukindyila* rítus fő összetevőit. A törzsfőnök és felesége egyformán rongyos ágyékkötőt visel, ezeket ugyanúgy nevezik: *mwadyi*. Ezt a kifejezést alkalmazzák a beavatáson áteső fiúkra, illetve a férfi legelső feleségére is. Ez a „beavatandó” személy névtelen állapotának jele. A nemnélküliségnek és a névtelenségnek ezek a tulajdonságai rendkívül jellemzőek a liminalitásra. A beavatás legkülönbözőbb típusaiban, ahol mindkét nem beavatandói szerepelnek, a férfiak és a nők ugyanúgy vannak öltözve, és ugyanazt a kifejezést alkalmazzák rájuk. Ez igaz például számos afrikai keresztény vagy szinkretikus szekta keresztelő szertartására, például a gaboni *bwiti* kultuszra (James Fernandez személyes közlése), de igaz a ndembu (*chiwila*) temetési társulatra való beavatásra is. Minden olyan tulajdonság, ami megkülönbözteti a kategóriákat és csoportokat egymástól a strukturált társadalmi rendben, itt szimbolikusan függőben van; a beavatandók pusztán átmeneti entitások, egyelőre hely vagy pozíció nélkül.

A rítus további jegye az alárendelt, megadó viselkedés és a csend. Nem csupán a főnöknek a most tárgyalt rítusban, hanem az átmeneti rituálé résztvevőinek is alá kell rendelkezniük magukat egy olyan tekintélynek, amelyik nem kevesebb, mint az egész közösség. Ez a közösség a kulturális értékek, normák, viselkedésformák, beállítódások és kapcsolatok egész skálájának a tárháza. Képviselői az egyes rítusokban – és ők rítusról rítusra váltakozhatnak – a hagyomány általános tekintélyét testesítik meg. A törzsi társadalmakra is érvényes, hogy a beszéd nem csupán kommunikáció, hanem hatalom és bölcsesség. A szent liminalitásban bennfoglalt bölcsesség (*mana*) nem csupán szavak vagy mondatok együttese; ontológiai értékkel bír, átalakítja magának a beavatandónak a létezését. A bembák a *chisungu* rítusban – amelyet Audrey Richards (1956) oly kiválóan leírt – ezért mondják azt az idősebb asszonyok az elkülönített leányról, hogy „asszonnyá fejlődik”. Azoknak a verbális és nem verbális utasításoknak a nyomán fejlődik asszonnyá, amelyeket parancs vagy szimbólum formájában megkap, elsősorban is úgy, ahogyan az a törzsi *sacrában* tárul fel a számára agyagfigurák alakjában.

A liminalitás állapotában a beavatandónak *tabula rasának* kell

lennie, tiszta lapnak, amelyre ráírják a csoport tudását és bölcsességét az új státus jellemzőiről. A gyakran kemény fizikai megpróbáltatások és megaláztatások, amelyeken a beavatásban részt vevőknek keresztül kell menniük, részben a korábbi állapot szétrombolására hivatottak, részben viszont a beavatandók felkészítésére szolgálnak, hogy majd képesek legyenek megbirkózni az új felelőségekkel, illetve hogy jó előre visszatartsák őket az újonnan megszerzett privilégiumaikkal való visszaéléstől. Meg kell nekik mutatni, hogy önmagukban ők csak agyag és por, olyan pusztá anyagra, amelyre a társadalom nyomja rá a formát.

A ndembu beiktatási rítusokban előforduló másik liminális téma a nemi önmegtartóztatás. Ez ismétlődő témája a ndembu rítusoknak. A szexuális kapcsolat megújítása voltaképpen szertartásszerűen jelzi a társadalomba mint státusok struktúrájába történő visszatérést. Jóllehet ez bizonyosfajta vallásos viselkedés ismert jellemzője szinte valamennyi társadalomban, az ipari forradalom előtti társadalmakban, ahol a rokonság nagy súllyal érvényesül mint a csoportkapcsok sok típusának alapja, a nemi önmegtartóztatás még további vallásos erővel is bír. Hiszen a rokonság vagy a rokonság idiómájára alakuló kapcsolatok a strukturális elkülönöződés egyik fő tényezőjét jelentik. A liminalitás differenciálatlansága tükröződik a szexuális érintkezés felfüggesztésében és a kifejezett nemi polaritás hiányában.

Tanulságos itt elemezni a Kafwana vehemens kirohanását, hogy jobban megértsük a liminalitás jelentését. Az olvasó emlékezhet rá, hogyan róttta meg a kijelölt főnököt önzősége, kapzsisága, tolvajlása, haragja, boszorkánysága és mohósága miatt. Mindezek a bűnök azt a vágyat jelentik, hogy az ember egymaga birtokolja azt, amit a közjó érdekében meg kellene osztani. Egy magas hivatal birtokosa különösen nagy csábításnak van kitéve, hogy a társadalom által neki juttatott hatalmat ezeknek az egyéni vágyaknak a kielégítésére fordítsa. Pedig előjogait az egész közösségtől kapott ajándéknak kell tekintenie, amely közösségnek végül joga van felülbírálni minden egyes cselekedetét. A struktúrát és a struktúra által biztosított magas hivatalokat tehát a közjó felvirágoztatását, nem pedig a személyes meggazdagodást szolgáló eszköznek tekintik. A főnöknek nem szabad „megtartania a főnökséget önmagának”. „Együtt kell nevetnie az emberekkel”, s a nevetés (*ku-seha*) a ndembuknál „fehér” minőség, és beletartozik

a „fehérség” vagy a „fehér dolgok” definíciójába. A fehérség jelenti azt a rések nélküli kapcsolathálót, amelynek ideális esetben önmagába kell foglalnia az élőket is és a halottakat is. Ez a helyes kapcsolat az emberek mint pusztai emberi lények között, és gyümölcsei az egészség, az erő, és minden jó dolog. A „fehér” nevetés például, amit a fogak kivillantása tesz láthatóvá, a barátságot és a jó társaságot jelképezi. Ez a fennhéjázás (*winyi*), illetve a titkos irigység, bujaság és harag ellentéte, amelyek azután boszorkányságba (*wuloji*), lopásba (*wukombi*), házasságtörésbe (*kushimbana*), kapzsiságba (*chifwa*) és emberölésbe (*wubanja*) torkollanak. Ha valakiből főnök lesz, még akkor is népe (*antu*) egész közösségének tagja kell hogy maradjon, és ezt azzal is ki kell mutatnia, hogy „együtt nevet velük”, tiszteletben tartja jogaikat, „mindenkit szívesen lát”, és megosztja velük az ételt. A liminalitás erkölcsnemesítő funkciója nem korlátozódik az ilyen típusú beavatásokra, hanem alkotórésze sok más típusnak is számos kultúrában. Jól ismert példa a középkori lovag virrasztása a lovaggá ütését megelőző éjszakán, amikor meg kell fogadnia, hogy a gyengéket és az elesetteket fogja szolgálni, és saját értéktelenségén kell elmélkednie. Későbbi hatalma vélhetően részben ebből az alázatban történő teljes elmerülésből származik.

A liminalitás tanítása tehát a *communitas* általános kötöttségeitől való kétféle elkülönülést ítéli el. Az első típus az, amikor valaki kizárólag csak a társadalmi struktúrában elfoglalt hivatalból reá származott jogok értelmében cselekszik. A másik típus pedig, amikor valaki saját pszichológiai-biológiai ösztöneit követi társai rovására. Az emberi nemhez tartozás érzését misztikus jelleggel ruházzák fel a liminalitás legtöbb típusában, és a legtöbb kultúrában az átmenetnek ezt a szakaszát szoros összefüggésbe hozzák az isteni vagy emberfölötti lények vagy hatalmak védelmező és büntető hatalmával. Például amikor a kijelölt ndembu törzsfőnök előjön az elzárásból, egyik alfőnöke – aki papi szerepet játszik a beiktatási rítus során – rituális kerítést készít az új főnök lakóhelye körül, és a következőképpen imádkozik a korábbi főnökök árnyaihoz, a beiktatásra összegyűlt emberek előtt:

„Mindenki hallgasson ide. A Kanongesha eljött, hogy főnökségbe szülessen meg ma. Ez a fehér agyag [*mpemba*], amellyel a főnököt, az ősi szentélyeket és a hivatalviselőket bekenjük,

számotokra van, az összes régi Kanongesha számára, akik most itt összegyűltetek. [Itt név szerint felsorolja a régi főnököket.] És ezért ti mind, akik meghaltatok, nézzetek rá barátotokra, aki örökötökbe lépett [a főnöki székben], hogy erős legyen. Továbbra is jó imákat kell mondania nektek. Gondoskodnia kell a gyermekekről, törődnie kell mindenkivel, a férfiakkal és az asszonyokkal, hogy erősek legyenek és hogy ő maga is jó erőben legyen. Itt van neked a fehér agyag. Trónra ültettelek, ő, főnök. Ti pedig, ő, emberek, hangosan dicsőítétek. A főnökség megjelent."

A liminalitásban az új státus betöltésére a beavatandókat megformáló hatalmakat a rítusokban világszerte többnek érzik emberi hatalomnál, noha a közösség képviselői idézik meg és szorítják korlátok közé őket.

A státusrendszerrel ellentétben álló liminalitás

Fejezzük most ki – Lévi-Strauss módjára – a liminalitás, illetve a státusrendszer sajátosságainak különbségét a bináris ellentétek vagy megkülönböztetések sorozatával. A következő listát kapjuk:

Átmenet/állapot

Totalitás/részlegesség

Homogenitás/heterogenitás

Communitas/struktúra

Egyenlőség/egyenlőtlenség

Névtelenség/elnevezések rendszere

Tulajdonnélküliség/tulajdon

Státusnélküliség/státus

Meztelenség vagy egyforma öltözet/különböző öltözet

Nemi önmegtartóztatás/nemiség

A nemi különbségek minimalizálása/a nemi különbségek maximalizálása

Rangnélküliség/rangbeli különbségek

Alázat/a pozícióból fakadó jogos büszkeség

A személyes megjelenés elhanyagolása/törődés a személyes megjelenéssel

A vagyon szerinti megkülönböztetés hiánya/vagyon szerinti megkülönböztetés
Önzetlenség/önzés
Teljes engedelmesség/csak a fölötteseknek történő engedel-
messég
Szentségesség/világiasság
Szent utasítások/technikai tudás
Csönd/beszéd
A rokonsági jogok és kötelességek fölfüggesztése/rokonsági jogok
és kötelességek
Állandó hivatkozás a misztikus hatalmakra/időnkénti hivatkozás
a misztikus hatalmakra
Ostobaság/okosság
Egyszerűség/bonyolultság
A fájdalom és a szenvedés elfogadása/a fájdalom és a szenvedés
kerülése
Heteronómia/bizonyos fokú autonómia

Jelentősen gyarapíthatnánk ezt a listát, ha bővítenénk a vizsgált liminális szituációk körét. A felsorolt tulajdonságokat megjelenítő és megtestesítő szimbólumok azonfelül sokfélék és változatosak, gyakorta a halál és a születés, az anabolizmus és a katabolizmus [lebontás] pszichológiai folyamataira vonatkoznak. Az olvasó nyilván azonnal észrevette, hogy az idézett tulajdonságok közül sok a keresztény hagyomány vallási életére is jellemző. Bizonyára a muzulmánok, a buddhisták, a hinduk és a zsidók is sokat közülük saját vallási jellegzetességeikként sorolnának föl. Úgy tűnik, az történt, hogy a társadalom és a kultúra növekvő specializációjával, a társadalmi munkamegosztás fokozódó bonyolultságával, a törzsi társadalomban még elsősorban csak a kultúra és a társadalom meghatározott állapotai „köztes területén” lévő átmeneti minőségek sorozata önmaga is intézményesített állapottá vált. De a vallási élet *passage* minőségének nyomai felfedezhetők az olyan megfogalmazásokban, mint például: „A keresztény világban idegen, zarándok, utazó, nincs számára hely, ahol nyugovóra hajthatja a fejét.” Az átmenet itt állandó állapottá vált. A liminalitásnak ez az intézményesülése sehol nem jelent meg határozottabb és felismerhetőbb módon, mint a nagy világvallások szerzetesi és kol-duló foglalatosságaiban.

A nyugati kereszténység Szent Benedek-rendjének szabályzata például „olyan férfiak számára biztosít életet, akik *közösségben* akarnak élni és teljes mértékben Isten szolgálatának kívánják szentelni magukat az *önfegyelmezés*, az imádság és a *munka* által. Lényegében *családokban* kell élniük, az atya [az apát] gondozásában és *abszolút felügyelete* alatt; kötelező számukra a személyes *szegénység*, *nem házasodhatnak meg*, és *engedelmességgel tartoznak feletteseiknek*, és köti őket a stabilitásra, a viselkedési szabályok betartására tett esküjük [eredetileg ez a »közös élet«, a világi életvitellel szembeni ellentétben a »szertzesi életmód« szinonimája]; az önsanyargatás bizonyos közepes mértékét is követniük kell, amikor éjszaka is szolgálatban vannak, amikor böjtölnek, megtartóztatják magukat a hústól és *tartózkodnak a beszélgetéstől*” (Attwater 1961, 51. p. – az én kiemeléseim). Azokat a jellegzetességeket emeltem ki, amelyek feltűnően hasonlítanak a kijelölt főnök átmeneti állapotára, mielőtt nyilvánosan beiktatják királyságába. A ndembu körülmetélési rítusok (*mukanda*) további párhuzamokkal szolgálnak a beavatandók, illetve a bencés szerzetesek között. Erving Goffman (*Asylums*, 1962) elemzi – ahogy mondja – a „totális intézmények jellegzetességeit”. Idesorolja a kolostorokat is, és részletesen foglalkozik azokkal a „lemez-telenítő és kiegyenlítő folyamatokkal, amelyek... közvetlenül átmetszik a belépő újoncokat jellemző különféle társadalmi különbségeket”. Ezután Szent Benedeknek az apáthoz intézett jó tanácsait idézi: „Ne tegyen különbséget emberek között a kolostorban. Ne szeressen senkit jobban, mint másokat, hacsak az illető ki nem tünteti magát a jó munkában vagy az engedelmességben. A nemesi születésűt ne emelje a korábbi rabszolga fölé, hacsak erre más ésszerű indokai nincsenek.” (119. p.)

Igen feltűnőek a párhuzamok a *mukandával*. A beavatásban részt vevőket „kivetkőztetik” világi ruhájukból, amikor átmennek a szimbolikus kapun; „egyenlővé teszik” őket azáltal, hogy elvetik addigi neveiket és mindegyiküket ugyanazzal a névvel illetik, *mwadyi* vagy „beavatandó”, és egyformán bánnak velük. Az egyik dalban, amelyet a körülmetélést végrehajtók énekelnek az ifjú anyjának a körülmetélést megelőző éjszakán, a következő sor található: „Legyen gyermeked akár főnöki fiú, holnap olyan lesz, mint egy rabszolga” – pont úgy, ahogy a kijelölt főnökkel is rabszolgaként bánnak az ő beiktatása előtt. Továbbá, az elkülöní-

tett hely rangidős instruktorát részben azért választják, mert több a körülmetélésen most áteső fiúnak is az apja, és az egész csoport apjává válik, egyfajta „apáttá”, noha rituális címe, a *mfumwa tubwiku* szó szerint „a beavatandó férjét” jelenti. Ezzel a fiúk passzív szerepét hangsúlyozzák.

A misztikus veszély és a gyengék hatalma

Kérdezhetnénk: miért van az, hogy a liminális helyzeteknek és szerepeknek szinte mindenütt mágikus-vallásos jellemzőket tulajdonítanak, vagy hogy miért tekintik ezeket sokszor veszélyesnek, gyanúsnak vagy szennyezőnek azokra az egyénekre, tárgyakra, eseményekre és kapcsolatokra nézvést, amelyeket rituálisan nem foglaltak bele a liminális kontextusba. Véleményem röviden abban összegezhető, hogy azok szerint, akiknek a „struktúra” fenntartása a fontos, a *communitas* minden tartós megnyilvánulásának veszélyesnek és anarchikusnak kell tünnie, s ezeket előírásokkal, tiltásokkal és feltételekkel korlátoznia kell. Továbbá amint Mary Douglas (1966) nemrégiben kifejtette, mindazt, amit nem lehet világosan besorolni az osztályozás hagyományos kritériumai szerint, vagy ami a klasszifikációs határok közé esik, szinte mindenütt „szennyezőnek” vagy „veszélyesnek” tekintik.

Amint már utaltam rá: a liminalitás nem az egyetlen kulturális megnyilvánulása a *communitas*nak. A legtöbb társadalomban vannak más olyan megnyilvánulási területek is, amelyek világosan felismerhetőek a körülöttük csoportosuló szimbólumokról, illetve a hozzájuk kapcsolódó hiedelmekről. Ilyen például „a gyengék hatalma”, vagy más szóval, az alacsony státus vagy pozíció állandó vagy átmeneti szentsége. Szilárd strukturális rendszerekben a szerveződésnek számos dimenziója létezik. Már beszéltünk leigázott őslakosoknak társadalmuk általános boldogulását kormányzó misztikus és morális képességéről olyan társadalmakban, amelyek politikai kereteit a kívülről jött hódítók rokonsági vagy területi szerveződése alakítja ki. Más társadalmakban – például a zambiai *ndembuknál* és *lambáknál* – rámutathatunk azokra a kultusztársaságokra, amelyek tagjai közös szerencsétlenség vagy megnyomorító körülmények révén jutnak gyógyító hatalmak birtokába. Képességükkel olyan általános emberi javakat illetően élhetnek,

mint az egészség, a termékenység és az időjárási viszonyok. Ezek az egyesülések átmetszik a világi politikai rendszer fontos elemeit, a leszármazást, a falut, az alfőnökséget és a főnökséget. Utalhathunk azután a strukturálisan kicsiny és politikailag jelentéktelen nemzetek szerepére a nemzetek rendszerében, mint amelyek fenntartják a vallásos és erkölcsi értékeket, például a zsidók az ókori Közel-Keleten, az írek a korai középkori kereszténységben, és a svájciak a modern Európában.

Számos szerző fölhívta a figyelmet az udvari bolond szerepére. Max Gluckman (1965) például ezt írja: „Az udvari bolond úgy tevékenykedik, mint akinek előjogai vannak az erkölcsi kérdések megítélésében, és engedélyezett számára, hogy kifigurázza a királyt és az udvaroncokat vagy a földesurat.” Az udvari bolondok „rendszerint alacsony származásúak voltak – a kontinentális Európában néha papok – akik nyilvánvalóan felhagytak rendes hivatásukkal... Egy olyan rendszerben, ahol mindenki más számára nehéz volt ellentmondani a politikai egység fejének, itt egy intézményszerű tréfamesterrel van dolgunk, aki a legmagasabb polcon működik... és aki kifejezheti az erkölcsi felháborodás általános érzését.” A továbbiakban megjegyzi, hogy az afrikai uralkodó bolondjai „sokszor törpék vagy más nyomorékok”. Hasonló funkciója van a barocéknél a királyi bárka dobosainak, amelyen a király és udvara a Zambezi árterületén elhajózott a fővárosból valamelyik határvidékre az éves árvizek alkalmával. Előjogaik közé tartozott, hogy bármelyik nemesurat behajítsák a vízbe, „aki megsértette őket és igazságérzetüket az előző évben” (102–104. skk. p.). Ezek a szegényeket és nyomorékokat képviselő figurák a communitas erkölcsi értékeit szimbolizálják a legfőbb politikai vezetők kényszerítő hatalmával szemben.

A népi irodalom tele van olyan szimbolikus alakokkal, mint „a szent koldus”, „a harmadik fiú”, „a kis szabólegény”, és „az együgyűek”, akik letépi a magas ranggal és hivatallal bírók hamis álcáit és a közönséges kisemberek és halandók szintjére húzzák le őket. Vagy a hagyományos „westernben” mindannyian olvastunk az otthontalan és titokzatos „idegenről”, akinek nincs vagyona, nincs neve, aki helyreállítja az erkölcsi és törvényes egyensúlyt az adott helyi politikai hatalmi viszonyokban, mégpedig úgy, hogy kiiktatja az igazságtalan világi „főnököket”, akik elnyomják a kisbirtokosokat. A megvetett vagy törvényen kívül helyezett

etnikai és kulturális csoportoknak jelentős szerep jut a mítoszokban és népszerű mesékben, mint akik az egyetemes emberi értékek képviselői vagy kifejeződései. Közülük a jól ismertek az irgalmas szamaritánus, Rothschild, a zsidó hegedűs Csehov *Rothschild hegedűje* című meséjében, Mark Twain szökött néger rabszolgája, Jim a *Huckleberry Finn*ben, és Dosztojevszkij Szonyája, a prostituált, aki megváltja a leendő nitzschei „felsőbbrendű embert”, Raszkolnyikovot a *Bűn és bűnhődés*ben.

Mindezek a mitikus típusok strukturálisan alsóbbrendűek vagy „marginálisok”, ám mégis ők képviselik azt, amit Henri Bergson „nyitott” erkölcsiségnek nevezett volna a „zárt erkölcsiséggel” szemben, mely utóbbi lényegében a kötött, strukturált, partikularista csoportok normatív rendszere. Bergson arról beszél, hogy egy csoport miként őriz meg identitását egy külső csoport tagjaival szemben, hogyan védelmezi magát az életmódját veszélyeztető fenyegetésekkel szemben, és hogyan újítja meg azon normáknak a fenntartására irányuló akaratot, amelyek a társadalmi élethez szükséges rutinszerű viselkedésformák nyugszanak. Zárt vagy strukturált társadalmakban a marginális vagy az „alacsonyabb rendű” személy vagy a „kívülálló” az, aki gyakran – David Hume kifejezésével élve – „az emberiség iránti érzést” szimbolizálja, amely viszont az általuk „communitasnak” nevezett modellhez kapcsolódik.

Millenáris mozgalmak

A communitas legfeltűnőbb megnyilvánulásai között találjuk az úgynevezett millenáris vallásos mozgalmakat, amelyek – Norman Cohn (1961) szerint – „gyökerüket vesztett és elkeseredett... a társadalom [azaz a strukturált társadalom] margóján élő városi és falusi tömegek” (31–32. p.) között jönnek létre, vagy ahol a korábbi törzsi társadalmak bonyolult, ipari társadalmak idegen uralma alá kerülnek. Az ilyen mozgalmak jellemzőit legtöbb olvasóm nyilván jól ismeri. Itt pusztán csak emlékeztetnék a törzsi rítusokban előforduló liminalitás korábban már említett egyes tulajdonságaira. Közülük igen sok viszonylagos összhangban van a millenáris mozgalmakkal: homogenitás, egyenlőség, névtelenség, tulajdonnélküliség (sok mozgalom egyenesen rákényszeríti tagjai-

ra, hogy semmisítsék meg minden tulajdonukat, s így kerüljenek közelebb az általuk elérni vágyott egység és egyhangúság tökéletes állapotához, mivel a tulajdonjogok vertikális és horizontális strukturális különbségekhez kapcsolódnak), mindenkinek ugyanarra a státusszintre redukálása, egységes egyenruha (néha mindkét nem számára), nemi önmegtartóztatás (vagy ellentéte a nemi közösség, mert mindkettő, az önmegtartóztatás, illetve a nemi közösség is kizárja a házasságot és a családot, ami legitimálja a strukturális státust), a nemi különbségek minimalizálása („Isten vagy az ősök szemében mindannyian egyenlőek vagyunk”), a rangok eltörlése, alázatosság, a személyes megjelenés elhanyagolása, önzetlenség, teljes engedelmesség a prófétának vagy a vezérnek, szent instrukciók, a világgal szembeni vallásos beállítódás és viselkedés maximalizálása, a rokonsági jogok és kötelességek felfüggesztése (mindenki testvére vagy bajtársa a többieknek, függetlenül a korábbi világi címektől), a beszéd- és viselkedésmód egyszerűsége, szent együgyűség, a fájdalom és a szenvedés elfogadása (egészen a mártíromság vállalásáig) és így tovább.

Érdemes megjegyezni, hogy ezek közül a mozgalmak közül kezdeti lendületükben sok átmetszi a törzsi és nemzeti megszokottságokat. A *communitas* vagy a „nyílt társadalom” annyiban is különbözik a struktúrától vagy a „zárt társadalomtól”, hogy potenciálisan vagy ideálisan kiterjeszhető az egész emberiségre. A gyakorlatban természetesen ez a lendület hamar kifulladásra kerül, és a „mozgalomból” egy újabb intézmény lesz az intézmények sorában – gyakran fanatikusabb és militánsabb, mint a többi, éppen azon okból kifolyólag, hogy képviselői úgy érzik: egyedül kell hordozniuk az egyetemes emberi igazságokat. A legtöbbször ezek a mozgalmak olyan történelmi időszakokban jönnek létre, amelyek sok tekintetben „homológok” a stabil és szabályosan szervezett társadalmak fontos rítusainak liminális szakaszaival, amikor e társadalmak nagyobb csoportjai vagy társadalmi kategóriái az egyik kulturális állapotból a másikba mennek át. Lényegileg az átmenet jelenségei. Valószínűleg ezzel magyarázható, hogy e mozgalmak többsége miért kölcsönzi mitológiáját és szimbolizmusát nagy részét a hagyományos *rites de passage*-okból, mely rítusokat meríthetik saját kultúrájukból, vagy abból, amellyel drámai érintkezésbe léptek.

Hippik, communitas és a gyengék hatalma

A modern nyugati társadalomban a communitas értékei kitüntetett szerepet játszanak a „beat nemzedékként” elhíresült csoport irodalmi műveiben és viselkedésében, akiket azután a „hippik” követtek, nekik szintén megvolt a maguk ifjabb részlegük, a „teeny-bopper”-ek. Ezek a „menő” tagjai a kamasz és fiatal felnőtt kategóriáknak – akik nem részesülnek a nemzeti *rites de passage*-ok előnyeiből –, akik „kiiratkoznak” a státushoz kötött társadalmi rendből, és felvállalják az alul lévők stigmáját, úgy öltöznek, mint a „csavargók”, vándor életmódot folytatnak, a „folk”-zenét kedvelik, és elvállalják a legalantasabb alkalmi munkákat is. A személyes kapcsolatokat hangsúlyozzák a társadalmi kötelezettségekkel szemben, a szexualitást pedig a közvetlen communitas polimorf eszközének tekintik, nem pedig valamely tartós strukturális társadalmi kapocs alapjának. A költő, Allen Ginsberg különösen ékesszólóan beszél a szexuális szabadság funkciójáról. De a communitasnak sokszor tulajdonított „szent” jellemzők sem hiányoznak: ez jól látható az olyan vallásos kifejezések gyakori használatából is, mint a „szent” és az „angyal”, amikor a zen buddhizmushoz való kapcsolódásukat, illetve az iránti érdeklődésüket írják le. A „minden egy, az egy semmi, a semmi minden” zen megfogalmazás jól kifejezi a communitas globális és strukturálatlan jellegét, amiről korábban már volt szó. Amikor a hippik a spontaneitást, a közvetlenséget és a „létezés” hangsúlyozzák, akkor ezzel kidomborítják azt az egyik értelmet, amelynek tekintetében a communitas ellentétben áll a struktúrával. A communitas a mosté; a struktúra viszont a múltban gyökerezik és előre nyúlik a jövőbe a nyelv, a törvény és a szokások révén. Noha vizsgálódásunk központi tárgyát a hagyományos, iparosítás előtti társadalmak képezik, az is világossá válik előttünk, hogy a kollektív dimenziók, a communitas és a struktúra megtalálható a kultúra és társadalom minden szakaszában és minden szintjén.

Struktúra és *communitas* a rokonságon alapuló társadalmakban

1. A tallenszik

E különbség további megnyilvánulásaira bukkanhatunk az egyszerűbb társadalmakban. Ezeket nem az állapotok közötti átmenetként fogom megragadni, hanem mint binárisan ellentétes állapotokat, amelyek bizonyos tekintetben a szegmentárisan vagy hierarchikusan ellentétes részekből álló struktúrának tekintett társadalom, illetve a homogén totalitásnak képzelt társadalom különbségét fejezik ki. Sok társadalomban terminológiailag is megkülönböztetik egymástól az apai, illetve az anyai ágú rokonoikat, és meglehetősen különbözőfajta embereknek tekintik őket. Ez kiváltképpen igaz az apa, illetve az anya fiútestvérére. Ahol egyvonalú leszármazás van érvényben, ott a tulajdon és a státus vagy az apától száll a fiúra, vagy az anya fiútestvérétől a nővér fiára. Bizonyos társadalmakban mindkét leszármazási ágat használják az öröklés szabályozására. Még ebben az esetben is a tulajdon és a státus típusa, ami az egyes ágakon öröklődik, jelentősen különbözik egymástól.

Vegyünk először szemügyre egy olyan társadalmat, ahol egyvonalú öröklés van érvényben, csak az apai ágon. Ez a példa ismét csak a ghánai tallensziktől származik, akikről bőséges információk állnak rendelkezésünkre. Az foglalkoztat bennünket, hogy vajon találunk-e a „strukturális felsőbbrendűség – strukturális alsórendűség” típusú, strukturális szintű bináris megkülönböztetésben bármit, ami a „gyengék rituális hatalmára” emlékeztet, amelyről aztán kimutatható, hogy kapcsolódik a *communitas* modelljéhez. Fortes (1949) a következőket írja:

„Az uralkodó leszármazási ágon öröklődnek a társadalmi személyiség nyilvánvalóan fontos jellemzői – a jogi státus, az öröklési, illetve a tulajdonhoz és hivatalhoz való jog, a politikai elkötelezettség, a rituális előjogok és kötelezettségek; a lesüllyedt ágon [vagyis az anyai oldalú filiáción; én inkább az »lesüllyedt *oldal*« kifejezést használnám, mivel a kapcsolat az ego és az anya, illetve az anyán keresztül az anya patrilineáris rokonsága és anyai rokonai között személyes jellegű] pedig

bizonyos *spirituális jellegzetességek*. A tallenszicznél jól látható, ebben az a tény tükröződik, hogy az anyai leszármazást csak mint *tisztán személyes kötődést* tartják fenn. Nem szolgál anyagi, jogi vagy rituális típusú közös érdekeket; az egyéneket csupán a *közös érdekek és érdeklődés* kapcsolatai mentén tartja össze, hasonlóan azokhoz a kapcsolatokhoz, amelyek a mi kultúránkban állnak fenn a közeli oldalági rokonok között. Noha az egyik olyan tényezőt képviseli, amely gyengíti az apai ág kizárólagosságát, *nem hoz létre* az apai ágazattal és nemzetiséggel *versenyző* egységet alkotó *csoportokat*. Mivel *csupán spirituális jellegzetességekkel* bír, ezért az anyai kötődés nem tudja aláásni a patrilineáris ágazat jogi és politikai-rituális szolidaritását." (32. p. – az én kiemeléseim.)

Itt az apaági/anyaági leszármazás ellentétének az uralkodó jellegű/lesüllyedt funkciók felelnek meg. A patrilineáris kötelékhez tartozik a tulajdon, a hivatal, a politikai elkötelezettség, a kizárólagosság, és hozzátehetjük, a partikuláris és a részérdekek. Ez par excellence „strukturális” kapcsolat. Az anyai kötelékhez viszont spirituális jellegzetességek kapcsolódnak, kölcsönös érdekek és érdeklődés, valamint az oldalági rokonság. Szemben áll a kizárólagossággal, ami nyilván azt jelenti, hogy befogadó jellegű és nem szolgál anyagi érdekeket. Röviden, a matrilateralitás [az anyai oldal] a rokonság dimenziójában a *communitas* fogalmát képviseli.

A matrilateralis kapcsolatok „spirituális” és „kommunitárius” jellegére a tallenszicznél az úgynevezett *bakologo* vagy a varázsló szentélye felszentelési rítusában találunk példát. Ez a szentély definíciószerűen „női” szentély, mondja Fortes (1949):

„Ez azt jelenti, hogy a szentéllyel társított ősök szabály szerint a varázsló anyai oldalú ágazatából való rokonai; és közöttük az uralkodó alak rendszerint nő, »egy anya«. A *bakologo*... az ősök bosszúálló és féltékeny aspektusának kifejezett megtestesülése. Zaklatja a férfit, akinek életébe kitartóan beavatkozik, amíg az végül meg nem adja magát neki és »el nem fogadja« – vagyis elhatározza, szentélyt épít a [matrilateralis] *bakologo* szellemeknek saját otthonában, hogy rendszeresen áldozhasson nekik. A tallenszik vallásos rendszere *minden férfit, nemcsak*

azokat, akiket kivételes szerencsétlenség sújtott arra késztet, hogy büntudatának és bizonytalanságának mélyebb érzéseit főként a *bakologó*ban megtestesülő anyai képre vetítse rá. Általában a férfi nem azonnal teljesíti a *bakologo* ősök követeléseit. Sokszor évekig is késlekedik, elhárít és ellenáll, mígnem aztán arra kényszerül, hogy megadja magát és elfogadja a *bakologót*. A negyven év fölötti férfiaknál tízből kilencnek van *bakologo* szentélye, de nem minden férfi tud jósolni, úgyhogy a legtöbbjüknek csak megvan a szentély, de nem használják varázslásra." (325. p. – az én kiemeléseim.)

Meglehetősen hosszan idéztem Fortes beszámolóját, mert úgy vélem, élénken rávilágít nem csupán a patrilineáris, illetve *anyai oldalú* [matrilaterális] rokonsági kötelékek ellentétére és feszültségére, hanem az egyes individuumok pszichéjében keletkező feszültségre is, ahogyan fölnőnek a tallenszi társadalom strukturális, illetve komunitárius aspektusai között. Szem előtt kell tartanunk, hogy az apai leszármazás dogmája, amelyet Homans és Schneider „kemény” leszármazási vonalnak nevez, amelyen keresztül a státushoz és a tulajdonhoz fűződő jogok öröklődnek, uralja és színezi a tallenszik értékeit a társadalom és a kultúra számos szintjén. Az apaági struktúrában hatalmi pozíciókat elfoglaló személyek álláspontjáról és perspektívájából a nőknél keresztül érvényesülő társadalmi kapcsolatoknak – amelyek a legszélesebb tallenszi közösséget szimbolizálják, keresztülmetszvéen a leszármazás és a lakóhely szűk körű viszonyait – úgy kell feltűnniük, mint amelyek romboló jellegűek. Nézetem szerint a tallenszikenél ezért létezik a *bakologo* „anyakép”, amely „zaklatja” a felnőtt férfit és „beavatkozik” annak életébe, amíg az „el nem fogadja”. Hiszen ahogyan a férfiak fölnőnek és a társadalmi kapcsolatok egyre szélesedő köreiben lépnek kölcsönviszonyba egymással, mindinkább ráébrednek arra, hogy a patrilineáris ágazatok a tallenszi egésznek csupán részét képezik. Ami őket illeti, a szélesebb közösség szó szerint beavatkozik életükbe, betör a szegmentáris ágazati és nemzetségi ügyeik önálló és viszonylagos autonómiájába. A globális érzéseket évente olyan nagy, integráló fesztiválokön hangsúlyozzák, mint a golib, ahol mint fentebb említettem, misztikus házasságra lép egymással a namú hódítók, illetve az óslakos tallenszi ősök képviselője, s ezek az érzések egyre gazdagabb

jelentésre tesznek szert „a negyven fölötti férfiak” számára, akik immár családfőként, illetve az ágazat vezetőjeként, nem pedig szülői fennhatóság alatt álló fiatalokként vesznek részt ezeken a fesztiválokon. „Kívülről” származó normák és értékek törnek be az ágazati lojalitás kizárólagosságába.

Egészen helyénvaló, hogy a communitast itt az *anyai oldalú* ősök, elsősorban anyafigurák szimbolizálják, hiszen ebben a virilokális és patrilineáris társadalomban a nők kívülről lépnek be az ágazat apai egységébe, és amint azt Fortes megmutatta, a matrilaterális rokonok viszont legnagyobbbrészt a férfi „nemzetség területén” kívül laknak. Az is érhető, hogy ezeket a szellemeket „bosszúállónak” és „féltékenynek” tekintik: az „anyák” azok (a *dug*-okat, vagyis anyai egységeket hoznak létre), akik megosztottságot hoznak az apai ágazat ideális egységébe. Röviden szólva, bizonyos válságos élethelyzetek alkalmával, mint a kamaszodás, a rangidőssé válás vagy a halál, amelyek jelentősége kultúráról kultúrára változik, az egyik strukturális állapotból a másikba történő átmenetet rendszerint az „általános emberi mivolt” erős érzései kísérik, az az érzés, hogy a társadalom valamennyi tagját – sőt, egyes esetekben ez a törzsi vagy nemzeti határokon is túlterjedhet – általános társadalmi kapcsolat fűzi össze egymással, függetlenül attól, hogy milyen alcsoportba tartoznak vagy milyen strukturális pozíció birtokosai. Szélsőséges esetekben, mint amilyen például a sámán hivatás elfogadása a közép-indiai szaoráknál (Elwin, 1955), ez azt is jelentheti, hogy a lényegileg liminális vagy strukturán kívüli fázisból a szentség, a „kívülállás” állandó állapota lesz. A sámán vagy a próféta állapota státus nélküli, kívül áll a világi társadalmi strukturán, s ez jogosítja föl arra, hogy a mindenkire kötelező erkölcsi rend nevében bírálja az összes strukturakötött embert, és hogy közvetítsen a strukturált rendszer részei, alkotóelemei között.

Az olyan társadalmakban, amelyekben Fortes kifejezése szerint a rokonsági viszonyok a társadalmi szerveződés „redukálhatatlan elvét” jelentik, és ahol a patrilinearitás a társadalmi struktúra alapja, az egyén kapcsolódása a társadalom más tagjaihoz az anyán, és ennél fogva tágabban és átvittebb értelemben a „nőkön” és a „nőiségen” keresztül általában a szélesebb közösséget és annak erkölcsi rendszerét szimbolizálja, mely utóbbi magában foglalja, illetve mely túlmutat a politikai-jogi rendszeren. Figyelemre méltó

tó összefüggés mutatható ki sok társadalomban a *communitas* perspektívájához való megtérés és az individualitás hangsúlyozása, illetve a státus birtoklása között. Fortes (1949) például megmutatta nekünk a nővér fia, illetve az anya fivére közötti kapcsolat individualizáló jellegét a tallensziknél, ami „egy fontos rés az apai ágú leszármazást körülzáró kerítésen; egyike azoknak a fontos kapuknak, amelyeken keresztül az egyén a saját nemzetségén kívül más nemzetségek tagjaival is társadalmi kapcsolatokba tud lépni” (31. p.). Az anyai oldalon keresztül az egyén a maga egészében kiszabadul az apai leszármazás által meghatározott részleges státusbirtoklásokból a tallensziket meghaladó, s hasonló vallási kultúrájú más törzsekre kiterjedő közösség szélesebb életébe.

Lássunk egy konkrét példát arra, hogy a *bakologo* szentély felszentelése miként teszi a szélesebb tallenszi közösséget láthatóvá és kifejezetté az anyai kötelékeken keresztül. Minden rituálé rendelkezik ezzel a példaadó, modell-feltáró jelleggel; bizonyos értelemben azt is mondhatjuk róluk, hogy „teremtik” a társadalmat, ahhoz hasonlóan, ahogyan Oscar Wilde szerint az élet „a művészet utánzása”. Az általam idézett esetben (Fortes 1949) egy Naabdyia nevű férfit úgy „fogadnák el”, mint anyja apjának, anyja apja anyjának, és anyja apja nagyanyjának *bakologo* őseit. Az utóbbi nemzetséghez tartozó férfiak készítették el a szentélyt Naabdyia – a klasszifikáció szerint az ő „unokájuk” – számára. De ahhoz, hogy elérjen hozzájuk, Naabdyiának először anyja fivére rokonaihoz kellett elmennie; ezek aztán elkísérték őt nagyanyja fivére ágazatának rokonaihoz, csaknem húsz kilométerre az ő falujától. Mindegyik helyen föl kellett áldoznia egy baromfit és egy gyöngytyúkot – vagyis egy házi madarat és egy vadon élő – a bogar ágazatnak, vagy az ágazatot alapító ős szentélyének.

A domináns ős, vagy még gyakrabban női ős, a *bakologo* komplexum – szinte mindig matrilaterális – női őse ágazatának a dolga, hogy elkészítse a szentélyt a megrontott személy számára. Az ágazat feje föláldozza a beteg által hozott két madarat saját ágazatának a szentélyénél, miközben elmagyarázza az ősöknek, hogy milyen természetű eset miatt jött ide nővérük fia vagy anyai oldali unokájuk, hogy hozzájuk forduljon segítségért. Megkéri őket, hogy áldják meg az új szentély elkészítését, segítsenek a jelöltnek, hogy sikeres varázsló lehessen, biztosítsanak számára

fölvirágzást, gyerekeket és egészséget – vagyis általános jó dolgokat. Ezután összekapar egy adag leülepedett anyagot annak a tálnak a fenekéről, ami a *bogar* szentély legfontosabb alkotóeleme, beteszi egy kicsinyke tartóba a beteg számára, hogy vigye haza, és majd tegye be az új szentélybe. „Ez – állítja Fortes – tapinthatóan is szimbolizálja az új *bakologo* szentély közvetlen folytonosságát a *bogar* matrilaterális ágazattal.” (326. p.)

Így aztán a rítusok két, egymástól körülbelül tizenkét kilométerre lévő szentélyt – s nem szabad elfelejteni, hogy az egész tallenszi föld „alig harmincöt kilométer széles” –, illetve több közbeeső szentélyt „tapintható formában” kapcsolnak össze. Az a körülmény, hogy az érintett ágazatok között folyamatos fizikai kontaktus aligha lehetséges, nem ideológiailag fontos most, hiszen a *bakologo* szentélyek a tallenszi közösség szimbólumai és kifejeződései. „Tíz felnőtt férfiből kilencnek” vannak *bakologo* ősei. Ezek a férfiak rajtuk keresztül valamennyien több lakóhelyhez is kötődnek. Másfelől, minden *bogar* ágazat egy sor *bakologo* szentélyt kapcsol ehhez a szororális, vagyis nővéri kötelékeken keresztül. Ezek a kapcsolatok együttesen és együttműködve többek, mint pusztán személyes vagy spirituális kötelékek; a *communitas* kötelékeit jelentik, amelyek átívelnek a struktúra hasadékain. Ezek olyan kötelékek továbbá, amelyeket az „elnyomott” rokonsági ág, a jogilag gyengébb vagy alacsonyabb rendű oldal teremt meg. Ismét csak kimutattuk tehát a szoros kapcsolatot a *communitas* és a gyengék hatalma között.

2. A nuerek

A *communitas* és a struktúra között ez az örökös feszült ellentét húzódik meg szerintem az anya fivére/a nőtestvér fia kapcsolat szent és „érzelmi” aspektusának háttérében is sok patrilineáris társadalomban. Ezekben a társadalmakban, amint arra számos kutató rámutatott az anya fivére – aki egyébként gyenge törvényes hatalommal bír unokaöccse fölött – általában szoros személyes kapcsolatban áll vele, védelmet nyújt számára a szülői szigorral szemben, és igen gyakran az áldás és átok misztikus hatalmával rendelkezik fölötte. Itt az egységet alkotó csoporton belüli gyenge törvényes hatalmat erős személyes és misztikus befolyás ellensúlyozza.

A szudáni nuerek esetében a „leopárdbőr-pap” szerepe érdekes módon kapcsolja össze az anya fivérének szimbolikus értékét egy patrilineáris társadalomban a korábban már említett liminális marginális és politikailag gyenge figurák bizonyos egyéb tulajdonságaival. Evans-Pritchard (1956) szerint „a [nuer] dzsíkani törzs egyes mítoszaiban a leopárdbőrt [a papi hivatal jelképét] a [helyileg] uralkodó [apai] ágazatok ősei adták át *anyai nagybátyjainak*, hogy azok legyenek a törzs papjai. A nemzetség strukturálisan ellentétes ágazatai tehát a nőtestvérek fiai viszony révén képviseltették hasonlóan magukat a papok sorában, amely viszony ennél fogva közvetítő szerepet játszott közöttük” (293. p. – az én kiemelésem). Amellett, hogy a politikai egységek osztályozása szerint ők az anyák fivérei, a leopárdbőr-papok ugyanakkor „a *rul*, az idegenek kategóriájában vannak, nem pedig a *dielében*, akik a törzsi területet birtokló nemzetség tagjai... Nincs saját törzsi területük, hanem mint családok vagy kis rokonsági csoportok a más nemzetségek birtokában lévő területeken élnek. Olyanok, mint a Jákóbban megosztott és Izraelben szétszóródó leviták.” (292. p.) (Az ugandai dzsiszuk körülmetélőinek és esőcsinálóinak szétszóródott rokonsági ágaira is rátapad valami ebből a papi jellegből.) A nuer leopárdbőr-papok „misztikus kapcsolatban állnak a földdel, aminek köszönhetően átkaiknak különleges erőt tulajdonítanak, lévén hogy... azok nem csupán valakinek a termésére, de általános boldogulására is kihatással vannak, mivel minden emberi tevékenység a földön zajlik” (291. p.). A pap legfőbb szerepe az emberöléssel kapcsolatos, amikor is lakóhelyén védelmet biztosít a gyilkosnak, megállapodást hoz létre a felek között, áldozatot mutat be, hogy lehetővé tegye a normális társadalmi kapcsolatok helyreállítását, és rehabilitálja a gyilkost. Az anya fivérének ez az általánosított figurája tehát rendelkezik a *comunitas* számos, számunkra már ismerős vonásával: idegen, közvetítő, az egész közösség nevében cselekszik, misztikus kapcsolatban áll a közösségnek lakóhelyül szolgáló egész földterülettel, a békességet képviseli az ellenségeskedéssel szemben, és nem kapcsolódik semmilyen politikai egységhez sem.

Annak a tévhitnek az elkerülése végett azonban, hogy a struktúra általában a patrilineáris elvhez és a férfiassághoz kötődik, míg a *communitas* az anyai oldalú leszármazáshoz és a nőiességhez az egyvonalú leszármazású társadalmakban, érdemes röviden szemügyre vennünk egy jól ismert matrilineáris társadalmat, a ghánai asantikát. Az asantik az igen fejlett politikai és vallási rendszerrel rendelkező nyugat-afrikai társadalmak közé tartoznak. Az egyvonalú leszármazásnak azonban továbbra is számottevő strukturális jelentősége van náluk. A leszármazást egy közös ősré tíz vagy tizenkét generáción át visszavezető, együtt lakó matrilineáris ágazat képezi az alapját a politikai, rituális és törvényes ügyek intézésének. Fortes (1950) a következőképpen írta le az ágazat szegmentáris jellegét: „mindegyik szegmenst a többi szegmenshez való viszonyában a közös és eltérő női ősök referenciarendjében határoznak meg” (255. p.). A hivatali pozíció, illetve a tulajdon matrilineárisan öröklődik, és az asanti falvak egyes elkülönülő szekcióinak középpontját minden esetben egy nukleáris, matrilineáris ágazat népesíti be, akiket távolabbi vérrokonok és házasság útján szerzett rokonok vesznek körül.

Az anyai ágazat neve *abusua*, amely Rattray (1923) szerint „szinonim a *mogya*, vér szóval” (35. p.), mint például abban a közmondásban, hogy *abusua bako mogya bako* – „egy nemzetség, egy vér”. Időnként vitatják, hogy nem kellene-e az asanti rokonsági viszonyokat „kettős leszármazásként” meghatározni. Ez a nézet Rattraynak azon a beszámolóján alapul (1923, 45–46. skk. p.), amely az asantik által *ntorónak* (szó szerint, „spermának”) nevezett társadalmi osztályozási módra vonatkozik. Rattray ezt egyedül és kizárólag férfiakon keresztül öröklődő, exogám osztálynak tekintette. Fortes (1950, 266. p.) viszont azt hangsúlyozta, hogy ez a patrilineáris alkotóelem csekély jelentőséggel bír a rokonsági rendszer, illetve a politikai-jogi berendezkedés szempontjából. „Megnevezett kvázirituális osztályként” beszél a *ntoró*-ról, amely azonban nem alkot sem exogám, sem szervezett csoportokat semmilyen értelemben. Jelen vizsgálódás szempontjából azonban a *ntoro* osztálynak döntő jelentősége van. Az egyik oka annak ugyanis, hogy a társadalom *communitas* dimenzióját általában figyelmen kívül hagyják – számos rituális, etikai, esztétikai,

sőt politikai és jogi jelenség megértését alapvetően befolyásoló következményeivel egyetemben –, az a hajlam, hogy a „társadalmat” a „strukturált társadalmival” azonosítsák. Kövessük tehát a *ntoro* útmutatását az asanti kultúra sok homályos szegletébe.

Először is, a *ntoro* osztály alapja, az apa-fiú kapcsolat strukturálisan alsóbbrendű kötelék. Mégis a hozzá társított szimbólumokból óriási *communitas* értékkel rendelkező kép épül föl. Rattray (1923) azt mondja, hogy az asanti hiedelem szerint „a férfiak által átadott *ntoro* vagy sperma az, ami a vérrel [a matrilineáris ágazat szimbólumával] elkeveredvén a nőben felelős a fogamzás misztériumáért... a *ntoro* kifejezést... időnként a *sunsum* szinonimájaként használják, ez olyan spirituális elem a férfiban vagy nőben, ami annak az erőnek, személyes varázsnak, jellemnek, személyiségnek, hatalomnak, léleknek – hívjuk aminek akarjuk – az alapja; ezen múlik az egészség, gazdagság, világi hatalom, bármely vállalkozás sikere, voltaképpen minden olyasmi, ami miatt egyáltalán érdemes élni” (46. p.). Itt ismét csak a személyiség, az egyetemes értékek, illetve a „szellem” vagy a „lélek” közötti sajátos kapcsolatokra bukkanunk, amelyek, úgy tűnik, a *communitas* jellemző jegyei.

Rattraynak (1923) kilenc *ntoro* osztályt sikerült megszámolnia, noha azt mondja, hogy még több is lehet. Ezek természetesen keresztülmetszik a szegmentáris *abusua* matrilineáris ágazatok tagságát. Az egyik *ntoro* hagyományosan az „az első *ntoro*, amelyiket a férfi legelőször kap meg, a Bosommuru *ntoro*” (48. p.). A létrejöttével kapcsolatban elmondott mítosz Rattray szerint megvilágítja, hogy az asantik általában miként gondolkodnak a *ntoróról*:

„Egyszer nagyon régen egy férfi és egy nő ereszkedett alá az égből, és egy nő jött föl a földből.

Az Égi Istentől (Onyame) jött még egy python (*onini*) is, és letelepedett annál a folyónál, amit most Bosommurunak hívunk.

Kezdetben ezeknek a férfiaknak és nőknek nem lettek gyermekei, nem volt vágy bennük, és a fogamzás és a szülés ismeretlen volt előttük akkoriban.

Egy nap a python megkérdezte őket, hogy vannak-e utódaik, s mikor megmondták neki, hogy nincsenek, akkor azt mondta,

ő teherbe ejtené az asszonyokat. Egymással szembeállította a párokat, majd beleugrott a folyóba, és amint kiemelkedett, lefröcskölte a hasukat vízzel, s közben a *kus kus* szavakat hajtogatta (ezeket alkalmazzák a *ntoró*val és az Onyame-vel kapcsolatos szertartások többségében), majd azt parancsolta nekik, hogy menjenek haza és feküdjenek össze egymással.

Az asszonyok megfogantak és megszülték a világ első gyermekeit, akiknek Bosommuru lett a *ntorójuk*, s minden férfi ezt a *ntorót* adja át gyermekeinek.

Ha egy Bosommuru *ntoro* férfi vagy asszony halott pythont lát [soha nem ölnének meg egy ilyen kígyót], agyagot fröcskölnek rá és eltemetik." (48–49. p.)

Ez a mítosz a *ntorót* mint spermát és mint társadalmi elkülönülést szimbolikusan az Égi Istenhez kapcsolja (aki az eső és a víz istene is), továbbá a vízhez, a folyóhoz és a nők megtermékenyítéséhez. Más *ntoro* osztályok, mint a Bosomtwe, ami egy nagy tó az asanti föld közepén, és a Bosompri, az asanti földből fakadó folyó, úgyszintén vízterületekkel vannak összefüggésben. Az asantik fő istenei *férfi* istenek, Onyame, a Legfőbb Férfi Isten fiai. Továbbá mindannyian a vízhez kapcsolódnak, a termékenység uralkodó szimbólumához, illetve kiterjesztés útján mindazokhoz a jó dolgokhoz, amelyeket az asantik mind elismernek, függetlenül csoportkötődéseiktől. Rattray (1923) idézi az asantikot: „Onyame azért küldte le fiait a földre, hogy jótéteményekben részesüljenek az emberektől, illetve ilyenekben részesítsék őket. Ezeknek a fiaknak mind olyan nevük volt, amik most folyók vagy tavak... és minden egyéb jelentős folyó vagy a víz. Ezeknek a mellékfolyói aztán ismét csak az ő gyermekeik.” (145–146. skk. p.) Hozzáteszi még: „Az eddig elmondottak elegendőek annak illusztrálására, hogy az asantik a vizeket... mind olyannak tekintik, amelyek az isteni Teremtő hatalmát vagy szellemét hordozzák magukban, s mint ilyenek hatalmas életadó erővel rendelkeznek. »Ahogy a nő gyermeket szül, úgy tud a víz jót tenni«, mondta nekem egyszer egy pap.” (146. p.)

Más testi nedvek is szimbolikus kapcsolatban állnak a „férfi *ntoro* részével”, mondja Rattray (1923, 54. p.), például a nyál; az asanti király szájából is víz fröcsköl elő a Bosommuru folyóval kapcsolatos rítus alkalmával a következő szavak kíséretében: „Él-

jek én, és virágozzék ez a nemzet.” A Bosommuru mítosz fehér szimbolizmusa sok más rituális kontextusban előfordul, amelyekben a víz isteneit imádják, mialatt a Legfőbb Isten és más szentségek papjai általában fehér papi öltözetet viselnek. Különböző munkáimban (Turner 1961; 1962; 1967) tárgyaltam már a fehér szimbolizmust és összefüggéseit a spermával, nyállal, egészséggel, erővel és a jó ómennel sok afrikai és más társadalomban. Az asantik fehér szimbolizmusa nem különbözik szemantikájában a ndembuk fehér szimbolizmusától.

Összefoglalva az asantikkal kapcsolatos eddigi megállapításokat: úgy tűnik, kapcsolat van az apa-gyermek kötődés, a *ntoro* (mint sperma, szellem és társadalmi osztály nagy területen szét-szóródott tagsággal); a férfiasság (amelyet az apakép, Onyame, fiai és a mitikus python – egy férfi szimbólum – képvisel) a nyál; a víz; a vízfrocsköléssel való megszentelés; a tavak; a folyók; a tengerek; a fehér szimbolizmus; és a papság között. Továbbá, a főnökök és elsősorban a király az *adae* és más szertartásokban nyilvánvaló kapcsolatban állnak az Ég Istenével és a folyókkal, elsőként a Tanóval, amint azt az *adae* rítusok során megszólaltatott dobok üzenetei jelzik (Rattray 1923, 101. p.).

A nőiség és az *abusua*, mint már láttuk, a vérhez és a véren keresztül a vörös szimbólumok gazdag variációjához kapcsolódik. A vér és a vörösség csaknem mindenütt bír jóindulatú és rosszindulatú jelentésekkel. Az asantiknál a vöröset a háborúval társítják (Rattray 1927, 134. p.), a boszorkánysággal (29, 30, 32, 34. skk.), az áldozatok bosszúálló szellemeivel (22. p.) és a temetéssel (150. p.). Egyes esetekben közvetlen ellentét van a fehér (férfi) és a vörös (női) szimbolizmus között. Rattray (1923) szerint például a folyóisten Tano vagy Ta Kora „feltűnően közömbös, vagy inkább ellenséges a nőekkel szemben. A nők háládatlan teremtések (*bonniaye*), mondja az isten. A nők nem érinthetik meg szentélyét, és nincs saját női *akomfója* (papja). Tabui közé tartoznak a menstruáló nők” (183. p.). Ezután emlékeztet rá, hogy a Tano folyó fontos szerepet játszik a nép legfőbb főnökének, Asantehenének az *adae* rítusában. A boszorkányság és a temetési rituálé vörös szimbolizmusa az *abusa* tagsághoz kapcsolódik, mivel a matrilineáris rokonok vádolják egymást boszorkánysággal, és a legtöbb halált boszorkányságnak tulajdonítják. De még egy gonosz jelentés rejlik itt a vérségi kapcsolatban. A vörös szimbolizmus az *Asase Ya* nevű

földkultuszhoz is kapcsolódik, akit „női istenségnek” tartanak (Ratray 1927). Ratray szerint „ő nem tette tabuvá a menstruációt (*kyiri bara*); szerette az emberi vért” (342. p.).

Még számos egyéb helyet is idézhetnék Ratray (1927) nagyszerűen részletezett adataiból a vörös szimbolizmussal kapcsolatban, annak illusztrálására, hogy az asantik miként kapcsolják össze a női mivoltot a halállal, a gyilkossággal, a boszorkánysággal, a rosszindulattal, a menstruális szennyezéssel, valamint a férfiak és vadállatok föláldozásával. Az asantiknál ismert például a „vörös” *suman* vagy „fétis”, ami „bűnbak módjára viselkedik, vagyis valami olyasmiként, ami magára veszi a világ gonoszságát és bűneit” (13. p.). Ezt vörös *esono* (valószínűleg a *Pterocarpus* fajtához tartozó *adwino* fa porrá őrölt kérgéből készített) festékbe áztatják, amely „az emberi vér helyettesítője”, és a földkultuszban használják. Az *esono* menstruációs vért is jelent. Ezt az úgynevezett *kunkuma* fétist úgyszintén „bárány és baromfi vérével festik meg és itatják át, amelyeket rajta áldoznak fel” és ez egy olyan „rejtett szövetdarab (*baha*), amelyet a menstruáló nők használnak” (13. p.). Láthatjuk tehát, miként hozzák kapcsolatba az áldozati vért a menstruációval, illetve a természeti és társadalmi rend megsértésével – „a gonoszsággal és a bűnökkel”. Elegendő lesz még egy utolsó példát, talán valamennyi közül a legérdekesebbet megemlíteni. Évente egyszer rituálisan megsértik az eredeti *ntoro* szentélyt, a korábban már említett Bosommuru *ntorót*. Ez a *ntoro* gyakran magáé Asantehenéé. A rítus napján „a királyt bekenik a vörös *esono* festékkel” (136. p.). Ezen a módon megsértik a *ntoro* és a Bosommuru folyó fehérségét. Amikor később megtisztítják a szentélyt, több szent folyóból származó vizet kevernek össze fehér agyaggal és ezzel locsolják be a szentélyt.

Sok patrilineáris társadalomban, kivált azokban, ahol vérségi ellenségeskedés áll fenn, a férfiakon keresztüli leszármazást kapcsolják össze az ambivalens vér szimbolizmussal. De az asantiknál, ahol az anyai ágú leszármazás az uralkodó elv, a férfitől férfihoz vezető leszármazási kapcsolatot szinte teljes mértékben jóindulatúnak tartják, mint ami az Ég Istenével és a nagy folyók isteneivel van kapcsolatban. Ezek az istenek a termékenység, az egészség, az erő és az élet minden közös értékének urai. Ismét csak előttünk áll a strukturálisan alsóbbrendű mint az erkölcsileg és rituálisan magasabb rendű, illetve a világi gyengeség mint szent hatalom.

Liminalitás, alacsony státus és communitas

Eljött az ideje, hogy figyelmesen megvizsgáljunk egy hipotézist, amely magyarázni kíván oly látszólag különféle jelenségeket, mint a rítus liminális fázisában lévő beavatandók, elnyomott őslakosok, kis népek, udvari bolondok, szent gyógyítók, irgalmas szamaritánus, a millenáris mozgalmak, a „dharma csavargói”, anyai oldalú kapcsolatok a patrilineáris rendszerekben, apai oldalú kapcsolatok a matrilineáris rendszerekben és a szerzetesrendek. Társadalmi jelenségek igencsak vegyes halmaza ez! Ám mindegyikük rendelkezik az alábbi közös jellegzetességgel: olyan személyekről vagy elvekről van szó, akik és amelyek 1. a társadalmi struktúra köztes részeiben foglalnak helyet, 2. a margóján vannak, vagy 3. a legalsó helyeket foglalják el benne. Ez visszavezet bennünket a társadalmi struktúra meghatározásának problémájához. A meghatározások egyik tekintélyes forrásában – *A Dictionary of the Social Sciences* (Társadalomtudományi szótár – Gould és Kolb 1964) – A. W. Eister áttekinti e fogalom legfontosabb meghatározásait. Spencer és sok modern szociológus szerint a társadalmi struktúra „specializált és egymástól kölcsönösen függő intézményeknek [Eister kiemelése], valamint a belőlük következő pozíciók és/vagy szereplők intézményi szervezeteinek többé-kevésbé megkülönböztethető elrendezése (amelyből többféle típus is lehetséges), amely az események természetes menete során jött létre, miután adott szükségletekkel és képességekkel rendelkező embercsoportok kapcsolatba léptek egymással (a kölcsönös kapcsolatfelvétel különböző típusaiban vagy módjaiban), hogy meg tudjanak birkózni környezetükkel” (668–669. p.). Raymond Firth (1951) analitikusabb megfogalmazása a következőképpen hangzik: „Az antropológusok által rendszerint tanulmányozott társadalomtípusokban a társadalmi struktúrába beletartozhatnak olyan kritikus és alapvető viszonyok is, amelyek az osztályrendszerhez hasonlóan a földhöz való viszonyból nőnek ki. A társadalmi struktúra más aspektusai másfajta állandó csoportok, például nemzetiségek, kasztok, nemzedékek vagy titkos társaságok tagságán keresztül jelennek meg. További alapvető viszonyok pedig a rokonsági rendszerben elfoglalt pozíción alapulnak.” (32. p.)

A legtöbb meghatározás pozíciók vagy státusok elrendezésének fogalmát foglalja magában. Általában intézményesülésről és cso-

portok, illetve viszonyok állandóságáról beszélnek. A társadalomtudósok a klasszikus mechanikából, az állatok és növények morfológiájából és fiziológiájából, illetve legújabban – Lévi-Straussnak köszönhetően – a strukturalista nyelvészetből merítenek fogalmakat, modelleket és homológ formákat a maguk számára. Mindegyikben közös a részek vagy pozíciók szuperorganikus elrendezésének fogalma, amely többé-kevésbé fokozatos módosulásokkal hosszú időn keresztül fennmarad. A „konfliktus” fogalmát összekapcsolják a „társadalmi struktúra” fogalmával, mivel a részek elkülönülése a részek közötti ellentétévé válik, és a ritka státus az érte versenyző személyek és csoportok harcának tárgya lesz.

A társadalomnak engem foglalkoztató másik aspektusát azonban kevésbé könnyű meghatározni. G. A. Hillery (1955) a „közösség” terminus kilencvennégy meghatározását nézte át és a következő eredményre jutott: „azon túlmenően, hogy az emberek közösségben élnek, nincs teljes egyetértés a közösség természetét illetően” (119. p.). Úgy látszik tehát, hogy ezen a területen még érdemes új meghatározásokkal kísérletezni! Megpróbáltam elkerülni azt a véleményt, hogy a *communitas* egy adott, jellegében sokszor korlátozott területhez kötődik, ami sok meghatározásban előfordul. Számomra a *communitas* ott bukkan föl, ahol a társadalmi struktúra nem. Talán Martin Bubernek sikerült a legjobban szavakba öntenie ezt a bonyolult fogalmat – jóllehet úgy érzem, hogy őt inkább tehetséges bennszülött informátornak, nem pedig társadalomtudósnak kell tekintenünk! Buber (1961) a „közösség” terminust használja a „*communitas*”-ra: „A közösség az, amikor többé nem egymás mellett (és hozzátehetjük, egymás fölött és alatt), hanem egymással vagyunk az emberek sokaságában. És ez a sokaság, noha egyetlen cél felé mozog, mindenhol a többiek felé történő odafordulást, a többiekkel való dinamikus szembenézést tapasztalja, egy áramlást *Tőlem Feléd*. A közösség az, ahol a közösség történik.” (51. p.)

Buber a *communitas* spontán, közvetlen, konkrét természetét tapintja ki, szemben a társadalmi struktúra normák által szabályozott, intézményesült, absztrakt jellegével. A *communitas* azonban csak a társadalmi struktúrával való szembenállása vagy azzal való keveredése révén válik nyilvánvalóvá vagy megközelíthetővé. Éppúgy, ahogy a *Gestalt* pszichológiában, az alak és az alap egyformán meghatározó, vagy ahogy bizonyos ritka elemek a

természetben soha nem fordulnak elő a maguk tisztaságában, hanem csak vegyi összetételek alkotóelemeként, ugyanígy a *communitas* is csak a struktúrához való viszonyában ragadható meg. De pusztán azért, mert a *communitas* alkotóelem illékony, nehéz tetten érni, ettől még egyáltalán nem lesz kevésbé fontos. Jól illik rá az, amit Lao-ce a kocsikerékről mondott. A kerék küllői és a kerékagy (vagyis a tengelyt és a küllőt tartó központi rész), amelyhez a küllők csatlakoznak, haszontalanok lennének, mondja, ha nem lenne középen a luk, a rés, az üresség. A *communitas* a maga strukturálatlan jellegével, amely az emberek kölcsönös összekapcsolódásának „elevenségét” képviseli, Buber kifejezésével *das Zwischenmenschliche*, jól jellemezhető „a központi ürességgel”, ám ez ugyanakkor elengedhetetlen a kocsikerék szerkezetének működéséhez.

Nem véletlen (és nem a tudományos pontosság hiánya), hogy másokhoz hasonlóan, akik a *communitas* fogalmát figyelembe vették, én is kénytelen vagyok metaforákhoz és analógiákhoz folyamodni. A *communitas*nak ugyanis egzisztenciális minősége van; az egész ember viszonyát tükrözi a többi egész emberhez. A struktúrának viszont kognitív minősége van; ahogyan Lévi-Strauss fölfogta, a struktúra lényegében osztályozási rendszer, az embernek a kultúrára, a természetre és a közélet elrendezésére vonatkozó gondolkodási modellje. A *communitas* a lehetőségesség aspektusával is rendelkezik; gyakran van alárendelő módban. A maguk egészében tekintett lények közötti viszonyok szimbólumokat és metaforákat, hasonlatokat termelnek; műalkotást és vallást hoznak létre, nem jogi és politikai struktúrákat. Bergson a próféták és a nagy művészek szavaiban és írásaiban egyfajta „nyitott moralitás” megteremtését látta, amely viszont az általa *élan vitalnak*, azaz evolúciós „életlendület”-nek nevezett energia kifejeződése. A próféták és művészek általában liminális és marginális emberek, akik a „határmezsgyén” járnak, akik szenvedélyes őszinteséggel próbálnak megszabadulni a státusbirtoklással és szerepjátszással összefüggő kliséktől, és igyekeznek életfontosságú kapcsolatokba lépni más emberekkel a gyakorlatban vagy a képzeletben. Alkotásaikban felvillantják számunkra az emberiségnek azt a még nem használt evolúciós potenciálját, amely még nem vált külsővé és nem rögzült struktúrában.

A *communitas* betör a struktúra közbülső részeibe a limi-

nalításban; a struktúra szélein lép föl a marginalitásban; és előtör a struktúra alól az alsóbbrendűségben. Csaknem mindenütt megszenteltnek vagy „szentnek” tartják, bizonyára azért, mert túllép a strukturált és intézményesült viszonyokat irányító normákon vagy feloldja azokat, és közben a példátlan erő tapasztalata kíséri. Az „egyenlősítés” vagy a „lemeztelenítés”, folyamata, amelyre Goffman hívta föl a figyelmünket, gyakran érzelmekkel önti el a rítus alanyait. Tagadhatatlan, hogy ez a folyamat ösztönenergiákat szabadít fel, de most már inkább úgy vélem, a *communitas* nem egyedül a kulturális kényszerek közül kiszabadult, biológiailag örökölt ösztönök terméke. Inkább olyan sajátos emberi képességek terméke, mint a racionalitás, az akarat és az emlékezet, és amelyek a társadalmi élet tapasztalata nyomán fejlődnek ki – mint a tallenszik esetében, akiknél csak a felnőtt, középkorú férfiak mennek át azon a tapasztalaton, ami arra ösztönzi őket, hogy *bakologo* szentélyeket készítsenek.

Az az elképzelés, hogy általános kapcsolat van az emberek között, illetve az általános „emberi mivolt” ehhez kapcsolódó érzése nem valamilyen csordaösztön járuléka, hanem annak a terméke, amikor „az emberek a maguk egészében teljesen oda-fordulnak egymáshoz”. A liminalitás, a marginalitás és a strukturális alsóbbrendűség körülményei között gyakorta jönnek létre mítoszok, szimbólumok, rituálék, filozófiai rendszerek és műalkotások. Ezek a kulturális formák olyan mintákat vagy modelleket nyújtanak az embereknek, amelyek egy adott szinten periodikusan újraosztályozzák a valóságot és az ember viszonyát a társadalomhoz, a természethez és a kultúrához. Ám többek is pusztán klasszifikációnál, mert cselekvésre és gondolkodásra ösztönzik az embert. Minden ilyen alkotás többszólamú, többjelentésű, és mindegyik képes arra, hogy egyszerre több pszichológiai-biológiai szinten is mozgásba hozza az embert.

Dialektikáról van itt szó, hiszen a *communitas* közvetlensége utat ad a struktúra közvetítéseinek, ugyanakkor pedig a *rites de passage*-okban az emberek csak azért szabadulnak ki a struktúrából a *communitas*ba, hogy azután – a *communitas* megtapasztalásából új életerőt merítve – ismét visszatérjenek a struktúrába. Annyi bizonyos, hogy egyetlen társadalom sem képes megfelelően működni e dialektika nélkül. A struktúra túlzásai könnyen a *communitas* „törvényen kívüli” vagy „törvényellenes” patologi-

kus megnyilvánulásaihoz vezethetnek, míg a *communitas* bizonyos egyenlőségre törekvő vallásos vagy politikai mozgalmakban megnyilvánuló túlzásait gyorsan követheti a despotizmus, a túlbürokratizálódás vagy a struktúra másfajta megmerevedése. Hiszen mint a beavatandóknak a körülmételés helyén Afrikában, vagy a bencés szerzeteseknek, vagy a millenáris mozgalmak tagjainak, az ilyesfajta közösségekben élőknek előbb-utóbb valamilyen abszolút autoritásra lesz szükségük, legyen az vallásos parancsolat, isteni sugallattól irányított vezető vagy diktátor. A *communitas* nem képes egyedül fönntmaradni, ha megfelelően gondoskodni akarunk az emberek anyagi és szervezeti szükségleteiről. A *communitas* maximalizálása kiprovokálja a struktúra maximalizálását, ami viszont a maga részéről forradalmi küzdelmeket indít a *communitas* ismételt megteremtésére. Bármely nagy társadalom politikatörténete bizonyítékul szolgálhat erre a lüktetésre. A következő fejezet ennek két fontosabb példájával foglalkozik.

Korábban már említettem a struktúra és a tulajdon közötti szoros kapcsolatot, akár egyénileg, akár csoportosan birtokolt, örökölt és kezelt tulajdonról legyen is szó. Ezért aztán a legtöbb millenáris mozgalom el akarja törölni a tulajdont, és minden dolgot közösen akar birtokolni. Ez azonban rendszerint csak rövid ideig lehetséges – a millennium vagy az ősi bárkák eljövételének kitűzött dátumáig. Amikor aztán a prófécia hamisnak bizonyul, visszatér a tulajdon és a struktúra, és a mozgalom intézményesül, vagy pedig szétesik és tagjai beolvadnak az őket körülvevő strukturális rendbe. Úgy vélem, maga Lewis Henry Morgan (1877) is vágyott a világméretű *communitas* eljövételére. Az *Ősi társadalom* emelkedett utolsó bekezdéseiben például a következőket tartja szükségesnek elmondani: „Ha a jövőnek is a haladás lesz a törvénye, amint a múlté volt, a pusztta vagyonszerzés nem lehet az emberiség végcélja. (...) Egy olyan pályafutás végén, amelynek a vagyonszerzés a végcélja, a társadalom felbomlása fenyeget, mert egy ilyen pályafutás a saját elpusztításának elemeit hordja magában. A kormányzat demokráciája, a társadalmi testvériség, a jogok és kiváltságok egyenlősége és az egyetemes népoktatás a társadalom következő magasabb szintjének árnyékát vetik előre, amely felé a tapasztalás, az értelem és a tudás állandóan törekednek.” (Morgan 1961, 426. p.)

Mi ez a „magasabb szint”? Itt Morgan láthatóan beleesik az

olyan gondolkodókra jellemző hibába, mint amilyen Rousseau és Marx: összekeveri a communitást – ami az összes múltbéli és jelenbéli társadalom egy dimenziója – az archaikus vagy primitív társadalommal. Így folytatja: „Ez ősi nemzetségek szabadságának, egyenlőségének és testvériségének megújulása lesz.” Ámde – amint azt ma már a legtöbb antropológus megerősítené – a státus és a presztízs szokásszerű normái és különbségei az írás előtti társadalmakban kevés helyet hagynak az egyéni szabadságnak és választásnak – az individualistát gyakran boszorkánynak tekintik; ugyanígy kevés tér marad a valódi egyenlőségre a férfiak és nők, idősebbek és fiatalok, főnökök és közemberek között; míg a testvériség gyakran alárendelődik az idősebb és fiatalabb testvérek közötti éles státuskülönbségnek. Az olyan társadalmakban, mint a tallenszi, a nuer vagy a tiv, az egymással rivalizáló szegmensek csoporttagsága még a törzsi testvériséget sem engedi meg: az ilyen csoporttagság a struktúrához köti az egyént és azokhoz a konfliktusokhoz, amelyek elválaszthatatlanok a strukturális differenciálódástól. Ám még a legegyszerűbb társadalmakban is létezik a különbség a struktúra és a communitas között, ez szimbolikus kifejeződést nyer a liminalitás, marginalitás és alsóbbrendűség kulturális jellegzetességeiben. Különböző társadalmakban és az egyes társadalmak különböző időszakában e „halhatatlan ellenfelek” (hogy Freudnak egy más értelemben használt kifejezésével éljek) egyike vagy másika kerül túlsúlyba, de együtt alkotják az általános „emberi állapotot”, már ami az embernek embertársához való viszonyát illeti.