



ÄHMASTUNUD ŽANRID

RELIGIOONIANTROPOLOOGIA

TOOMAS GROSS

Sissejuhatus

Religiooniuurimist võib pidada üheks antropoloogia neljast suurest alamvaldkonnast suguluse, poliitika ja majanduse kõrval.¹ Siinne artikkel kujutab endast põgusat pilguheitu eelkõige viimasel paaril kümnendil religioonianthropoloogias valdavaks kujunenud teemadele, probleemipüstitustele ja teoreetilistele lähenemistele. Nagu antropoloogiat tervikuna, iseloomustab ka nüüdisaegset religioonianthropoloogiat varasemaga võrreldes tunduvalt suurem eklektilisus teoorias ning mitmekesisus uurimiskontekstide valikul.

Antropoloogiline huvi religioosse käitumise ja uskumuste vastu pärineb distsipliini algusaegadest, XIX sajandi keskpaigast. Religioonianthropoloogilise mõtteloo esimese sajandi võib väga tinglikult jagada peamiste uurimisküsimuste ja -teemade seisukohalt kaheks suhteliselt homogeenseks perioodiks. Varase, XIX sajandi antropoloogia lähenemine ühiskondade ja kultuuri uurimisele oli valdavalt evolutsionistlik. Toonaste antropoloogiliste uurimuste põhieesmärgiks oli ühiskondade ja nende institutsioonide päritolu ning arengu kindlakstegemine. Sellest tulenevalt pole kuigi üllatav, et esimesed antropoloogid, nende hulgas Herbert Spencer, Edward B. Tylor ja Max Müller, lähenesid ka religioonile läbi evolutsionismi prisma. Vastuseid tollastele uurimisküsimustele otsiti eelkõige hõimureligioone analüüsid, nn maailma-religioonidele pühendasid evolutsionistid minimaalset tähelepanu.²

XX sajandi esimest poolt võib religioonianthropoloogias pidada aga funktsionalismi ajajärguks. Religioonist huvituvates antropoloogilistes uurimustes sai läbivaks püüe määratleda, milline on religiooni funktsioon nii üksikindiviidi kui ka sotsiaalse grupi seisukohalt. Neist uurimisküsimustest tulenevalt võib religioonile funktsionalistliku lähenemise jagada laias laastus kaheks suunaks: nn sotsioloogiline funktsionalism käsitles religiooni, eriti religioos-

¹ Tegelikuses pole selline nelikjaotus muidugi kaugeltki enesestmõistetav. Näiteks poliitilise ja religioosse sfääri eristamine on lihtsustav mitmetes riigilistes ühiskonda deski, hõimuühiskondadest rääkimata. Samuti ei hõlma säherdune nägemus antropoloogiat kui „neljast väljast” (*four fields*) mitmeid kaasaegseid ja olemuslikult interdistsiplinaarseid uurimissuundi ja -teemasid, nagu näiteks meditsiinilist ja lingvistilist antropoloogiat.

² Osaliselt seletab seda tööka asjaolu, et religiooni käsitleti enamasti kui primitiivset, irratsionaalset ja teadusele vastanduvat maailmaseletamise viisi ning XIX sajandi intellektuaalses öhkonnas oli vähem vastuoluline nõnda argumenteerida „primitiivreligioonide” puhul.

seid rituaale, kogukonda ühendava ning sotsiaalset solidaarsust loova jõuna³; psühholoogiline funktsionalism seevastu keskendus religiooni rollile üksikindiviidi elus⁴.

Evolutsionismist ja funktsionalismist kantud religiooniantropoloogiliste debattide keskmes olid seega eelkõige „suured” küsimused: religiooni kui nähtuse defineerimine, religiooni(de) päritolu ja evolutsioon, religiooni (ja maailma) ning teaduse kui maailmaseletamise viiside omavaheline võrdlus, samuti religiooni üldine roll inimese, inimrühmade ning kogu inimkonna seisukohalt. Võib tõdeda, et alates 1950. aastatest on religiooni uurimine antropoloogias nihkunud järk-järgult suurema kontekstitundlikkuse ja detailsuse suunas, mis läbi varasemad „suured” teooriad ning küsimused on asendunud pigem etnograafilise või teoreetilise süvaanalüüsiga. Kuigi temaatiliste üldistuste tegemine on niivõrd laia valdkonda käsitlevate uurimuste puhul keeruline, võib Teise maailmasõja järgses religiooniantropoloogias siiski eristada teatud läbivaid suundi ning rõhuasetusi.

Struktuur, sümbolid ja debatt ratsionaalsuse üle

Teatud määral üleminekuperioodiks varasema („suurtele” teooriatele ja küsimustele keskendunud) ning tänapäevase religiooniantropoloogia vahel võib pidada ajavahemikku 1950–1980. Sellesse aega langevad mitmete XX sajandi teise poole olulisimate antropoloogide, nende hulgas Clifford Geertzi, Mary Douglase, Edmund Leachi, Victor Turneri ja Claude Lévi-Straussi religiooniantropoloogia valdkonda kuuluvad tööd. Teoreetilised suunad toonases antropoloogias, eelkõige strukturalism ning sümbolistlik lähenemine, mõjutasid arusaadavalt ka religiooniantropoloogilisi uurimusi. Üldistatult võiks väita, et neil kolmel kümnendil oli religiooniantropoloogias valdavaks suunaks religioosete uskumuste ja toimingute sisemise loogika uurimine. Kuigi teoreetiliste „tööriistadena” üpriski erinevad, olid nii strukturalistliku kui ka sümbolistliku lähenemise püüdlused mõneti sarnased. Mõlemal puhul oli eesmärgiks varjatu, pelga vaatluse ja kirjeldusega adumatu esiletoomine, näiteks müütide struktuuri või rituaalse sümboolika tähenduse uurimise kaudu.

Strukturalistliku müüdianalüüsi ilmekaks näiteks on Lévi-Straussi (1967; 1979) lähenemine. Ühtlasi on see ka hea näide antropoloogilise teooria interdistsiplinaarsusest: oli ju Lévi-Strauss suuresti mõjutatud lingvistide ja kirjandusteadlaste, eelkõige Ferdinand de Saussure'i ja Roman Jakobsoni ideedest. Lévi-Straussi sõnutsi toimivad müüdid kultuurilise koodina. Selle koodi ja seega müütide tegeliku tähenduse mõistmiseks ei tule uurida mitte ainult müütide sisu, vaid ka struktuuri. Lihtsustatult seisneb Lévi-Straussi lähenemine müütide jagamises vähimateks tähendust omavateks osadeks ehk müteemideks, sarnaste müteemide grupeerimises (näiteks loos esinevad kordused, sarnased sündmused ja teemad) ning müteemigruppide

³ Sotsioloogilise funktsionalismi parimaks näiteks on Émile Durkheimi (1965) lähenemine religioonile.

⁴ Suuresti Freudist mõjutatuna rõhutasid sellelt argumentatiivselt baasilt lähtuvad antropoloogid, nende hulgas kõige mõjukamalt Bronislaw Malinowski (1974) ja Edward E. Evans-Pritchard (1937), et religiooni funktsiooniks on vähendada ebakindluse ja hirmu tunnet, luua kaosest korda ning pakkuda psühholoogilist ja intellektuaalset tuge.

omavaheliste suhete analüüsis. Selline müütide sünkroonne, mittekronoloogiline „lugemine” võimaldab Lévi-Straussi arvates paremini mõista neis peituvat kultuurilist koodi: müteemigrupid ja nende omavahelised suhted peegeldavad ühiskonnas esinevaid peamisi tõekspidamisi ja samuti vastuolusid.

Sümbolistliku ja tõlgendusliku religioonikäsitluse programmiliseks alustekstiks võib omakorda pidada Clifford Geertzi 1966. aastal ilmunud kuulsat esseed „Religioon kui kultuurisüsteem” (Geertz 1993). See ka eesti keeles ilmunud artikkel (Geertz 1990) ärgitas antropolooge religioonile uut moodi lähenema. Geertz kurdab, et religiooniantropoloogias pole pärast Teist maailmasõda suudetud välja pakkuda ühtki märkimisväärselt uutset ning teoreetilisel läbimurduvat ideed. Religiooniantropoloogia tuginevat endiselt selle eellaste kontseptuaalsele kapitalile. Teoreetiliste arutelude lähtepunktiks on Geertzi arvates jätkuvalt Émile Durkheimi, Max Weberi, Sigmund Freudi ja Bronislaw Malinowski ideed ning sellest kitsalt piiritletud intellektuaalsest traditsioonist väljapoole püritakse harva. Niisugune klassikaliste teemade „põrgatamine” uutes etnograafilistes kontekstides on Geertzi sõnutsi viinud religiooniantropoloogia stagneerumisele. See ei tähenda, et religiooniantropoloogia nelja eespool mainitud „esiisa” ideed tuleks hüljata. Ent neist lähtepunktidest tuleks edasi liikuda religiooniantropoloogia kontseptuaalse avarandumise ja miks mitte ka interdistsiplinaarsuse suunas (Geertz 1993: 87–88). Võimalikke teoreetilise uuenduse suundi on mitmeid. Geertz ise valib sümbolistliku ja tõlgendusliku lähenemise, mis vaatleb religiooni kui kultuurisüsteemi, defineerides seda omakorda kui sümbolite süsteemi. Religioossed sümbolid kätkevad Geertzi sõnutsi kondenseeritud kujul kultuuriomast mõttemaailma ning arusaamu (ühiskondlikust) korrast. Sümbolite tähenduse tõlgendamine peabki olema antropoloogilise uurimuse eesmärk.⁵

Strukturalistliku ja sümbolistliku lähenemise kõrval langeb sellesse nn üleminekuperioodi ka „ratsionaalsuse debati” (*rationality debate*) nime all tuntud väitlus, mis kujunes suurtele teoreetilistele ja ajaloolistele küsimustele vastuseid otsimast loobunud religiooniantropoloogiale erandlikuks. Debatil keskmel olid küsimused ratsionaalse mõtlemise olemusest ning seostest kultuurilise ja ajaloolise kontekstiga. Kas ratsionaalsus on universaalne või iseloomulik vaid Lääne teaduslikule mõtlemisele? Kas ratsionaalne mõtlemine on kultuurispetsiifiline? Ehk teisisõnu, kas tuleks lähtuda ühtsest ratsionaalsuse definitsioonist ning kas sellest tulenevalt on mõned mõtte- ja maailmaseletamise viisid ratsionaalsemad kui teised? Või tuleks ratsionaalsusest kõneldes arvestada kultuurilise kontekstiga ning hinnata teatud käitumiste ja uskumuste ratsionaalsust vaid konkreetsetes kultuurilistes taustsüsteemides?

⁵ Tuleb tõdeda, et kuigi Geertzi lähenemine religioonile pretendeerib uudsusele, on sellel kultuurilisi nähtusi tõlgendava analüüsi juured muidugi kaugemas minevikus, Wilhelm Dilthey ja Max Weberi ideedes. Samuti pole selline vaatenurk võõras ka Geertzi-eelsele antropoloogiale. Selle ilmekateks tõenditeks on Ruth Benedicti kuulus teos „Kultuurimustrid” (1989) ning Gladys Reichardi (1973) uurimus navahode religioonist. Lisaks on Geertzi lähenemine pälvunud mitmete marksistlike antropoloogide, näiteks Talal Asadi (1982, 1983) kriitika, kes leiavad, et säherdune analüüs ignoreerib religiooni, religioossete sümbolite ja nende tähenduste ideoloogilisust ning seost võimureaalsusega. Geertzile on vahel süüks pandud ka nn postmodernistlikku pööret antropoloogias tervikuna ning seeläbi antropoloogiliste uurimuste transformeerumist ilukirjanduseks (nt Friedman 1987: 161). Sellistes tekstides on vormil, stiilil ja autori „minal” suurem tähtsus kui kirjeldatav ja analüüsitav sotsiaalne reaalsus.

Mitmed varasema religiooniantropoloogia seisukohalt olulised teemad, näiteks küsimused religiooni, nõiduse ja maagia ning teaduse, kosmoloogiate, traditsioonilise ja modernse maailmanägemuse sarnasustest ja erinevustest leidsid ratsionaalsuse debatis taaskajastamist. Eelkõige võiks siinkohal välja tuua James G. Frazeri (2001) religiooni, maagia ja teaduse võrdluse, Lucien Lévy-Bruhli käsitluse eelloogilisest mõtlemisest (1923; 1926), Bronislaw Malinowski (1974) ja Edward E. Evans-Pritchardi (1937) uurimused maagiast ning nõidusest, samuti Lévi-Straussi (2001) ideed erinevatest mõtlemisvormidest.⁶ Tähelepanuväärne oli ka see, et ratsionaalsuse debati näol polnud tegemist pelgalt antropoloogide siseringi vaidlusega. Religiooniantropoloogide kõrval võtsid neil teemadel aktiivselt sõna ka teadusfilosoofid, teoloogid, sotsioloogid ja ajaloolased. Mõttevahetus kultuuri ja ratsionaalsuse suhete teemal oli intensiivsem 1960. aastate lõpul ning kulmineerus Bryan Wilsoni toimetatud kogumikuga „Ratsionaalsus” (1970), milles peamiselt teadusfilosoofid ja antropoloogid, nende hulgas Peter Winch, Ernest Gellner, Alasdair MacIntyre, Robin Horton, Steven Lukes, Martin Hollis jt arutlesid religiooni, maagia, erinevate kosmoloogiate ning ratsionalismi vahekorra üle kultuuri-relativismi ja positivismi vastandlikelt positsioonidelt.

Kuigi oluline peamiselt religiooni uurimise seisukohalt, pani ratsionaalsuse debatt aluse sügavamale huvile mõtlemise ja mõtteviiside teema vastu 1970. aastate antropoloogias üldiselt (vt nt Horton, Finnegan 1973). Seevastu nn postmodernistlik pööre ja epistemoloogiline kriis 1980. aastate teisel poolel kahandasid antropoloogide usku „teise” kultuuri, veel enam „teise” mõtteviisi äraseletamise võimalikkusesse. Sellele vaatamata on arutelud erinevate maailmanägemuste ratsionaalsuse üle teravate vastasseisudena esile kerkinud ka hilisemas antropoloogias. Tuntuim näide on Marshall Sahlinsi (1985; 1995) ja Gananath Obeyesekere (1992) väitlus, mille keskmes oli küsimus kapten James Cooki ja Hawaii põliselanike esmakohtumise kui erinevate maailmavaadete põrkumise tõlgendamisest 1778. aastal.

⁶ Tuntuim ja viidatuim teos, kus argumenteeritakse ratsionaalse mõtlemise kontekstistumise poolt ning religioossete uskumuste ja tavamõistuse vastandamise vastu, on ehk Evans-Pritchardi „Azandede nõidus, oraaklid ja maagia” (1937). Nõidusel ja maagial, ebaõnnest tulenevatel nõidussüüdistustel ja -protsessidel oli Lõuna-Sudaani aladel elavate azandede ühiskonnakorralduses keskne roll. Evans-Pritchard näitab, et nõiduse ja maagiaga seonduvat ei saa aga tembeldada lihtsalt irratsionaalseteks uskumusteks. Müstikale tuginevad ja lääneliku teaduse seisukohalt irratsionaalsetena näivad seletused põhjuslikkusest moodustavad Evans-Pritchardi sõnusti ideedesüsteemi, millel on oma sisemine loogika ning järjekindlus. Nõidust kasutavad azanded sündmuste seletusena vaid juhtudel, mil tavamõistusest põhjuslikkuse kindlakstegemiseks ei piisa. Klassikaliseks näiteks on siinkohal azandede arutluskäik sissevarisenud katusealuse ja seeläbi viga saanud inimeste kohta (Evans-Pritchard 1979: 366). Azanded nägid sündmuste põhjusena pahatahtlikku nõidust. Selline arusaam ei olnud vastuolus tõdemusega, et katuse sisselangemise otseseks põhjuseks oli see, et termiidid olid kandvad talad läbi söönud. Ent ainult nõidus võimaldas seletada, miks termiidid kahjustasid just seda katusealust ning miks kokkuvarisemise hetkel juhtusid selle all istuma just need inimesed. Tavamõistus seletanuks seda vaid juhuseksena, nõidusesüüdistus võimaldas luua kahe sündmuse vahele põhjusliku seose.

Teooria „surm” ning kasvav enesekriitika

Nagu artikli alguses mainitud, iseloomustab tänapäeva antropoloogiat eklektilisus teorias ning uudsete etnograafiliste kontekstide ja uurimisteede otsing. Murdepunktiks võib seejuures pidada 1980. aastaid, paljude arvates lausa konkreetset teost: James Cliffordi ja George E. Marcuse toimetatud kogumikku „Kirjutamiskultuur: etnograafia, poeesia ja poliitika” (1986). See raamat juhtis senisest suuremat tähelepanu kirjutamise ning mõistmise problemaatikale antropoloogias ning pessimistide arvates tõukas antropoloogia kui teadusharu eespool mainitud epistemoloogilisse kriisi. Kogumiku kaasautorid tõdesid, et kultuurilise „teise” mõistmine pole võimalik, välitöö kogemuse tekstuaalne esitamine on subjektiivne ning teksti retseptioon lugeja poolt samuti. Teisisõnu, antropoloogiliste kirjelduste ja analüüside objektiivsus langes löögi alla ning antropoloogiast kui teadusest sai kriitikute silmis pelgalt keskmisest intelligentsem reisikirjandus.

Kuigi mainitud kriis oli küll iseloomulik Ühendriikide akadeemilistele ringkondadele ning võib näida, et nüüdseks on antropoloogia n-ö postmodernistlikust masohhismist üle saanud, puudub tänapäeval antropoloogias varasem teoreetiline ühtsus. Võiks lausa väita, et antropoloogiline teooria on „surnud”. Loomulikult pole see väide absoluutne: nüüdisaegses antropoloogiaski on omad „suured” teoreetilised keskustelud, mis on temaatiliselt seotud eelkõige globaliseerumise ja moderniseerumisega. Ent 1980. aastate enesekriitilisuse tulemiks võib läbivate „ismide” ajastu lõppu kahtlemata pidada; isegi suhtelise noore ja jõudsalt kasvava antropoloogia allharu – feministliku antropoloogia – teoreetiline haripunkt jääb 1970. ja 1980. aastatesse.

Äsja väidetu käib ka religiooniantropoloogia kohta, mida sarnaselt distsipliinile tervikuna iseloomustab alates 1980. aastatest senisest tunduvalt suurem enesekriitilisus. Olulisim äratundmine selle enesekriitika kontekstis puudutab religiooniantropoloogia reduktsionistlikku olemust. Senised antropoloogilised uurimused olid pea alati üritanud religiooni ära seletada ja taandanud selle sotsiaalsetele, psühholoogilistele, poliitilistele või muudele vajadustele, lähtudes enamasti kas Marxi, Durkheimi või Freudi ideedest. Näiteks usku pöördumist seletati peamiselt majanduslike ja sotsiaalsete tõmbe- ja tõuketegurite koosmõjuna. Antropoloogid nägid usku pöördumise või usuvahtuse põhjusena haruharva seda, mida Rudolf Otto (1990) kutsus „numinoosseks kogemuseks”. Loomulikult esineb ka erandeid, nagu näiteks Mircea Eliade (1958), kelle arvates religioon on nähtus *sui generis*, olemuslikult mitteaandatav. Eliade väidab, et „püüda mõista sellise nähtuse olemust füsioloogia, psühholoogia, sotsioloogia, majanduse, lingvistika, kunsti või mis tahes muu uurimisvaldkonna abil on vale; see vaatab mööda [religioonile – T. G.] unikaalsest ja mitte millelegi taandatavast elemendist – pühast” (Eliade 1958: xiii).

1980. aastate kriis antropoloogias tõi kaasa ka senisest kriitilisema suhtumise uurimuste objektiivsusesse. Seetõttu on viimastel kümnenditel pööratud üha enam tähelepanu antropoloogile kui autorile, rõhutades tema iseloomu, kultuuritausta ja sotsiaalse päritolu mõju uuritavale ja selle väljendamisega tekstina. Siit omakorda tuleneb vastasseis kultuurilise „teise” uurimise ja nn koduantropoloogia propageerijate vahel. Mõlemal osapoolel on omad tugevad argumendid suurema objektiivsuse kasuks. Esimesel juhul lähtub uurimus distantseerunud, kirjeldatavasse kultuurilisse reaalsusesse sotsiali-

seerimata positsioonilt. Teisel juhul võimaldab uuritavatega sarnane kultuuriline (või mis tahes muu) taust aduda antropoloogil nüansse, mis võivad väljaspoolsele märkamatuks jääda. Need küsimused ja väitlused on mõistetavalt ülekantavad ka religiooniantropoloogiale. Ilmsem ja olulisim neist on küsimus, kas religiooni suudab paremini uurida usklik või ateist.⁷

Objektiivsuse teemaga haakub ka küsimus religioosse mõtlemise ja seletuste tõeväärtusest. Kuigi otseselt seotud 1960. aastate ratsionaalsuse debatiga, on see küsimus tegelikult läbiv kogu religiooniantropoloogia ajaloos. Võib öelda, et suurem osa religiooniantropoloogilisi uurimusi ei ole uskumuste tõeväärtuse küsimuses seisukohta võtnud.⁸ Samas võib ka väita, et kui antropoloogia peab end teaduseks, mille eesmärgiks on empiirilisele reaalsusele tuginev ratsionaalne maailmaseletus, peaks olema loomulik, et kui millegi tõeväärtuse puudumist on võimalik demonstreerida, siis tuleb seda ka teha. Sellise suhtumise tuntuim eestkõneleja religiooniantropoloogias on olnud James Lett. Ta väidab: „Religioosete uskumuste mõttetuse paljastamine on iga antropoloogi⁹ eetiline kohus sel lihtsal põhjusel, et teaduse olemuslik eetos [essential ethos] seisneb kindlas tõe pühendumises” (Lett 1997: 111).

Religiooniantropoloogia enesekriitika märklauaks on saanud ka terve rida teoreetilisi küsimusi. „Religiooni” ja eriti „usu” ning „uskumise” mõistetele puudub mitmetes kultuuri- ja keelekontekstides otsene vaste. Juba Evans-Pritchard möönis oma klassikalises uurimuses Sudaani nueridest (1956), et nende keeles puudub sõna „usk” (*belief*), mis ei võimalda meil kõnelda nueride puhul religioonist ega usust meie kategooriate tähenduses (tsit Needham 1972: 21).¹⁰ Senise religiooniantropoloogia rõhuasetus usule kui religiooni kesksel elemendile pole iseenesestmõistetav, vaid tuleneb Talal Asadi (1983) arvates modernsest, individualistlikust ja kristlikust maailmanägemusest. Läänelikku, eriti ilmalikku mõttemaailma peegeldab ka käsitlus religioonist kui eraldiseisvast, piiritletavast nähtusest. Tegelikuses ei eksisteeri religioon enamikus ühiskondades eraldiseisva „väljana”, vaid on põimunud muude sotsiaalsete suhetega, olles näiteks poliitikast lahutamatu.

Kontseptuaalsed probleemid religiooniantropoloogias ei seisne aga mitte ainult kristlikust või läänelikust mõttemaailmast mõjutatud terminoloogia kasutamises. Mitmed muudele usunditele spetsiifilised terminid on muutunud katusteterminiteks näiliselt sarnaste nähtuste kirjeldamisel väga erinevates kultuurikontekstides. Tuntud näited on šamanism, totemism ja fetišism. See pole alati sugugi õigustatud ei selle termini algse ega sekundaarse kasutuskonteksti seisukohalt.

⁷ On tähelepanuväärne, et mitmed religiooniantropoloogia klassikud olid rõhutatult usklikud: Tylor oli kveeker, Frazer presbüterlane, Durkheim ja Lévy-Bruhl juudid, Malinowski ja Evans-Pritchard katoliiklased.

⁸ Näiteks väitis juba Evans-Pritchard, et „[antropoloogi ei huvita] religioosse mõtlemise tõeväärtuslikkus. Pole mingit võimalust teada, kas primitiiv- või mis tahes teistes religioonides [esinevad] spirituaalsed olendid eksisteerivad või mitte....” (Evans-Pritchard 1965: 17).

⁹ Lett kasutab siinkohal sõnapaari *anthropological scientist*.

¹⁰ Usu empiirilise uurimise võimalikkus on iseenesest üks religiooniantropoloogia keskseid kriitilisi küsimusi terminoloogilistest probleemidest sõltumatult. Usu näol ei ole tegemist välise vaatluse abil tuvastatava või empiirilisel tõestatava nähtusega. Selle uurimisel saab tugineda vaid inimese enda väidetele. Probleem ei seisne siinkohal mitte ainult selles, et antropoloog ei saa iial teada, mida ja kas tema informant tegelikult usub, vaid et usulise kogemuse adekvaatne sõnaline väljendamine ei pruugi olla võimalik.

Uued usuliikumised ja muutused religioosel väljal

Üldistades võib viimaste kümnendite religiooniantropoloogias täheldada eespool kirjeldatud kriitilise eneseanalüüsi kõrval kaht uutset tendentsi. Varasemate mikrotasandi uurimuste kõrval, kohati ka nende asemel, on antropoloogid alates 1980. aastatest järjest enam huvitunud religioossetest liikumistest ja makroreligioossetest protsessidest. Teiseks tendentsiks on senisest suurem keskendumine religiooniantropoloogia seisukohalt ebatüüpilistele teemadele, maailmareligioonidele üldiselt ning kristlusele konkreetselt. Siinkohal tasub rõhutada, et mõlemad tendentsid on märgatavalt lähendanud religiooniantropoloogiat teistele religiooni uurimisega tegelevatele humanitaar- ja sotsiaalteadustele. Religioosete liikumiste ja makroreligioosete protsesside uurimine on seni olnud religioonisotsioloogide pärusmaa. Maailmareligioonide ja kristluse uurimine seevastu lähendavad antropoloogiat võrdlevale religiooniteadusele ning teoloogiale.

Tänapäeva religioosete muutuste uurimine on etnograafiliselt mitmekesine ning huvitavat võrdlusainest pakkuv valdkond, sest see toimub erinevates kultuurikontekstides vägagi erinevalt. Nii on antropolooge euroameerika kontekstis huvitanud eelkõige uute usuliikumiste esilekerkimine, Lähis-Idas ja selle lähinaabruses islamifundamentalism, traditsiooniliselt katoliiklikus Ladina-Ameerikas seevastu protestantlike kirikute võidukäik.¹¹ Huvi religioosete liikumiste vastu on ärgitanud pöörama rohkem tähelepanu ka näiteks religiooni ja vägivalla suhetele (vt nt Robbins, Palmer 1997; Weber 1999; Bromley, Melton 2002).

Religioosete liikumiste teemal on antropoloogias siiski pisut pikem ajalugu. Juba 1950. aastatel pöörasid mitmed briti ja Ühendriikide antropoloogid tähelepanu liikumistele, mis sündisid akulturatsioonisituatsioonis, Lääne ja kohaliku kultuuri kokkupuutel. Paljude antropoloogide uurimisobjektiks olid sellised tuntud liikumised, nagu näiteks Põhja-Ameerika indiaanlaste *ghost dance* ja peyote kultus või melaneeslaste kargokultused. Anthony Wallace nimetas neid oma mõjukas uurimuses „revitalisatsiooniliikumisteks” rõhutamaks, et tegemist polnud mitte ainult usuliste, vaid ka kultuurilise taassünni ja/või protestiliikumistega (Wallace 1991). Laialdasem sotsiaalteaduslik huvi religioosete liikumiste vastu tekkis siiski hiljem ning eelkõige tänu nende populaarsuse kasvule Ühendriikides ja Euroopas alates 1960. aastate lõpust.

Teoreetilises plaanis on huvi religioosete liikumiste vastu kaasa toonud naasmise teatud klassikaliste tekstide juurde. Selle teemaga seonduvad näiteks küsimused kiriku ja sektide erinevusest, karismast ning religioosete kogukondade ja ühiskonna omavahelistest suhetest, mistõttu pole kuigi üllatav Max Weberi, Ernst Troeltschi ja Reinhold Niebuhri ideede mõju. Paljude uurimuste läbivaks teemaks on olnud küsimus uute usuliikumiste ning moderniseerumise omavahelisest suhtest. Ühest küljest võib uute usuliikumiste lainet tõlgendada vastuhakuna moderniseerumisele, maailma ilmalikustu-

¹¹ Protestantismi kasvul on paljude arvates olnud märkimisväärne sotsiokultuuriline mõju Ladina-Ameerika ühiskondadele tervikuna. Näiteks David Martin peab eelkõige nelipühilaste kirikute võidukäiku Ladina-Ameerikas kultuurirevolutsiooniks ning protestantismi üldisemalt „veduriks”, mis viib Ladina-Ameerika traditsionalismist modernsusse. Ülikiire kasvu tõttu eelkõige Kolmandas Maailmas on nelipühilasi vahel kutsutud lausa kristluse kolmandaks laine (Martin 1990).

misele ning religiooni ja religioosete institutsioonide rolli langusele tänapäeva ühiskonnas. Teisalt võib uusi usuliikumisi näha kui moderniseerumise ja tarbimisühiskonna üht ilmingut, kus Pierre Bourdieu (1971) terminit laenates „religioosse välja” (*champ religieux*) fragmenteerumine on sisuliselt viinud religiooni taandumisele meelelahutuseks ja individuaalse valiku objektiks. Tänapäeva maailmas on inimestel võimalus valida religioone vastavalt maitsele nagu igat teist toodet või teenust vabal turul.

Mõlemad lähenemised väidavad vastu nn sekularisatsiooniteooriale, mille kohaselt inimühiskond on alates valgustusajastust arenenud vältimatult ilmalikustumise suunas. Max Weber (1946) käsitles sekularisatsiooni „maailma vabanemisena lummusest”, Brian R. Wilson poolsada aastat hiljem aga kiretumalt kui protsessi, mille käigus religioosne mõtlemine, praktikad ning institutsioonid kaotavad oma sotsiaalse tähenduse (Wilson 1966: xiv). Kuigi pikka aega prevaleeriv ja intuiitiivselt kehtiv, toetudes väidetele üha kiiremini areneva teaduse ja religiooni vastuolust ning statistikale (mis muuhulgas näitab kirikuskäimise vähenemist), peab enamik tänapäeva religiooniantropolooge ja -sotsiolooge sekularisatsiooniteooriat ometi liialt lihtsustavaks.¹² Põhjus ei seisne vaid religioosse fundamentalismi kasvus. Tänapäeva religioon, eriti läänemaailmas, on tunduvalt individuaalsem kui varem, mis ei tähenda tingimata maailma ilmalikustumist, vaid pigem religioossuse väljenduse muutumist. Thomas Luckmann kasutab selle muutuse kirjeldamisel mõistet „nähtamatu religioon” rõhutamaks kollektiivse ja institutsionaalse religioossuse asendumist individualistlikumaga (Luckmann 1970).

Argumendi sekularisatsiooniteooria vastu võib esitada ka teistpidi, minevikuühiskondade väidetavat religioossust ümber hinnates. Näiteks väidab Rodney Stark kõneka pealkirjaga artiklis „Sekularisatsioon, puhka rahu”, et on naiivne pidada keskaja inimeste maailmapilti läbinisti religioosseks ning käitumist seetõttu vagaks ja jumalakartlikuks (Stark 2000). Suur osa tava-inimesi ei käinud ka keskajal kirikus ning toonased jumalateenistused polnud tingimata jumalakartlikkuse parimad näited (Stark 2000: 48–49).

Samalaadseid väiteid on antropoloogias esitatud skeptitsismi kohta erinevates kultuurides ja erinevatel ajastutel. Üldiselt on religioosset skeptitsismi ja kriitilist mõtlemist käsitletud kui (modernset) Lääne nähtust, kuna teistele ühiskondadele omane ja eelmodernne mõtlemine on väidetavalt mütoloogiline. Paljud antropoloogid on aga näidanud, et nagu on universaalne religioon, nii on seda ka skeptiline suhtumine religiooni ja valitsevasse kosmoloogiasse. Näiteks Mary Douglas toonitab, et sekulaarsed hõimukultuurid on üpris levinud ning et antropoloogia peaks hülgama nn jumalakartliku primitiivrahva (*pious primitive*) müüdi. On ekslik arvata, et kõik kirjaoskamatud rahvad elasid usupimeduses ja seletasid maailma eranditult religioossetes terminites (Douglas 1975: 81).

¹² Kaasaegsed vaidlused sekularisatsiooniteooria poolt ja vastu võtab sisukalt kokku Swatose ja Olsoni (2000) toimetatud kogumik „Sekularisatsioonidebatt”; antropoloogia naaberdistsipliinides – religioonisotsioloogias ja -ajaloos – esitatud vastuargumente ilmalikustumisele käsitleb Bruce (1992; 2002).

Maailmareligioonid ja kristluse antropoloogia

Usuliikumiste ja religioosse välja muutuste uurimisega on tihedalt seotud ka religiooniantropoloogia kasvav huvi nn maailmareligioonide vastu. Senine tööjaotus religioonisotsioloogia ja -antropoloogia vahel on paljude arvates olnud põhjendamatu (vt nt Morris 1994: 2–3). Kui sotsioloogid on tegelenud peamiselt kristluse ja vähemal määral ka teiste maailmareligioonide uurimisega, siis antropoloogide pärusmaaks on olnud hõimureligioonid. Teisisõnu, antropoloogiliste uurimuste fookus on peaaesjalikult olnud religiooni eksootilistel aspektidel, maagial ja nõidusel.

Selline religioonide jagamine maailma- ja hõimureligioonideks on juba iseenesest problemaatiline, kuigi näib esmapilgul põhjendatuna. Üldise arusaama kohaselt tuginevad maailmareligioonid kirjasõnale, nad on orienteeritud igapäevareaalsusest väljapoole, neid iseloomustab messianism, misjon ja imperialism, eksklusiivsus ja ebatolerantsus teiste uskude suhtes, eristumine muudest sotsiaalsetest suhetest ja toimingutest. Hõimureligioonid seevastu põhinevad tavaliselt suulisel pärimusel ning keskenduvad maisele reaalsusele. Nad on enamasti seotud vaid mingi keelelise või etnilise rühmaga ning nende puhul on usuliste toimingute eristamine muudest sotsiaalsetest suhetest võimatu.

Niisugune eristus on mitmeti problemaatiline. Maailmareligioonide selline defineerimine põhineb konkreetse religiooni elitaarsetel, mitte aga selle rahvalikel väljendusvormidel. Paljud suured religioonid, näiteks konfutsianism ja taoism, on olemuslikult üpris lokaalsed, mitmed Aafrika päritolu usundid (nt brasiilia *candomblé*) seevastu laialt levinud. Ka viib selline kaksikjaotus maailma- ja hõimureligioonide (õigustamatult) erinevale teoreetilisele käsitlemisele (Morris 1994: 3). Nii on primitiivkultuuride religioon antropoloogias olnud aluseks üldisele religiooniteooriale ning debattidele religiooni päritolu, funktsiooni ja ratsionaalsuse üle, kuna maailmareligioone on sellest vaatevinklist uuritud harva. Samas on maailmareligioone käsitletud eelistatult kui kontseptuaalseid tervikuid, kuna lokaalseid hõimureligioone on olnud kombeks lahutada erinevateks elementaarosadeks (nt müüt, tabu, rituaal, sümbolid jne).

Sellise distsipliinidevahelise tööjaotuse ning religioonide kaksikjaotuse tulemusena olid maailmareligioone käsitlevad antropoloogilised uurimused kuni 1980. aastateni suhteliselt haruldased, välja arvatud erandlikud käsitlused hinduismist (nt Dumont 1980), theravada budismist (nt Nash 1966; Spiro 1971; Tambiah 1970) ning islamist (Geertz 1968). Lisaks olid varased uurimused mittekristlikest religioonidest ja ühiskondadest tihtilugu essentsialistlikud ja levinud kultuurilistele stereotüüpidele tuginevad. Seda võib väita ennekõike islamiusuliste ühiskondade uurimise kohta, mille stereotüüpset kirjeldamist Lääne teadlaste (küll mitte antropoloogide) poolt Edward Said oma teoses „Orientalism” (1978) teravalt kritiseeris. Toonaste Lääne autorite kirjeldused islamist esitasid seda kui kristliku maailma prototüüpset vastandit.

Mõistetavalt on nüüdisaegsete maailmareligioonide, eriti islami käsitlused antropoloogias kultuuriliste üldistuste tegemisel varasemast tunduvalt ettevaatlikumad, mida ei saa tingimata öelda kõigi islamikäsitluste kohta sotsiaalteadustes tervikuna (vrd nt Huntington 1996). Maailmareligioonide uuri-

mise kontekstis on aga ehk mõneti üllatav see, et tänapäeva religiooniantropoloogia suurim huvi ja tähelepanu ei keskendu mitte islamile, vaid pigem kristlusele. Uus religiooniantropoloogia allharu, nn kristluse antropoloogia on kujunemas omamoodi interdistsiplinaarseks sillaks antropoloogia ning teoloogia vahele (vt nt Salamone, Adams 1997; Davies 2002; Cannell 2006). Lisaks mõnetisele varasemale huvile sünkretismi ning kristluse lokaalsete vormide vastu on just kristluse uurimine nihutanud religiooniantropoloogide huvi-orbiiti varem põhjendamatult vähe tähelepanu pälvinud usku pöördumise (Rambo 1993; Buckster, Glazier 2003) ja usust taganemise teema (Bromley 1988; 1998).

Varasemate „suurte” teooriate hülgamise kiuste ning tulenevalt religiooni rolli pidevast muutumisest erinevates kultuurikontekstides on seega põhjust eeldada religiooniantropoloogia uusi teisenemisi ka lähitulevikus.

Kirjandus

- Asad, T. 1982. *The Construction of Religion as an Anthropological Category. – Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, lk 27–54.
- Asad, T. 1983. *Anthropological Conception of Religion: Reflections on Geertz.* – *Man*, kd 18, nr 2, lk 237–259.
- Benedict, R. 1989 [1935]. *Patterns of Culture.* Boston: Houghton Mifflin.
- Bourdieu, P. 1971. *Genèse et structure du champ religieux.* – *Revue Française de Sociologie*, nr 12, lk 295–334.
- Bromley, D. G. (ed.) 1988. *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy.* Newbury Park: Sage.
- Bromley, D. G. (ed.) 1998. *The Politics of Religious Apostasy. The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements.* Westport: Praeger.
- Bromley, D. G., Melton, J. G. (eds.) 2002. *Cults, Religion and Violence.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruce, S. (ed.) 1992. *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis.* Oxford: Clarendon Press.
- Bruce, S. 2002. *God is Dead. Secularization in the West.* Oxford: Blackwell.
- Buckster, A., Glazier, S. D. (eds.) 2003. *The Anthropology of Religious Conversion.* Lanham: The Rowman & Littlefield.
- Cannell, F. (ed.) 2006. *The Anthropology of Christianity.* Durham: Duke University Press.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (eds.) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.
- Davies, D. 2002. *Anthropology and Theology.* New York: Berg.
- Douglas, M. 1975. *Implicit Meanings.* London: Routledge & Kegan Paul.
- Dumont, L. 1980. *Homo Hierarchicus. The Caste System and Its Implications.* Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, É. 1965 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life.* London: Allen & Unwin.
- Eliade, M. 1958. *Patterns in Comparative Religion.* London: Steed & Ward.

- Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1956. *Nuer Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1979 [1937]. *Witchcraft Explains Unfortunate Events. – Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Ed. by W. A. Lessa, E. Z. Vogt. New York: Harper Collins, lk 362–366.
- Frazer, J. G. 2001 [1922]. *Kuldne oks: uurimus maagiast ja religioonist*. Tallinn: Varrak.
- Friedman, J. 1987. *Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology. – Telos*, nr 71, lk 161–171.
- Geertz, C. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press.
- Geertz, C. 1968. *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.
- Geertz, C. 1990 [1966]. *Religioon kui kultuurisüsteem. – Akadeemia*, nr 11, lk 2301–2328.
- Geertz, C. 1993 [1966]. *Religion as a Cultural System. – The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. London: Fontana Press, lk 87–125.
- Horton, R., Finnegan, R. (eds.) 1973. *Modes of Thought*. London: Faber & Faber.
- Huntington, S. P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Letts, J. 1997. *Science, Religion, and Anthropology. – Anthropology of Religion: A Handbook*. Ed. by S. D. Glazier. Westport: Greenwood Press, lk 103–120.
- Lévi-Strauss, C. 1967 [1961]. *The Story of Asdiwal. – The Structural Study of Myth and Totemism*. Ed. by E. Leach. London: Tavistock, lk 1–47.
- Lévi-Strauss, C. 1979 [1955]. *The Structural Study of Myth. – Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*. Ed. by W. A. Lessa, E. Z. Vogt. New York: Harper Collins, lk 185–197.
- Lévi-Strauss, C. 2001 [1962]. *Metsik mõtlemine*. Tallinn: Vagabund.
- Lévy-Bruhl, L. 1923 [1922]. *Primitive Mentality*. New York: Macmillan.
- Lévy-Bruhl, L. 1926 [1910]. *How Natives Think*. New York: A. A. Knopf.
- Luckmann, T. 1970. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Malinowski, B. 1974 [1925]. *Magic, Science, and Religion, and Other Essays*. London: Souvenir Press.
- Martin, D. 1990. *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell.
- Morris, B. 1994 [1987]. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nash, M. (ed.) 1966. *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Needham, R. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Oxford: Blackwell.
- Obeyesekere, G. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook. European Myth-making in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- Otto, R. 1990 [1917]. *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press.

- R a m b o, L. 1993. *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- R e i c h a r d, G. A. 1973 [1950]. *Navaho Religion. A Study of Symbolism*. Princeton: Princeton University Press.
- R o b b i n s, T., P a l m e r, S. (eds.) 1997. *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*. London–New York: Routledge.
- S a h l i n s, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- S a h l i n s, M. 1995. *How „Natives” Think. About Captain Cook, For Example*. Chicago: University of Chicago Press.
- S a i d, E. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- S a l a m o n e, F., A d a m s, W. R. (eds.) 1997. *Explorations in Anthropology and Theology*. Lanham: University Press of America.
- S p i r o, M. E. 1971. *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. Berkeley: University of California Press.
- S t a r k, R. 2000. *Secularization, R.I.P. – The Secularization Debate*. Ed. by W. H. Swatos, D. V. A. Olson. Oxford: Rowman & Littlefield, lk 41–66.
- S w a t o s, W. H. Jr., O l s o n, D. V. A. (eds.) 2000. *The Secularization Debate*. Oxford: Rowman & Littlefield.
- T a m b i a h, S. J. 1970. *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- W a l l a c e, A. 1991 [1956]. *Revitalization Movements. Some Theoretical Considerations for Their Comparative Study*. New York: Irvington Publishers.
- W e b e r, E. 1999. *Apocalypses. Prophecies, Cults, and Millennial Beliefs through the Ages*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- W e b e r, M. 1946 [1919]. *Science as a Vocation. – From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. by H. H. Gerth, C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, lk 129–156.
- W i l s o n, B. R. 1966. *Religion in Secular Society*. London: Penguin.
- W i l s o n, B. R. (ed.) 1970. *Rationality*. Oxford: Blackwell Publications.

Anthropology of Religion

Keywords: anthropology of religion, rationality debate, religious movements, anthropology of Christianity

This article discusses the changes in post-WWII anthropology of religion focusing more in detail on the past three decades. Religion has been one of the core themes of anthropological scrutiny together with kinship, politics and economics since the birth of the discipline in the mid-19th century. Early anthropology in general, and the study of religion likewise, was characterized by evolutionary approach. In the first half of the 20th century, in turn, anthropological research was predominantly functionalistic. Since the 1950s anthropology of religion has been less concerned with grand theoretical schemes and big research questions, but more so with an in-depth analysis of different aspects of religious behaviour and beliefs. It could even be argued that anthropological theory, at least compared to the grand theories of pre-WWII anthropology, is „dead”.

The decades from roughly 1950 to 1980 could be regarded as a period of transition from anthropological research based on grand theories to more contemporary anthropology of religion, characterized by eclecticism both in theory and in ethnography. Two theoretical approaches within anthropology or religion that stand out among others during this era of transition are structuralism, best exemplified in the approach by Lévi-Strauss, and symbolic anthropology of Clifford Geertz. The so-called rationality debate of the late 1960s is an exceptional return to grand theory and big research questions in post-1950s anthropology of religion.

Since early 1980s, anthropology of religion has been characterized by three trends. Due to the so-called epistemological crisis in anthropology in general, anthropology of religion has become considerably more self-critical. This self-criticism entails acknowledging the reductionistic nature of most earlier studies of religion in anthropology, questioning the objectivity of previous research, pointing to conceptual weaknesses in previous and present studies, and revealing the challenges inherent in the study of belief in general. The two other trends within contemporary anthropology of religion include increasing interest in macro-religious processes, i.e. religious changes in general and the rise of new religious movements in particular, and secondly, diversification of contexts of ethnographic research. The latter mainly refers to an increasing interest in the so-called "world religions", instead of the traditional anthropological interest in „tribal religions". The sub-field of „anthropology of Christianity" has emerged as a particularly promising and novel field that serves as an intellectual bridge between anthropology, theology and comparative religious studies.

Toomas Gross (b. 1971), lecturer, Department of Social and Cultural Anthropology, University of Helsinki, tgross@mappi.helsinki.fi