

Erik G. Schwimmer

Świętowanie i turystyka: porównanie

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 4 (52), 88-106

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Erik G. Schwimmer

Świętowanie i turystyka: porównanie *

Czy wyrazy oznaczające w różnych językach święto — *feast*, *fête*, *festa* — odwołują się do tego samego pojęcia? W jakim zakresie można znaleźć ich odpowiedniki w społeczeństwach będących przedmiotem badań antropologów, np. w moim przypadku *pondo* Orokaiwów — wyraz, który odnosi się do bardzo różnych uroczystości — czy *hakari* „klasycznych” Maorysów nowozelandzkich albo *hui* współczesnych Maorysów? Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że są to tylko przybliżone odpowiedniki. Gdy bowiem ułożymy kompletną listę cech znaczeniowych wyrazu „święto”, to okaże się, że równoważniki w językach tych plemion będą miały tylko niektóre z nich, natomiast wystąpią tam inne cechy, których nie ma w angielskim pojęciu *feast*. Aby nie zagubić się w zamęcie definiowania, lepiej będzie zdefiniować sam problem ¹.

Pojęcie święta

* Tłumaczenie według E. G. Schwimmer: *Feasting and Tourism: A Comparison*. „Semiotica” Vol. 27 1979 nr 1—3, s. 221—235.

¹ Artykuł był po raz pierwszy przedstawiony na kolokwium poświęconym formom i praktykom świętowania w Montecatini Terme w październiku 1978 r. Dziękuję Jeanowi Paulowi Latouche za pomocne wskazówki poczynione w czasie badań związanych z tym referatem.

Jak często się zdarza, antropolodzy zgromadzili wielką liczbę danych pozbawionych jednak szerszej podbudowy teoretycznej. Mauss zajmował się świętami jako elementem religijnego pojmowania czasu — święta dla niego to „krytyczne daty”. Leach² proponuje trzy cechy święta: etykietę, maskaradę i odwrócenie ról. Victor Turner³ uważa je za przejaw ducha wspólnoty, graniczności (*liminality*) i antystruktury. Wszystkie takie teorie zajmują się przede wszystkim tym, co wspólnego mają wszystkie święta, natomiast strukturalistyczna tradycja w antropologii zaleca raczej wyodrębnianie różnych rodzajów świąt i wyprowadzanie struktur symbolicznych na podstawie różnic. Studium M. Detienne’a *Les jardins d’Adonis* (Paris 1972) stanowi niewątpliwie wzór takiego opracowania⁴.

Antropolodzy rzadko analizowali święta jako takie; niektóre z najznakomitszych dzieł na temat świąt, jak *Naven* G. Batesona (Stanford 1958) czy *Metamorphosis of the Cassowaries* A. Gella (London 1975), ujmują je nawet nie jako odrębną kategorię, ale jako szczególny przykład działalności symbolicznej. Moim zdaniem *The Work of the Gods in Tikopia* R. Firtha (London 1967) jest właściwie kompletnym opisem świętowania, a równie obszernie dzieło F. E. Williamsa *Drama of Oroko* (New York 1940) opisuje całą serię świąt. Autorzy ci wolą jednak, jak większość antropologów, mówić o „cyklu rytualnym”, uzasadniając bardzo szczegółowy opis jego doniosłością dla „zrozumienia” omawianych kultur.

„Zrozumienie” w znaczeniu przydatnym dla antropologii obejmuje cztery dziedziny: potencjalną (w znaczeniu podatności na ograniczenia ekologiczne), składniową, semantyczną i pragmatyczną. Zasta-

Co wynika
z danych

Świętowanie

i „cykl
rytualny”

² E. R. Leach: *Rethinking Anthropology*. London 1961.

³ V. Turner: *The Ritual Process*. Chicago 1969; idem: *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca N.Y. 1974.

⁴ Detienne nie jest właściwie antropologiem, choć nikt nie odmówiłby mu tego tytułu, gdyby tego zażądał.

nównmy się krótko, jakie rodzaje problemów powstają w antropologii przy badaniu tych czterech aspektów działań symbolicznych.

Znaczenie potencjalne

Periodyczność

Termin ten Nauta⁵ definiuje jako „ogół statystycznych barier wykrywanych w zjawisku względnej częstotliwości pewnych sygnałów w danym zbiorze sygnałów”. W antropologii świętowania odnosi się to do dziwnego faktu, że działania symboliczne nie występują jako proces ciągły, ale niemal powszechnie w wielkich jednoczesnych wybuchach oddzielonych okresami bardziej ograniczonej działalności symbolotwórczej. Przyjąwszy, że — jak powiedział Wittgenstein — człowiek jest zwierzęciem ceremonialnym, musimy zrozumieć, dlaczego ta ceremonialna działalność ma charakter periodyczny ze skłonnością do skupienia wszelkich głównych zasobów symboli w wielkich przedstawieniach realizowanych w znacznych odstępach czasu. Niektóre badania, takie jak R. Rappaporta *Pigs for the Ancestors* (New York 1967), dowodzą, że ta periodyczność ma uzasadnienie biologiczne w tym znaczeniu, że materialne (a także, niewątpliwie, symboliczne) zasoby niezbędne dla świętowania bywają dostępne tylko okresowo. Zasoby mogą zatem narastać w sposób ciągły, ale ich zużywanie ma charakter stochastyczny i na ogół skupia się wokół „dat krytycznych”.

Uzasadnienie biologiczne

Nietrudno dostrzec biologiczne uzasadnienie na przykład obchodów dożynkowych, dokonujących się wśród stępionych bron, ponieważ są możliwe na ogół tylko w okresie żniw i to w urodzajnych latach. „Świńskie święta” można obchodzić o wiele rzadziej, ponieważ wyhodowanie liczniejszej trzody zajmuje więcej czasu i określony obszar ziemi może

⁵ D. Nauta: *The Meaning of Information*. The Hague 1972. W całym artykule swobodnie korzystałem z koncepcji Nauty.

wyżywić ograniczoną liczbę świń. Zatem takie dłuższe odstępy czasu są również zdeterminowane biologicznie. Chociaż Rappaport dowodził kiedyś, że ujawnione przez niego konieczności biologiczne narzucają również składniowe, semantyczne i pragmatyczne ograniczenia świętowania, jego najnowsze studia nieco zmodyfikowały te śmiało twierdzenia. W każdym razie nie ma wątpliwości, że okresowość świętowania ma głęboki wpływ na składniowe, semantyczne i pragmatyczne wymiany jego *semiosis*.

Znaczenie składniowe

Świętowanie dokonuje się okresowo w momentach krytycznych, kiedy nagromadzone zasoby materialne i symboliczne zostają zużyte w dużej ilości w „ceremonialny”, rytualny sposób. Mimo nadmiaru prezentacji i — często — naruszenia zwykłych ograniczeń święta podlegają zespołowi rygorów słownikowych ograniczających rodzaje produkowanych przedstawień symbolicznych i materialnych, a także sposób zachowania, rozłożenie w czasie, umiejscowienie itd. Rygory te wyglądają różnie zależnie od kultur i rodzajów świąt. Co więcej, świąteczne prezentacje są z sobą powiązane zgodnie z regułami składni. Leach sformułował „powszechną” składniową zasadę kolejności wydarzeń w każdym świętowaniu (uświęcenie, stan zawieszenia, desakralizacja „odrodzonego” uczestnika, zwykle życie świeckie) i związków łączących formy zachowania rytualnego między tymi wydarzeniami. Najnowsze badania (np. studium Gella o papuaskim plemieniu Umeda z Nowej Gwinej) dowiodły oczywiście, że takie zasady składniowe nie mają w żadnym razie charakteru powszechnego, ale przedstawiają się różnie zależnie od kontekstu kulturowego.

Podobieństwa jednak bardziej rzucają się w oczy niż odmienności. Choć to prawda, że Umedowie

Składniowy
wzorzec...

a kontekst
kulturowy

Gella nie realizują całego rzekomo powszechnego modelu zawierającego składniowe znaczenie „śmierci i ponownych narodzin”, ich ciąg rytualny wtlacza czas na powrót w koleiny, przechodząc od symboli wieku podeszłego (etap orgiastyczny) do symboli młodości (etap formalny). Zatem — jak spostrzeża Gell — nawet i w tej składni występuje odwrócenie: czas świecki biegnie naprzód, ale czas sakralny do tyłu. Jako kolejny wyjątek od rzekomo powszechnego modelu śmierci i ponownych narodzin możemy przytoczyć święta Maorysów z Nowej Zelandii, gdzie narodziny gościa są obchodzone w chwili jego przybycia, a pożegnanie na zakończenie obchodów przypomina mowę wygłaszaną po śmierci członka społeczności. Zatem element formalny występuje na początku i na końcu, zabawa w środku, a „maskarada” jest wykluczona ze świętowania ze względu na niezawodną trwałość tatuaży Maorysów (zastępujących w tej kulturze maski). Ale i tutaj dostrzegamy przestawienie bloków czasowych, bowiem powtórna sekwencja narodzin i śmierci jest wtrącona w ciąg zwykłego życia, a narodziny i śmierć stają się powtarzalnymi zdarzeniami w indywidualnym cyklu życiowym.

Przekształcenia wzorca

Nawet kultury stosujące się do modelu Leacha, przewidującego naturalną kolejność śmierci i ponownych narodzin, czynią to w zaskakujący sposób, nie przewidziany w tym modelu. Wśród Asmatów na początku umiera rzeczywista ofiara polowania na głowy. Następnie młodzieniec poddawany inicjacji, trzymając głowę między kolanami, przedstawia mimicznie proces naturalnego starzenia się (w nienaturalnym tempie), potem śmierci i wreszcie ponownych narodzin. Przedstawia później w taki sam sposób naturalny rozwój noworodka, również w nienaturalnym tempie, aż do swojego obecnego wieku. Wśród Orokaiwów gospodarz święta udaje, że umiera, i goście zbierają się jakby na pogrzeb. Następnie zarzyna się przeznaczone na ofiarę świnię gospodarza, reprezentujące metaforycznie jego dzieci. Goście jednak nie uczestniczą w tych śmierciach, prze-

ciwnie — mięso z zabitych zwierząt ma zesłać na nich wielkie błogosławieństwo i pomóc im w nieograniczonym rozmnażaniu się. Gospodarz święta przeżywa zatem śmierć, ale nie rodzi się na nowo; goście przeżywają ponownie narodziny, ale nie umierają (zakłada się, że święto stanowi zadośćuczynienie za śmierć, którą poprzednio goście ponieśli z rąk gospodarzy). Dopiero kiedy w rewanżu odbywa się święto u gości, równowaga zostaje przywrócona i obie strony doświadczają zarówno rytualnej śmierci, jak i rytualnych narodzin.

Występuje tu pokusa takiej interpretacji tych danych, aby dowodziły, że wszystkie święta przekazują to samo przesłanie. Należy jednak odróżnić znaczenie składniowe od semantycznego. Najlepiej znany przykład pomieszania tych dwu typów znaczeń w antropologii dotyczy pojęć *mana* i *totem*. Przez długi czas panowało przekonanie, że występuje właściwie wielkie podobieństwo systemów pojęciowych wszystkich czy najlepiej znanych systemów kulturowych, skoro miały wspólne to, co uważano za bardzo wyspecjalizowane wierzenia. Dopiero badania Maussa i Lévi-Straussa dowiodły, że te dwa pojęcia są całkowicie pozbawione treści i zastępują tylko operatory logiczne, z których pierwszy służy do przedstawiania metafory jako metonimii, a drugi — analogicznie — do ukazywania metafory jako szeregu niezależnych metonimii. Tego rodzaju sofistyka jest czymś powszechnym, tzn. stosuje się ją jako środek retoryczny przy konstruowaniu niemal każdej ideologii. Sprowadzając *mana* i *totem* do funkcji operatorów logicznych, Lévi-Strauss nie dopuścił się formalizmu, co mu zarzucali m.in. Fortes, Firth, a nawet Crocker. On tylko w analizie strukturalnej dokonywał rozróżnienia między operatorami logicznymi a rzeczywistymi komunikatami, tzn. między znaczeniem składniowym a semantycznym ⁶.

Odróżniać
operatory
logiczne od
komunikatów

⁶ Nie wydaje mi się, aby omówienie Crockera (*My Brother the Parrot*. W: E. Sapir, J. C. Crocker: *The Social Use of Metaphor*. Philadelphia 1977, s. 188) oddawało sprawiedliwość teorii totemizmu Lévi-Straussa (*Le totemisme d'au-*

Semiotyka
machiny
czasu

Byłbym skłonny twierdzić, że machina czasu, pozornie stanowiąca część składni świętowania, jest tak samo pozbawiona rzeczywistej treści jak *mana* i *totem*. Występuje wyraźna dysproporcja między znakomitą i trafną analizą zawartą w antropologicznej literaturze na temat symbolicznych działań świętowania (np. znaczenia semantyczne omówione poniżej) a skrajną niejasnością przyjmowanej semiotyki maszyny czasu. Leach wyjaśnia, że wszystkie te przedstawienia symboliczne służą do zmniejszenia strachu przed perspektywą śmierci. Gell⁷ woli powiedzieć, że polegają na „odtworzeniu procesów biologicznych i społecznego odrodzenia”. Jeszcze gdzie indziej przeczytałem, że służą do przewycięzania entropii systemu. Niezależnie od sformułowań, uderzający jest brak jakiegokolwiek poważnej definicji socjologicznej; co więcej, chociaż te sformułowania dotyczą związku człowieka z naturą, nie odnoszą się do żadnych określonych warunków ekologicznych. Zawdzięczają swoją uniwersalność brakowi treści.

Powtórzenie

Należą one właściwie do metakomunikatów, podobnie jak wyraz „REPEAT” w depeszy, oznaczający tylko, że komunikat ma zostać powtórzony. Powtarzanie komunikatu jest często bardzo łatwe, czasem nawet dokonuje się automatycznie (np. na zespanej płycie gramofonowej). W innych przypadkach jest kłopotliwe (filmy i taśmy trzeba najpierw „przewinąć”), kosztowne (wymaga świeżych zasobów), czy nawet ma charakter metafizyczny (chęć

jourd'hui. Paris 1962). Z pewnością nie wziął on pod uwagę możliwości występowania totemów pod postacią zwierząt pokojowych, ale czy nie jest tak, że stosunek do papug jako totemów ma charakter metaforyczny, a do papug jako zwierząt pokojowych synekdochiczny? Niewątpliwie „antytetyczne zasady kosmologiczne” przejawiają się w komunikacie „jesteśmy czerwonymi papugami”, ale ich nośnikiem są kategorie zawarte w zaimku „my”. W każdym razie nie wszystkie totemy są zwierzętami domowymi i odwrotnie.
⁷ A. Gell: *Metamorphosis of the Cassowaries*. London 1975, s. 223.

życia od nowa). Śmierć i ponowne narodziny to jeden ze sposobów naocznego przedstawienia znaku „REPEAT”. System Umedów stanowi drugi sposób przypominający przewinięcie taśmy (zauważmy, że Gell opisuje, jak jego własny magnetofon stał się symbolem rytualnym). Dla Maorysów znak „REPEAT” przybiera formę świętej miniatury życia, włączonej w życie świeckie i trwające przez czas obchodów *hakari* czy *hui*.

Znaczenie semantyczne

Skoro sprowadziliśmy uniwersalne cechy świąt na właściwe miejsce, możemy zająć się semantyczną analizą działań symbolicznych, które stanowią treść świętowania. Zmuszeni jesteśmy zacząć od faktu różnorodności kulturowej i różnorodności świąt w ramach kultur. Mogę zatem mówić tylko o kulturach, które badałem jako antropolog, lub też o tych stronach mojej własnej kultury, o których konkretne dane są w moim zasięgu. Zamiast starać się powiększyć ogromny i interesujący zbiór semantycznych analiz świąt, wolałbym zwrócić uwagę na dwa ograniczenia takiej analizy: do jakiego stopnia działania symboliczne dają się przetłumaczyć na metajęzyk semiotyki i w jakiej mierze komunikaty, które badamy, stanowią właściwe działania symboliczne pozostające w opozycji do dyskursu o tych działaniach, inaczej mówiąc, w jakiej mierze są metasemiotyczne? Wprowadzam zatem klasyfikację na komunikaty przekładalne, nieprzekładalne i metakomunikację świąt. Jeżeli chodzi o komunikaty przekładalne, to wśród antropologów występuje zdumiewająca zgodność poglądów co do ich ogólnej treści. Komunikaty te oznaczają sprzeczności społeczne, które nie dają się rozwiązać w zwyczajnym życiu, ale które można złagodzić przez przedstawienia symboliczne. Klasyczny przykład takiej analizy stanowi *Naven* Batesona, gdzie sprzeczność jest przedstawiona sym-

Ograniczenia
analizy

Sprzeczności
społeczne...

bolicznie w teatralnym odwróceniu zwykłego stosunku między siostrzeńcem a wujkiem. Równie klasyczne dzieło Firtha *The Work of the Gods in Tikopia* zajmuje się przede wszystkim sprzecznościami powstającymi w „scenzalizowanym, zespolonym systemie władzy”⁸. *Metamorphosis of the Cassowaries* Gella wyraźnie dowodzi nie tylko, że głównym motywem jest opozycja między sąsiednimi pokoleniami, ale że postępowanie rytualne: 1) lokalizuje opozycję, 2) pośredniczy w niej i 3) wprowadza ją na powrót w „osłabionej” i „odwróconej” postaci. W mojej analizie świętowania u Orokaiwów dostrzegłem, że opozycja zachodzi między gospodarzem a gośćmi, a proces symboliczny polega na przekształceniu związku wielopoziomowej negatywnej wzajemności w związek zrównoważonej wzajemności.

i kosmiczne

Choć te przeciwieństwa są sformułowane w terminach socjologicznych właściwych określonej kulturze, w rzeczywistości mają się odnosić do stosunków kosmicznych, obejmujących rolnictwo, łowiectwo, nasłonecznienie, opady i wiatry, a także choroby, nieszczęścia i wszelkiego rodzaju przypadki. Występuje zgodność, można by nawet powiedzieć, nadmiar tego, co powiedziano na tych różnych poziomach konceptualizacji⁹. Ponadto te same przeciwieństwa dotyczą jednocześnie bardzo wielu idiomów. Wśród Orokaiwów na przykład są to idiomy z takich dziedzin, jak:

a) rolnictwo, w odniesieniu do świń domowych, taro, trzciny cukrowej, ignamu, bananów, orzecha palmowego areka i orzecha kokosowego, który odgrywa

⁸ R. Firth: *The Work of the Gods in Tikopia*. London 1967, s. 15.

⁹ Łączność między różnymi poziomami konceptualizacji zapewnia to, co Eco (*La structure absente*. Paris 1972, s. 55 i n.) nazywa procesem oznaczania. Wymienione tu poziomy kultury Orokaiwów są obszernie wyjaśnione w moich pracach *Exchange in the Social Structure of the Orokaiva* (London 1973) i *The Aesthetics of the Aika* (nie opublikowany artykuł).

szczególnością rolę w obrzędach pogrzebowych; wielka ilość darów otrzymywanych przez gości od gospodarza;

b) architektura, budowa domu obrzędowego, krąg taneczny umieszczony albo w buszu, albo między buszem a wioską, podesty wystawowe dla demonstrowania warzyw i zarzynania świń;

c) plastyka, w kilku różnych postaciach, jak sporządzanie przybrań z piór na głowę, zdobienie przepasek z kory, ogólne przystrajanie ciała, wykonywanie różnego rodzaju oznak osobistych;

d) muzyka w kilku rodzajach, jak śpiewy, bicie w bębny, gra na obrzędowych fletach, rogach i muszkiach;

e) utwory literackie, jak mity, pieśni, dialogi dramatyczne;

f) czynności i zdania obrzędowe wynikające bezpośrednio ze społecznego kontaktu gospodarza z gośćmi i obejmujące etykietę, sformalizowane wypowiedzi, proksemikę, kinetykę i różnorodne świadczania rytualne.

Jak wyżej wspomniano, święta polegają¹⁰ na jednoczesnej obecności tego szerokiego zakresu form i praktyk symbolicznych. Choć Orokaiwowie obchodzą różne rodzaje świąt (dożynki, wesela, inicjacje, arbitraż, pogrzeb), to jednak w każdym przypadku występują bardzo nieznaczne odmiany w ich paradygmatycznej i syntagmatycznej strukturze. Istnieją również odmiany lokalne, ale nie możemy ich tu omawiać. Redundancja właściwa różnym poziomom konceptualizacji występuje również w komunikatach przekazywanych przez różne media. Mimo tego nadmiar zrozumiałości komunikatów zależy przede wszystkim od ich wspólnego działania, gdy

Jednoczesna
obecność

¹⁰ W analizie semantycznego znaczenia świętowania stosuje się do teorii konstytutywnych reguł Bouissaca (*Semiotics and Spectacles*. W: *A Profusion of Signs*. Ed. by T. W. Sebock. Bloomington 1977). O zastosowaniu tej teorii do antropologii napisałem w 1978 r. w nie opublikowanym artykule *Reciprocity and Structure*.

Koordynacja

bowiem pewne idiomy nie są reprezentowane, święto może zakończyć się całkowitym niepowodzeniem. Jeżeli komunikaty związane z każdym z idiomów są uznane za trafne, wówczas ich współdziaływanie niewątpliwie przypomina arystotelesowską *katharsis*. Chociaż przedstawienie ma dosłownie charakter wspólny, skoro bierze w nim udział każdy uczestnik, ścisła i szczegółowa koordynacja nie jest możliwa. Pewne czynności, jak bicie w bębny, tańce czy wręczanie warzyw, są skoordynowane ściślej od innych, podobnie jak idiomy plastyczne czy dary z mięsa. Niektóre czynności są scentralizowane, inne wymagają niezależnych interakcji domowników każdego domu z własną grupą gości.

Złożoność
znaczeń

Analiza semantyczna obejmuje zatem nie tylko poszczególne idiomy, ale również relację między idiomami. Obejmuje nie tylko przedsięwzięcia zbiorowe, ale również rodzinne, rodowe i jednostkowe. Ponadto obejmuje efekty teatralne wywoływane przez równoczesne rozwinięcie różnych idiomów oraz efekty wywoływane przez reguły i praktyki rządzące następstwem owych przedsięwzięć. Znaczenia mogą się tworzyć przez jednoczesność, jak i przez następstwo. Złożoność tej pracy jest tak wielka, że żadnemu antropologowi nie udało się, jak dotychczas, należycie ująć wszystkich poziomów i idiomów. Jeżeli niektórym z antropologów udało się dokonać interesującej interpretacji tego systemu komunikatów, to głównie dlatego, że wyodrębnili określoną dziedzinę czy określony kod, który mogli zrozumieć.

Licznych przykładów takich cząstkowych, ale bardzo instruktywnych analiz dostarcza *The Work of the Gods in Tikopia*. Elmberg¹¹ podaje znakomitą analizę kulturową na podstawie tylko jednej dziedziny, interpretacji wzorów na strojach prezentowanych w czasie święta *popot* w plemieniu Medžprat w prowincji Barat Irianu. Studium Gella o Ume-

¹¹ J. E. Elmberg: *The Popot Feast Cycle*. „Ethnos” Vol. 30 1965; idem: *Balance and Circulation*. Stockholm 1968.

dach, mające za przedmiot doroczne obrzędy *ida* małego górskiego plemienia na wschodniej granicy Papui na Nowej Gwinei, analizuje obrzędową rolę każdego noszącego maskę uczestnika stosownie do czasu pojawienia się, rodzaju tatuażu, typu maski, przybrania maski, sposobu traktowania penisa, rodzaju łuku, strzał, piór, stylu tańca i względnej młodszości lub górowania wiekiem. Role te analizuje w sposób diachroniczny nie tylko w kontekście samych obrzędów, ale również w odniesieniu do zewnętrznych zjawisk społecznych i kulturowych. Sam Gell spostrzega, że duża część materiału symbolicznego, który zebrał (np. wzory na maskach), opiera się analizie semiotycznej. Są to fakty, jego zdaniem, „w istocie swojej nieprzekładalne”. Miejsca egzegeza takich zjawisk, jeżeli jest dostępna, może być równie tajemnicza jak sam symbol¹². Ponadto musi istnieć wiele cech, dla których nie można się spodziewać żadnego realnego wyjaśnienia, nawet gdyby coś było wyraźnie zakomunikowane. Dotyczy to zwłaszcza wzoru na przepaskach na biodra u Orokaiwów. W dużym stopniu dotyczy także przybrań z piór noszonych na głowach i tańców. Wydaje się jednak prawdopodobne, że techniki, z których Elmberg skorzystał tak owocnie w stosunku do strojów Medžpratów, nie będą równie dobrze pasowały do Orokaiwów. Również obszerny aparat egzegetyczny dotyczący „znaczenia” różnych rytmów wybijanych na bębnach i różnych elementów choreograficznych, choć ogromnie bogaty jako słownik symboli, pozwala analizować rytmy i kroki, ale nie daje wskazówki co do figur. W odniesieniu do choreografii Drid Williams dowodził ostatnio¹³, że znaczna większość rygorów dotyczących tańca ma charakter bardziej składniowy niż semantyczny. To samo może odnosić się do przybrań głów, bowiem wprawny dekorator, korzy-

Nieprzekładalność

Taneczna składnia

¹² Gell: *Metamorphosis...*, s. 214.

¹³ D. Williams: *Deep Structure of the Dance*. „Yearbook of Symbolic Anthropology” 1978 nr 1, s. 211—230.

stając z ograniczonego zasobu piór, niewątpliwie stosuje się do jakichś ogólnych semantycznych reguł układu kolorów, ale ponadto ma pewne pojęcie o tym, jak jedne pióra „pasują” do innych, co tworzy harmonijny układ, co najlepiej pasuje do charakteru i wyglądu przystrajanego. Koncepcja, że pewne pióra harmonizują z jakimiś innymi rekwizytami, może mieć częściowo charakter semantyczny, ale niecałkowicie. Taka nieprzydatność interpretacji semantycznej może również wystąpić tam, gdzie się jej najmniej spodziewamy, mianowicie w obrazowaniu pieśniowym. Pamiętam wypadek, kiedy bohater został przyrównany do jakiegoś drzewa. Gdy spytałem o znaczenie, otrzymałem obszerny poetycki opis rocznego cyklu rozwojowego drzewa, a także tego, co było wiadomo o bohaterze. Gdzie zatem podobieństwo? — zapytałem. Zamiast jednak wyliczyć całą listę cech uzasadniających podobieństwo, zapytano mnie, czy nie dostrzegam, że jest to wysoce poruszający obraz. Chodziło o to, że jako czytelnik poezji dostrzegałem to bezbłędnie, ale jako antropolog poszukiwałem obiektywnych odpowiedników. Stopniowo zacząłem rozumieć, że w wielu omawianych tu mediach Orokaiwowie korzystają z obrazów poetyckich, wzorów dekoracyjnych i innych zabiegów, kierowanych jedynie przez przepływ swobodnych skojarzeń w granicach pewnych rygorów semantycznych.

Czy to nie poruszający obraz?

Innym aspektem semiotyki świątecznych działań symbolicznych jest ich aspekt metakomunikacyjny. Antropologowie często niepotrzebnie zakładali, że omawianie świąt musi łączyć je z rzeczywistością zewnętrzną: społeczną, ekologiczną czy religijną. Bardziej prawdopodobne, że przeważa związek z ideami na temat samych obrzędów — święta są celem samym w sobie. Ich powodzenie nie zależy tylko od jakichś zewnętrznych okoliczności, ale od tego, że jako wytwory wymagają relatywnie ogromnych zasobów doświadczeń, mniej więcej tak samo jak najlepsze przedstawienie zawodowego aktora, wyznaczające jego karierę. Są to jej szczytowe mo-

Cel sam w sobie

menty, które, skoro przeminą, nie pozostawiają śladu poza ludzką pamięcią. Podam tylko jeden przykład doniosłej roli metakomunikacji w prymitywnym świętowaniu.

W książkowej relacji Erringtona z pogrzebowych świąt Karawarów (Wyspy Księcia Jorku, Papua na Nowej Gwinei)¹⁴ czytamy, że główna maska odgrywa rolę sędziego w rytualnym sądzie o wiele surowszym od sądów świeckich. Święto rozpoczyna się od magicznego przywołania ducha z zachodzącego słońca i umiejscowienia go w oku maski. Oznaką, że duch został we właściwy sposób przeniesiony, jest prawidłowy kolor oczu na masce. W maskach młodzieży jakoś malowania jest ponadto znakiem, że maska ma w sobie dobroczynnego ducha. Na wyspach Karawarów (jak również w wielu innych miejscach) tajemnica ujawniona przy inicjacji polega właśnie na tym, że maski nie są duchami, ale wytworami noszonymi przez ludzi. F. E. Williams w książce o tańcach masek u Orokolów przedstawia dom mężczyzn jako coś w rodzaju wielkiego magazynu rekwizytów teatralnych; są tam zawsze rogi, różnego rodzaju maski nieodzownie wiszą na ścianach, w ukryciu spoczywają sakralne rekwizyty reprezentujące starą przodkinię domu, gdy zaś ma się odbyć jakaś część cyklu *hevehe* czy *ma-hevehe*, dokonywane są gorączkowe prace budowlane. Aktorami obrzędów są młodzieńcy przechodzący inicjację, a kobiety, dzieci i goście stanowią widownię. Kiki, orokolski polityk, autor własnego życiorysu, szczegółowo opisuje, jak członkowie rodziny nowicjusza doglądają konstruowania maski, aby stwierdzić, czy przypomina maskę zrobioną za ostatnim razem. Jeżeli jest inaczej, dokonuje się poprawek. Metakomunikacja prymitywnych świąt przypomina, krótko mówiąc, techniczne rozmowy wśród ludzi teatru. Semantyka ich przedstawień ma być rozumiana, po pierwsze, w odniesieniu do pewnych zasad rytualnych, ale, po wtóre, w odniesieniu do

Dom jako
magazyn
rekwizytów

Fachowe
rozmowy

¹⁴ F. K. Errington: *Karavar*. Ithaca 1974.

Prawo do
improwizacji

procederów twórczych. Na przykład wśród Orokaiwów tylko balet musi ściśle stosować się do zasad choreografii. Przewodnicy (zawsze jest ich dwu) nieustannie improwizują śmiałe wariacje, przy czym współzawodniczą, odpowiadając tańcem na taniec partnera. Ruchy te tworzą rodzaj metajęzyka choreograficznego. Wyraża on „prawdziwy” taniec, którego zespół nie jest w stanie wykonać. Skoro taniec ma stanowić *mimesis* przodków¹⁵, rola przewodników polega na stworzeniu najbardziej przekonywającego naśladownictwa, natomiast od baletu oczekuje się, aby stosował się do prawideł i nie robił błędów. Wydaje mi się bardzo znaczące, że właśnie ci przewodnicy mają improwizować, podczas gdy inni są zaabsorbowani wypełnianiem reguł. Nie ma oczywiście przeszkód w semiotycznej i strukturalnej analizie takich improwizacji. Poetyka jest nauką, która wytworzyła metody takiej analizy. Należy żałować, że metody te nie zostały użyte w antropologii. Nie ma w tym jednak nic dziwnego, skoro analiza poetycka jest możliwa dopiero wtedy, kiedy badacz poznał podstawowe zasady wchodzące w grę form ekspresyjnych.

Znaczenie pragmatyczne

Znacznym uproszczeniem byłoby uważanie święta za przedstawienie symboliczne dawane przez *communitas*. Jak widzieliśmy w przytoczonych przykładach, zawsze występuje gospodarz święta i grupa gości albo wykonawcy wobec widowni. W prymitywnym świętowaniu publiczność ta nigdy nie jest całkowicie bierna, bo albo w przyszłości będzie musiała przygotować święto w rewanżu, albo występuje wymiana prezentów między obiema stronami, albo też oczekuje się od niej, że weźmie udział w obrzędach. Na przykład Orokaiwowie z wioski Sivepe zaproszeni na święto

¹⁵ Schwimmer: *The Aesthetics of the Aika*.

biorą z sobą wielką kukłę kangura. W pobliżu wioski gospodarzy przebierają się za duchy przodków. Następnie z buszu wyłania się wielki kangur w towarzystwie gości naśladowujących taniec kangura, „który dostrzegł człowieka”, z towarzyszeniem odpowiednich rytmów wybijanych na bębnie (*bororia*). Widok jest bardzo efektowny.

Interpretując takie przedstawienia musimy brać pod uwagę nie tylko znak i jego przedmiot, ale i „interpretujących”. Bardzo często tańce naśladowają swoimi rytmami i krokami łup myśliwych. Kangura mieszkańcy Sivepe uważają za swojego totemicznego przodka. Taniec ten jest zatem, by tak rzec, ich podpisem. Ale obecność takich podpisów zakłada istnienie komunikatu i odbiorcy. Święto wobec tego stanowi okazję, w której wykonawcy i ich gospodarze zbierają się i przekształcają stosunek myśliwego do łupu w to, co Victor Turner lubi nazywać *communitas*. Jednakże cały występ taneczny jest potrzebny po to, aby owo przekształcenie wyrazić choreograficznie; „przedstawienie symboliczne” polega właśnie na zobrazowaniu tego przekształcenia.

Nie wszystkie świętujące społeczności są w ten sposób zbudowane. Na przykład nowozelandzcy Maorysi uznają dwa rodzaje świąt, z których jeden jest poświęcony bogowi rolnictwa Rongo, a drugi bogowi wojny Tu. Święto żniwne Orokaiwów, połączone często z pojednaniem, można zaliczyć do świąt Rongo. Można nazwać ten rodzaj święta agonistycznym w tym znaczeniu, że polega na współzawodnictwie między uczestniczącymi wsiami, które postanowiły przekreślić i wymazać urazy, jakie mogły mieć nawzajem do siebie. W tego rodzaju *communitas* występuje niewątpliwie czasowa harmonia i „ożywienie”, co stanowi kontrast z powszednim życiem, które składa się zwykle ze starć.

Istnieje inny rodzaj *communitas*, rządzonego przez boga wojny i powstającego, gdy święto ma za przedmiot przygotowania do pokonania wroga, który z konieczności jest nieobecny. Wiele świąt we

Taneczne
podpisy

Współzawod-
nictwo

Świąteczne
„parady woj-
skowe”

współczesnym świecie zachodnim ma ten charakter, jak np. dni pamięci narodowej, w których bierze udział wojsko i w czasie których zostaje potwierdzona tożsamość narodowa; wiąże się to zarazem z odparciem lub pokonaniem zewnętrznego przeciwnika. Pochody pierwszomajowe mają niewątpliwie ten sam charakter, skoro *communitas* skupia jedną klasę społeczną, której solidarność musi być skierowana przeciwko innej klasie społecznej, skupiającej swoją *communitas* w miejscowej izbie handlowej. Takie święta można zaklasyfikować do kategorii „parady wojskowej”. We współczesnej Oceanii wyrażały one często milenijne marzenia o czasie, kiedy zaniknie panowanie Europejczyków. W tego rodzaju świętach konflikty między grupami uczestników nie zostają rozstrzygnięte (jak w świętach agonistycznych), lecz tylko odłożone na czas trwania sojuszu przeciwko wrogowi zewnętrznemu ¹⁶.

W konkluzji chciałbym krótko się wypowiedzieć na temat zaskakującego przekonania dzielonego przez wielu ludzi, że turystyka zagraża tradycji świętowania.

Gdy weźmiemy pod uwagę cechy świętowania przedstawione w tym artykule, okaże się, że jeżeli w ogóle występują dzisiaj, to właśnie w turystyce przejawiają się najpełniej. Po pierwsze, ma miejsce gromadzenie zasobów materialnych i symbolicznych w czasie świeckim i realizowana jest zasada zużywania ich w krótkim czasie sakralnym. Po drugie, występuje składnia świąteczna, przypominająca sygnał „REPEAT” w depeszy. Właśnie w czasie

¹⁶ V. Lanteneri w książce *Occidente e terzo mondo* (Bari 1972) podaje ciekawy przykład świąt (w San Giovanni na Sardynii) przekształconych z agonistycznych w wojownicze (sprzeciw wobec władzy papieskiej). Moje badania pogrzebowych obrzędów Maorysów (*The Cognitive Aspect of the Culture Change*, „Journal of the Polynesian Society” 1965 nr 74, s. 149—181) ukazują przejście od klasycznego typu agonistycznego do współczesnej mormońskiej „parady wojskowej”.

wakacji letnich i wycieczki urlopowej „ładujemy baterie” i przygotowujemy się do powtórzenia minionego roku pracy¹⁷. Od strony semantycznej możemy (i wielu to robi) poświęcić nasze wakacje na „coś twórczego”, jak kursy malarstwa, czy na jakąś przygodę intelektualną, czy też, jeżeli to się nie uda, na spełnienie funkcji odbiorców komunikatów — na bardzo licznych i różnych poziomach — od teatrów i muzeów do obiadów świątecznych. Turystyki nie należy uważać za zagrożenie świętowania, ale raczej za formę, której możliwości w zakresie działań symbolicznych są dalekie od pełnego wykorzystania.

Dokonana powyżej klasyfikacja nadaje się znakomicie do analizy praktyki turystycznej. Jej strona agonistyczna realizuje się w międzykulturowym spotkaniu turystów z gospodarzami, spotkaniu, które przy całej swej niedoskonałości jest doniosłą wymianą materialnych i symbolicznych świadczeń; zawieszenie wrogości w czasie tej wymiany stanowi określoną część obrzędów. Ten rodzaj turystyki osiąga swój cel, kiedy doprowadza obie strony od agonistycznego początku spotkania do fortunnego utworzenia *communitas*. „Parada wojskowa” w turystyce występuje wtedy, kiedy istotna wymiana następuje nie między turystami a gospodarzami, ale wewnątrz grupy turystów zgromadzonych, aby uczynić coś dla wspólnej sprawy, której ostateczny sukces zależy jednak od połączonych wysiłków dokonanych po wycieczce czy po święcie. Te połączone wysiłki mają oczywiście charakter bardziej polityczny czy ekonomiczny albo kulturalny, a nie wojskowy. Metaforycznie jednak można uznać takie zgromadzenia za narady wojenne. Zgromadze-

Turystyka
jako święto

¹⁷ Analiza urlopów w społeczeństwach zachodnich dokonana przez Maussa w *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos* (idem: *Sociologie et anthropologie*. Paris 1966) bliska jest raczej temu, co tu powiedziałem o turystyce z tym zastrzeżeniem, że obecnie organizowanie urlopów wygląda nieco inaczej niż u Maussa.

nia te można uznać za święta tylko wtedy, kiedy w ich przebiegu dokonują się jakieś znaczące przemieszczenia i zmiany stanowisk, oraz — po wtóre — kiedy odbywają się w okolicznościach wyraźnie oddzielonych od toku spraw codziennych. Właśnie zjazdy urządzone przez organizacje przemysłowe, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, obejmują liczne przemieszczenia i przesunięcia o takim odświętnym charakterze.

Mój pogląd na przyszłość świętowania sprowadza się zatem do uznania, że świętowanie jest we współczesnym życiu równie ważne jak zawsze i że turystyka nie tylko mu nie zagraża, ale stanowi jego ważną część. Zadaniem antropologów i semiotyków jest badanie turystyki jako formy świętowania i rozszerzenie jej możliwości dokonywania przedstawień symbolicznych. W wyniku tego turysci nie staną się oczywiście poważniejsi. Studium folklorystyki samo nie musi być świętem. Dobrym początkiem byłoby określenie udziału przedstawień symbolicznych dokonujących się rzeczywiście w turystyce. Okaze się, że niektóre rzekomo autentyczne doświadczenia folklorystyczne zostały już zubożone w swoich treściach symbolicznych, a najsilniejsze poczucie święta wywołują wydarzenia całkowicie niezaplanowane, jak inwazja hippisów na Amsterdam, szczególnie na Vondelpark, przed kilkoma laty. Powodzenie Londynu jako ośrodka turystycznego dla młodzieży jest również interesujące. Powyższy krótki przegląd świętowania w Oceanii miał być podstawą do badania takich ośrodków. Miał być również sposobem przedstawienia całkowicie nieuropejskiego poglądu na świętowanie, bardziej staroświeckiego, obejmującego więcej poziomów i o konkretniejszych odniesieniach symbolicznych.

Aktualność
święta

przełożył Ignacy Sieradzki