VEREN TEATTERIA

Napolilainen kansanusko San Gennaron kultissa

Pro gradu -tutkielma
Jyväskylän yliopisto
Etnologian laitos
Syksy 2000

Suvi Hänninen

JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta	Laitos
HUMANISTINEN	Etnologian laitos
Tekijä	
Hänninen, Suvi	
Työn nimi	
Veren teatteria. Napolilainen kansanusko San Gennaron kultissa.	
Oppiaine	Työn laji
Etnologia	Pro gradu -tutkielma
Aika	Sivumäärä
Syksy 2000	115 s. + valokuvaliite (19 valokuvaa)

Tiivistelmä - Abstract

Tutkielman aiheena on Napolin suojeluspyhimyksen san Gennaron kultti. Työ perustuu Napolissa vv. 1997 - 99 tehtyihin kenttätöihin, joiden metodeina olivat osallistuva havainnointi ja haastattelut. Kenttähavaintojen todistusaineistona käytän kenttäpäiväkirjoja sekä valokuvia. Tavoitteena on valottaa Napolin kansanomaista uskonnollisuutta ja liittää se laajempaan eteläitalialaiseen kontekstiin.

Tutkielmani johdanto sisältää metodista ja lähdekriittistä pohdintaa sekä tutkimusongelman ja peruskäsitteiden määrittelyä. Taustaa aiheelleni olen luonut esittelemällä Etelä-Italian uskonnollista kontekstia reliikkien ja veren symboliikan kautta, sekä kuvaamalla napolilaisen kansanuskon keskeisimmät erityispiirteet, joihin lukeutuvat vahvat pyhimyskultit, kuolleitten kultti, katualttarit, pyhäinjäännökset sekä näyttävät uskonnolliset rituaalit. Napolilainen kansanusko on konkreettista ja käytännönläheistä suhteessa pyhään.

Napolin suojeluspyhimyksen san Gennaron kultin esittelen pyhimyksen marttyyrihistorian, kultin kehityshistorian ja kulttiin liittyvien järjestöjen ja pienryhmien avulla. Pyhimyskulttiin kuuluvat vuosittaiset rituaalit järjestetään huhti-toukokuussa, syyskuussa ja joulukuussa. Niihin liittyy ns. veri-ihme, jossa lasiampulleissa säilytettävä pyhimyksen reliikkiveri muuttuu kuivuneesta olomuodosta nestemäiseksi. Ilmiölle ei ole toistaiseksi löydetty loogista selitystä. Kansan keskuudessa veri-ihme toimii enteenä tuleville tapahtumille. Analyysiosassa jaan san Gennaron rituaaleissa havaittavat vakiopiirteet italialaisen folkloristin Lello Mazzacanen luoman strukturalistis-symbolisen mallin mukaan neljään luokkaan: käyttäytymisen menettelytapoihin (almukeräys, katumusta osoittava matka, omaan ruumiiseen kohdistuva pahoinpitely), käytöksen ja juhlan funktion yhteenliittyneisiin menettelytapoihin (kodifioitu rituaalisuus, juhlaan liittyvä kulkue, symbolinen uhrilahja), maagis-uskonnollisiin menettelytapoihin (sympateettiseen magiaan pohjautuva suojelu, suojeleva uhrilahja, analoginen suojelu) ja sosio-ekonomisiin menettelytapoihin. Rituaalien vakiopiirteitä edelleen pelkistämällä Mazzacane löytää eteläitalialaisen maaseudun uskonnollisen juhlan perusrakenteeksi Kristuksen armokuolemaa jäljittelevän kaavan eli kärsimyksen, kuoleman ja ylösnousemuksen. Myös san Gennaron juhlat voidaan nähdä tämän kaavan mukaisesti katarttisena tapahtumana osallistujalleen.

Etnologisesti mielenkiintoisia aspekteja kultista löytyy sosiaalisia suhteita tarkastelemalla. Kirkollisella ja maallisella eliitillä on ylivoimainen valta hallita kulttia ja määrätä reliikkien käsittelystä sekä tulkita pyhimyksen veri-ihmettä. Tavallisen kansan uskonilmaisuja ja pääsyä reliikkien äärelle on rajoitettu, mikä on osaltaan saanut kansan yksilötasolla etääntymään kaupungin suojeluspyhimyksestä. Kirkollisen instituution ja kansan toisistaan eriävät näkemykset todistavat käsitystä kahdesta tavasta elää katolista uskoa. Kollektiivisella tasolla san Gennaro on napolilaisille yhä tärkeä, mutta yksilötasolla on havaittavissa turvautuminen muihin pyhimyksiin.

Asiasanat
Säilytyspaikka
Muita tietoja

YKSI PIENI IHME

Yhden pienen ihmeen haluaisin aamiaiseksi
pelastavan ihmeen kaiken tämän ennakoidun
tieteellisen, ohjelmoidun vastapainoksi

Ihan pikku ihmeen tilaisin myös paivälliseksi
ravitsevan ihmeen kaiken tämän kyynisyyden
kylmyyden ja itsekkyyden vastavoimaksi

Näkisinpä ihmeen kesäyönä
ihmeen jonka voisi kierrättää
niille joilla murhat ovat työnä
niille jotka toisten tuskaa, heikkoutta
häpäisee ja itsensä sillä elättää

Näkisinpä ihmeen tänä yönä

Ihan pikku ihmeen tilaisin myös illalliseksi
vaikka minkä ihmeen, niin kuin lapsi ihmeen näkee
ei se luule, kuvittele hyvää pahaksi

Näkisinpä ihmeen tänä yönä
ihmeen jonka voisi kierrättää
niille joille elämä on työnä
niille jotka väsymättä uskaltaa
ja puolustaa ja kunnioittaa pientä elämää

Näkisinpä ihmeen tänä yönä
näkisinpä ihmeen
näkisinpä

(Hector 1999)

1. JOHDANTO 3

Polku kentälle 3

Polku kentällä - näkökulman tarkentuminen ja metodiset valinnat 5

Tutkimusongelma 6

Aineisto ja metodit 8

Eläytymisestä 10

Lähdekritiikki 12

Aiemmin kirjoitettua 12

Tutkija tutkimusinstrumenttina 14

Keskeiset käsitteet 16

Kansanusko 17

Rituaali 19

2. RELIIKKIEN JA VEREN SYMBOLIIKASTA 22

Pyhiä aarteita 22

Veren syvempi olemus 24

Veri rituaaleissa 26

3. *HOMO NEAPOLITANUS RELIGIOSUS* 30

San Gennarmando 30

Kuolleitten kultti - puolestarukoilijat tuonpuoleisessa 32

Katualttarit - pyhyyttä katujen varsilla 34

Pyhäinjäännökset - kvantitatiivinen ennätys 37

Uskonnolliset rituaalit - juhlaa Napolin kaduilla 40

4. TAPAUS SAN GENNARO **43**

Historiaa ja tarinaa **44**

San Gennnaron kulttiin liittyvät järjestöt **48**

San Gennaron "omaiset" ja "kanssasisaret" **50**

San Gennaron juhlat **53**

Toukokuun juhla 54

Syyskuun juhla 61

Joulukuun juhla 66

Ihmeellisestä ihmeestä **67**

5. RITUAALIN MUOTO - MORFOLOGIAA **73**

Rituaalien typologia **74**

Ominaispiirteistä vakiopiirteisiin **76**

Käyttäytymisen muodollisuudet **77**

Käytöksen ja funktion muodollisuudet **80**

Maagis-uskonnolliset muodollisuudet **84**

Sosio-ekonomiset muodollisuudet **89**

6. RITUAALIN PINTASTRUKTUURISTA JUHLAN "PARADIGMAAN" **92**

7. SAN GENNARO VEREN JA VALLAN TEATTERISSA **99**

8. VESUVIUKSEN VARJOSSA **104**

LÄHDELUETTELO **108**

VALOKUVALIITE

1. JOHDANTO

Polku kentälle

Ekumenia on lähentänyt kristillisiä kirkkokuntia toisiinsa, mutta ei ole suinkaan poistanut syvään juurtuneita käytännön eroja. Katolisuudella ja luterilaisuudella on omat painotuksensa, jotka ilmenevät selkeästi kulttikokemuksen pyhittämisessä ja tuonpuoleistamisessa. Katolisuus on rituaalis-mystinen uskonto, jossa sakramentein ja rituaalein välitetään yliluonnollista kokemusta, ja luterilaisuus on puolestaan rationaalis-järkiperäinen uskonto, joka voimakkaasti painottaa opetusta ja saarnaa (Holm 1997, 33). Katolinen pyhimyksiin liittyvä hartaudenharjoitus pohjautuu olennaisesti siihen, että pyhimysten oletetaan toimivan ihmisten ja paikkojen suojelijoina ja vartijoina ja että pyhimykset voivat saada aikaan selittämättömiä parantumisia tai muita ihmeitä. Modernin ajan katolisuus artikuloituu vahvasti pyhimyskulttien kautta.

Etelä-Italiassa, etenkin Napolissa, olen ollut silminnäkijänä kohtaamassa käyttäytymismalleja ja ilmiöitä, jotka pakenevat luterilaista rationaalisuutta. Aluksi katolisuudessa huomiotani kiinnittivät pyhimyskulttien lisäksi kyynelehtivät Madonna-patsaat ja maalaukset, ihmeitätekevät reliikit, Torinossa säilytettävä Jeesuksen käärinliina, Veronikan hikiliina, ilmestykset, stigmat, eksorsismi. Sittemmin polkuni ohjasi minut Napoliin, jossa tutustuin paikalliseen uskonnollisuuteen useissa eri periodeissa, ja pääasialliseksi kiinnostukseni aiheeksi valikoitui kaupungin suojeluspyhimyksen san Gennaron kultti ja sen hyvin erikoislaatuiset piirteet. Halusin ymmärtää edes jotain siitä, mistä katolisuuden mystisissä piirteissä on kysymys, ja miten tähän kaikkeen suhtautuu Napolin suojeluspyhimyksen kultti ja veri-ihme[1], tapahtuma, jossa suljetuissa lasiampulleissa säilytettävä pyhimyksen veri muuttuu ajoittain kiinteästä olomuodosta nestemäiseen, ja palaa jälleen kiinteäksi.

Au pair -vuosinani 1988 - 90 törmäsin Napolissa satunnaisesti uskonnollisiin ilmiöihin. Kieliopintojeni puitteissa kesällä 1995 Napolissa ja kesällä 1996 Sienassa hakeuduin jo määrätietoisemmin katolisuuden mysteerien äärelle, ja Erasmus-vaihdossa 1997 - 98 Napolissa uppou-

---

[1] Ilmiön täsmällinen käännös italiankielestä olisi "veren nesteeksi muuttuminen" (*liquefazione del sangue*), mutta tulen käyttämään mielestäni saman idean ilmaisevaa lyhyttä ja napakkaa termiä "veri-ihme". En kommentoi tässä vaiheessa väitteen totuusarvoa enkä esitä arvioita ampullien sisällöstä, vaan tulen myöhemmin palaamaan aiheeseen.

duin aiheeseen 10 kuukauden ajaksi eläen paikallista todellisuutta niin hyvin kuin se ulkomaalaiselle on mahdollista. Syvyyssukellus paikalliseen kansankorttelin todellisuuteen onnistui aikanaan mielestäni hyvin, mutta näin jälkikäteen ajatellen pysyttelin ehkä kuitenkin vain pintavesissä. Kerroksellisuus avautui vähitellen ja paljasti jatkuvasti uusia vivahteita. Uutta havainnointavaa ilmaantui jatkuvasti, eikä se varmasti loppuisi edes vuosien observoinnin jälkeen. Varsinaisen kenttätyöjakson jälkeen olen palannut täydentämään ja vahvistamaan aiempia havaintojani kahdesti - vuodenvaihteessa 1998 - 99 ja kesällä 1999.

Olen kulkenut pitkän tien kuriositeettiuteliaisuudesta kohti tiedonhakua ja lopulta pyrkimystä ymmärtää ilmiöitä niiden omasta kontekstista käsin. Luulen, - tai niin ainakin toivon - että Italiassa viettämäni lähes kolme vuotta ovat avanneet ymmärryksen tasoja. Katoliset mysteerit eivät ole minulle enää mysteerejä, vaikka niiden yllä mystinen verho lepäisikin, vaan koen ne loogiseksi osaksi äärimmäisen elävää ja henkilökohtaisesti vahvasti koettua uskoa. Kristinuskon riemuvuoden eli vuoden 2000 ansiosta uskonnollisille ilmiöille on annettu entistä enemmän huomiota, ja koen, että tutkimusaiheeni on hyvin ajankohtainen, vaikka se kertoo vuosisatoja vanhasta ilmiöstä - san Gennaron veri-ihmeestä.

Mutta miksi valitsin aikoinaan juuri Napolin erityisen kiinnostukseni ja lopulta myös etnologian pro gradu -tutkielmani kohteeksi? Napoli on kulttuurisesti hyvin rikas, kerroksellinen ja monitahoinen miljoonakaupunki, jonka olemusta on vaikea kuvata. Se on kiehtova paikka, jossa sekoittuvat nykyisyys ja menneisyys, ja toivon voivani työlläni edes hiukan jäsentää tuota fragmentaarisuutta niin lukijalle kuin itsellenikin. Napoli ei ole vain fyysinen paikka vaan kokonainen mielentila ja elämänasenne, kuten monet napolilaisista ystävistäni asian ilmaisevat. Kaupunkia kohdellaan tiedotusvälineissä hyvin yksipuolisesti ja uutisoinnissa korostuvat rikollisuus ja muut negatiiviset asiat. Myös Italian sisällä kaupunki on stereotyyppisen ajattelun kohde; Napolista katsotaan alkavan "syvän etelän", kaupunki on "kasbah", "Afrikan ja Orientin alku". Ilmaisuilla viitataan köyhyyden kulttuuriin ja siihen kuuluviin äärimmäisiin ilmiöihin, jotka muodostavat osan kaupungin todellisuudesta, mutta eivät voi yksin sitä määrittää. Koko kaupunkia ei voi leimata yhden piirteensä vuoksi. Eksotisoivaa lukutapaa tarjoilevat ajoittain myös uskonnollisista ilmiöistä pinnallisesti kertovat tahot; napolilaisen uskonnonharjoituksen sanotaan olevan pakanallista ja taikauskoista. Ylipäätään Napolia pidetään anarkistisena ja kaoottisena alueena, joka on kaukana Keski- tai Pohjois-Italian "sivistyneemmästä" maailmasta. Totta on, että Italia on kulttuurisesti hajanainen, mutta edellä kuvattu äärimmäinen

asenne Napolia kohtaan pohjautuu yleensä vain stereotypioihin, jotka elävät vahvana ja joihin olen itsekin törmännyt (sekä italialaisten että ulkomaalaisten keskuudessa) kerrottuani opiskelleeni Napolissa.

Polku kentällä - näkökulman tarkentuminen ja metodiset valinnat

Napolin suojeluspyhimyksen kulttiin tutustuminen oli Suomesta käsin vaikeaa, lähes mahdotonta, koska itse ilmiötä käsittelevää kirjallisuutta ei kirjastoissamme juurikaan ole. Tosin pyhä Januarius ei ole täysin tuntematon ilmiö maassamme, sillä vuonna 1956 Eero Saarenheimo teki aiheesta radio-ohjelman, joka palkittiin vuoden parhaana. Saarenheimon mukaan pyhimyksen ansio oli elävöittää kaupungin turismia, eikä hän skeptikkona ole voinut muuta kuin hämmästellä kansan uskoa pyhimykseen. (Suomela-Härmä 1999, 172 - 173.)

Suomalaiset ovat tutkineet napolilaisuutta sivuavia aiheita; Helsingin yliopistossa on ollut sosiaaliantropologian opiskelijoitten ryhmä, joka on perehtynyt Napolin naapurikaupungin Pozzuolin kansanelämään tuloksenaan opinnäytetöitä sekä väitöskirja (Suomen Antropologi 2 / 89; Mero 1991; Tapaninen 1996). Tämän tutkijaryhmän lisäksi napolilaista uskonnollisuutta ja etenkin Madonna dell'Arcon kulttia on kartoittanut Minna Lahti (1994), jolta sain käyttööni san Gennaron kulttia koskevaa materiaalia ennen lähtöäni kenttätöihin. Yleisemmällä tasolla liikkuvaan uskonnollisuuden osa-alueita käsittelevään kirjallisuuteen tutustuin jo ennen kenttätöitä, mutta ennakkovalmistelut olivat kaiken kaikkiaan vaikeita, sillä vaikka tunsin kentän, en silti tiennyt, mitä voisin kenttätyöltä odottaa.

Napoliin saavuttuani syksyllä 1997 aloitin kirjastoissa tutustumisen aikaisempiin tutkimuksiin san Gennaron kultista ja pääsin selville ilmiön historiasta. Kirjalliseen aineistoon perehtyminen kirjastoissa jatkui käytännöllisesti katsoen koko kenttätyöjakson ajan yhä rajatumpiin aihepiireihin keskittyen. Kenttätyöjakson alussa solmin opiskelijavaihdon nojalla kontakteja Napolin Federico II -yliopiston sosiologian laitoksen tutkijoihin, jotka osaltaan vaikuttivat tutkimusaiheeni tarkentumiseen. Talven aikana seurasin luentosarjat italialaisen antropologian kehityksestä sekä folkloristisen tutkimuksen historiasta Italiassa.

Tavoitteena oli seurata napolaisen uskonnollisuuden ilmenemismuotoja yleensä ja san Gennaron rituaalia erityisesti. Tiedollisen pohjan muodostaa napolilaisen kontekstin tunteminen, jonka kautta käsitykset san Gennarosta pyhimyksenä ja hänen asemastaan katolisen kirkon kentässä niin historiallisena, legendaarisena kuin liturgisena hahmona muuttuvat ymmärrettäviksi. Tämän taustan sain hyvin pitkälle selville aiemman tutkimusaineiston pohjalta, mutta myös todensin taustan liikkumalla kentällä itse. Varsinaisen kenttätyön pääasiallisen rungon muodosti käyttäytymisen havainnoiminen osallistumalla rituaaleihin mahdollisimman monipuolisesti.

Tutkimusongelma

Jo varhaisessa vaiheessa kirjallisiin lähteisiin tutustuessani tuli ilmi, että san Gennaron rituaaleissa voi löytää hyvin - jopa ylitsepursuavan - monipuolista aineistoa, joten ongelmaksi tuli aiheen rajaaminen ja sopivan teorian löytyminen. Kuten uskonnollisia rituaaleja tutkinut Angela Giglia (1983, 259) huomauttaa, niin havainnoitaessa juhlaa, jossa on mahdollista löytää kaikkea mahdollista, on tärkeää harkita tarkkaan analyyttistä välineistöä. Onnekseni löysin jo suhteellisen varhaisessa vaiheessa yliopisto-opintojeni kautta italialaisen folkloristin Lello Mazzacanen symbolis-strukturalistisen mallin eteläitalialaisen talonpoikaisyhteisön uskonnollisista rituaaleista. Mallin löytyminen rajasi tutkimusongelmani uudella tavalla.

Tutkimuksessani haluan alussa luoda taustan reliikkien merkityksestä katolisessa uskossa sekä kertoa joitakin piirteitä napolilaisesta uskonnollisuudesta. Tätä taustaa vasten itse san Gennaron kultin ymmärtäminen helpottuu. Työn edetessä deskription ja analyysin ensimmäisen vaiheen avulla tuon esille tutkimieni rituaalien pintarakenteen ja analyysia jatkamalla rituaalien mahdollisen syvärakenteen. Tarkoitukseni on analysoida san Gennaron rituaalit käyttäen Lello Mazzacanen luomaa teoriaa sekä pohtia poikkeaako san Gennaron kultti teorian mallista, ja jos poikkeaa, niin miten ja miksi. Ovatko poikkeamat seurausta siitä, että maallinen ja kirkollinen eliitti on ottanut käsiinsä vallan ja kontrollin kultin suhteen? Miten erilaiset viiteryhmät sijoittuvat kultin kenttään? Mikä on poliittisen ja kirkollisen vallan suhde kultin kontrollointiin?

Tutkimusten huomio ei voi kohdistua vain molekyylisiin aiheisiin, tapaustutkimuksiin, vaan laajempiin aihepiireihin; maaseudun ja kaupungin, hallitsijoitten ja alaluokan, maallikoitten ja papiston, sosiaalisen ja uskonnollisen välisiin suhteisiin - ei kuitenkaan näiden väliseen vastakkaisuuteen tai vaihtoehtoisuuteen vaan pikemminkin jatkumoon (Galasso 1982, 430). Oma työni on tapaustutkimus san Gennaron kultista, mutta samalla yritys suhteuttaa kultti eteläitalialaiseen kontekstiin ja hahmottaa kaupungin ja maaseudun välistä jatkumoa.

Tutkimusongelman selkeytyminen kulki käsi kädessä kulttiin liittyviin rituaaleihin tutustumisen kanssa. San Gennaron kulttiin sisältyvistä vuotuisista rituaaleista tuntemattomin ajoittuu joulukuuhun, ja juuri tähän osallistuin niistä ensimmäisenä. Joulukuun rituaali oli kenraaliharjoitus tulevaa todellista koetusta varten. Joulukuussa tulin käytännössä tutuksi aiemmin tuntemattoman kanssa käytännöllisellä tasolla. Rituaaliin osallistuminen merkitsi lähinnä ympäristön tarkkailua ja mahdollisten painopisteiden hahmottamista. Tapahtumien näkeminen loi uuden ulottuvuuden kaiken luetun jälkeen, sillä lukeminen ja kokeminen muodostivat tiedostamisen alati tihentyvän kehän. Mitä enemmän luin, sitä paremmin ymmärsin näkemäni ja sitä paremmin osasin laajentaa lukemista eri osa-alueille ja etsiä uusia sävyjä kokemastani. Joulukuun rituaalien jälkeen löysin mainitsemani teoreettisen viitekehyksen, jonka avulla tarkensin tutkimustani ja suunnittelin jatkoa.

Keväällä 1998 huhti-toukokuussa - verrattuna joulukuun tilanteeseen muutamaa kuukautta aiemmin - tunsin olevani aivan toisella tavalla valmis kohtaamaan rituaalin ja tarkkailemaan sitä määrätietoisemmin, ja kykenin hahmottamaan sen sävyjä, roolijakoa, rakennetta. Havainnoissani oli jo selkeä suhde käyttämääni teoriaan. Kesällä 1998 palasin Suomeen, aloitin analyysin hahmottelua, mutta yli vuoden tauon jälkeen palasin kentälle. Syksyllä 1999 rituaaleja seuratessani tunsin liikkuvani jossain tutussa, ja ajoittain kuvittelin tietäväni tarkkaan, mita tehdä ja minne mennä seuraavaksi. *Varsin mielenkiintoinen päivä. Tuntui varsin helpolta uppoutua tapahtumiin, jotka suurelta osin olivat tuttuja tai ainakin odotettavissa.* (Päiväkirja 18.9.1999.) Mutta ehkä kyseessä olikin tutkijan todellisuusharha? Ehkä kuvittelin hallitsevani tilanteen, vaikka tosiasiassa sainkin käsiini vain murusia kokonaisuudesta. Rituaalien yhteydessä tapahtumia olivat täynnä niin kappeli, kirkko kuin kirkon edusta, ja menemällä yhteen kohteeseen suljin toiset tarkkailuni ulkopuolelle. Jokainen tekemäni valinta rajasi aina jotain muuta pois, aivan kuten ottamani valokuvat paljastivat vain tietyn kohteen ja jättivät muun huomiotta.

Aineisto ja metodit

Aktiivisia kausia kentällä oli siis useita, ja ne ajoittuvat verraten pitkälle ajalle, lähes kahden vuoden jaksolle. Tutkimukseni perustuu pääosin osallistuvaan havainnointiin ja päiväkirjamerkintöihin. Kenttäpäiväkirja Erasmus-kaudelta eli lokakuu 1997 - heinäkuu 1998 on kattava ja sisältää paikoitellen varsin hyvän kuvan elämästä napolilaisessa kansankorttelissa, keskellä sen hälinää ja näennäistä kaaosta. Kesän 1999 päiväkirjamerkinnät ovat satunnaisia, keskittyen rituaaleihin.

Lähes koko kenttätyöjakson 1997 - 98 ajan asuin Napolissa Montesanton kansankorttelissa, jonka voi sanoa edustavan historiallisessa keskustassa asuvien alempien sosiaaliluokkien suhteellisen tyypillistä elämänpiiriä, josta kuitenkin puuttui korostunut väkivaltaisuus tai rikollisuus. Kapeiden kujien maisemaa hallitsevat ulkoapäin huomattavan ränsistyneet kerrostalot, niihin kuuluvat basso-asunnot[2], ulkona kuivuvat pyykit ja rikas äänimaailma. Köyhälistökorttelin kujakulttuuria leimaa voimakas yhteisöllisyys ja vilkas katuelämä, jossa julkisen ja yksityisen tilan rajat ovat liukuvia (aiheesta enemmän ks. Tapaninen 1996, 214 - 224). Lämpimillä ilmoilla bassojen asukkaat oleilivat asuntojensa ahtauden vuoksi kaduilla, ja oma kotikatuni muuttui keväällä bassojen olohuoneeksi, jossa kulkeminen tuntui tunkeutumiselta yksityiselle alueelle. Asuinpaikastani johtuen tutkittavaa ilmiötä eli uskonnollisuutta ei päässyt hetkeksikään pakoon, sillä niin tavallinen kauppamatka kuin sunnuntaiaamun rutiinit saattoivat keskeytyä vaikkapa uskonnollisen kulkueen ja soittokunnan ohimarssiin. Kenttä oli läsnä aina! Kadunvarsien alttarit tulivat tutuiksi eivätkä ristinmerkkejä tekevät ohikulkijat enää muutaman viikon päästä herättäneet ihmetystä. Kenttäpäiväkirjoissa elää siis vahvasti arki, mutta tutkimusaiheen kannalta tärkeää on tietysti itse rituaalien seuraaminen ja niistä tehdyt merkinnät.

Päiväkirjoihin sisältyvät referoituna sekä vapaamuotoiset keskustelut, joita kenttätyön aikana kertyi uskonnollisista aiheista hyvin paljon, että varsinaiset haastattelut. Haastattelujen määrä ei ole korkea, vain 5 - 6 varsinaista haastattelua, mutta mielestäni se on kuitenkin tavoitteeseensa nähden riittävä. Pääasiallinen aineistoni on osallistuva havainnointi ja haastattelujen avulla pyrin ainoastaan täyttämään aukkoja, joihin osallistuva havainnointi ei pystynyt anta-

---

[2] Basso on tyypillisesti napolilainen katutasossa tai osittain sen alapuolelle sijoittuva asunto, joka koostuu vain yhdestä huoneesta, mutta jossa usein asuu hyvinkin suuri perhe.

maan vastauksia. Haastattelujen aikana en käyttänyt nauhuria tai muistiinpanovälineitä. Suunnittelin kysymykset etukäteen kulloinkin kartoittamistani aiheista ja painoin ne mieleeni. Haastattelujen ja vapaamuotoisten keskustelujen jälkeen pyrin välittömästi tallentamaan muistivihkoon keskustelun rungon, jonka sitten kirjoitin päiväkirjaan puhtaaksi. Mielestäni tämä oli riittävä tapa, sillä nauhuria käyttämällä olisin joutunut haastattelujen litterointien ja italiasta suomeen kääntämisen kurimukseen.

Metodinen valintani haastattelujen suhteen muistuttaa esim. Åke Daunin (1974, 296 - 297) metodiikkaa tutkimuksessaan esikaupunkielämästä. Hän haastatteli informanttejaan etukäteen suunnitellun kysymyslistan mukaan tehden samalla ainoastaan lyhyitä muistiinpanoja, jotka hän kirjoitti puhtaaksi saman iltana tai seuraavana aamuna. Hänen mukaansa näin pystyi hyvin palauttamaan haastatellun puheen mieleensä ja se oli riittävää, sillä sanatarkalla informantin puheen rekisteröinnillä ei ollut analyysin kannalta merkitystä. Näin oli tilanne myös omassa tutkimuksessani, asiasisältö oli merkittävämpää kuin sanatarkat siteeraukset.

Kenttätyöni oli jatkuvaa kielestä toiseen prosessointia. Italiankieliset haastattelut oli mielestäni parempi saada heti tiivistetyksi omalle kielelleni, vaikka joitakin asioita olen vielä puhtaaksikirjoitusvaiheessa ilmaissut italiaksi lähinnä suomalaisten vastaavuuksien puuttumisen vuoksi. Elin tilanteet italiaksi, joten tietyssä vaiheessa myös muistiinpanoihin ilmestyy yhä enemmän italiankielisiä osuuksia. Kahden kielen välissä tasapainoillessani kenttäpäiväkirjan kaunokirjalliset ansiot muuttuivat valitettavasti toisarvoisiksi, mikä varmasti näkyy myös päiväkirjalainauksissa. Sisältö voitti muodon.

Valokuvaliitteeseen olen valikoinut pienen määrän niistä kuvista, joita olen Napolissa ottanut lokakuun 1997 ja syyskuun 1999 välisenä aikana. Tekstissä tulen viitttaamaan valokuviin kohdissa, joihin ne liittyvät. Valokuvat ovat minulle samankaltaista todistusaineistoa kuin päiväkirjan sivutkin. Valokuvat ovat rajattuja tilanteita, joissa kuvien ulkopuolelle on varmasti jäänyt paljon tärkeää - aivan kuin ylipäätään havaintojeni ulkopuolelle. En väitä kertovani koko totuutta vaan ainoastaan palasen siitä.

Kenttäpäiväkirjojen ja valokuvien lisäksi aineistooni kuuluu huomattava määrä kirjastoissa ja arkistoissa koottua materiaalia, samoin lehtiartikkeleita napolilaisista ja valtakunnallisista sa-

nomalehdistä. Hallussani on myös san Gennaron kultista syksyllä 1997 julkaistu video, joka auttoi etukäteen hahmottamaan rituaalien tapahtumia.

Eläytymisestä

Uskonnollinen kokemus ilmenee monin eri tavoin, joista tärkeimmät ovat käsitykset, käyttäytyminen ja elämykset. Käsitykset muotoutuvat myyteiksi, legendoiksi, dogmeiksi ja teologisiksi systeemeiksi. Käyttäytyminen ilmenee riitteinä ja kultteina; rukouksina, resitaatioina, uhreina, meditaationa, kulkueina, lauluina ja kokoontumisina. Elämykset puolestaan ovat ihmisen sisäisiä, yksilöllisiä kokemuksia. (Holm 1997, 31.) Käsitysten ja käyttäytymisen kartoitus ei tutkimuksessa aiheuttanut ongelmia, mutta kentällä kokemani elämykset sen sijaan olivat hyvin henkilökohtaisia ja synnyttivät sisäisiä ristiriitoja.

Almost inevitably, we are marginal outsiders - incompetent, awkward, rude - and largely irrelevant. Being a marginal outsider is no picnic for a year of one's life; it takes considerable toughness. Far tougher is to be a marginal outsider on one's own, all alone. Näin kirjoittaa Salzman (1994, 31) ja sanoo jotain hyvin olennaista kenttätyöstä, joka on kaikkea muuta kuin turistinen huvimatka. Tutkimuksen aikana joutuu kokemaan vahvoja tunteita, ja uskonnollisen ilmiön kyseessä ollessa ehkä tavallista enemmän. Tutkijan tulisi suhtautua kohteeseensa viileästi, objektiivisesti ja ulkopuolisena pysytellen. Teoriassa tämä on ideaali, mutta käytännössä tilanne on monesti toinen. Kenttä saattoi aiheuttaa ahdistusta, sillä sitä ei päässyt pakoon vaan sen kanssa oli elettävä päivästä toiseen. Arjen tuntemukset olivat usein kärjistyneitä, eivätkä suinkaan vailla tunnekuohuja.

René Gothónin mukaan kenttätyö on sukkuloimista dynaamisessa kolmiokentässä, jonka muodostavat eläytyminen, etääntyminen ja sitoutuminen. Eläytyminen on "sekaantumista" tutkimusaiheeseen ja sen problematiikkaan sekä varautumista kaikkeen sellaiseen, mitä tämä "sekaantuminen" toisten ihmisten ajatusmaailmaan saattaa merkitä niin tunteenomaisessa kuin eettisessä mielessä. Etääntyminen puolestaan merkitsee älyllistä kykyä irrottautua tunne-elämästään ja lakata tuntemasta yhteenkuuluvuutta. Samalla se tarkoittaa asioiden tarkastelua intersubjektiivisesta terveen järjen näkökulmasta ja pitää sisällään kenttäpäiväkirjan kirjoittamista, havaintojen ja pohdintojen muistiinmerkitsemistä ja taustakirjallisuuden lukemista.

Eläytymisen ja etääntymisen rinnalla kolmiokentässä on sitoutuminen, joka tarkoittaa subjektiivisuutta, jonka liian tunteenomaisesti sitoutunut tutkimus tuo mukanaan. Sitoutuneen tutkijan on vaikea tehdä kriittistä ja puolueetonta tutkimusta. (Gothóni 1997, 141 - 143.)

Omat kokemukseni aiheeseen syventymisen kuluessa vaihtelivat laidasta laitaan. Alkuvaiheen totaalisen vierauden tunne heikkeni sitä mukaa, kun napolilaisten uskonnollisen ajattelutavan logiikka asteittain avautui. Sukkuloin eläytymisen ja etääntymisen välillä. Osallistuessani rituaaleihin eläydyin tilanteisiin ajoittain hyvinkin voimakkaasti, mutta samalla rekisteröin omia tunne-elämyksiäni ja yritin sovittaa näkemääni teoreettiseen kenttään. Pyrin elämään tilanteet kahdella tasolla - tunteella ja järjellä -, ja tallettamaan molemmat tasot kenttäpäiväkirjaani. Kenttäjakson päätyttyä seurasi napolilaisesta uskonnollisesta ajatusmaailmasta etääntyminen ennenkaikkea fyysisesti, mikä ei kuitenkaan tarkoittanut paluuta alkutilanteeseen eli vierauden tunteeseen. Koko tutkimusjakson ajan olen kamppaillut Napoliin liittyvien henkilökohtaisten tunnesiteitteni vuoksi. Lopullisen työni olen kuitenkin kirjoittanut *täällä*, en *siellä*, ja luulen sen poistaneen tunnepitoisuutta. Mutta ennen kaikkea - sitoutuneisuuteni itse san Gennaron kulttiin oli entuudestaan olematon ja on nytkin olemassa vain tutkimuksen kautta.

Kenttätyöni kautta olin mukana kohtaamassa jotain itselleni käsittämätöntä, kävin läpi mielentiloja, joita en osannut odottaa, mutta en voi tietenkään väittää kokeneeni jotain täsmälleen sellaista, mitä napolilaiset kulttiin sitoutuneet kokivat. En ollut yksi heistä, vaikka niin olisin halunnut ja vaikka niin yrittäisin väittää! Usein kulttuurintutkija kokee tutkittavansa *toiseksi*, mutta itse koin olevani se *toinen*, asiaankuulumaton, outo, ulkopuolinen. Tuntemukseni eivät olleet vain eettisiä ja psykologisia pohdintoja, vaan ajoittain ne saivat fyysisen ilmiasun. Voimakkaimmat fyysiset tuntemukset elin Madonna dell'Arcon kulttia ja siihen liittyvää uskovien "kriisiin" vajoamista seuratessani, mistä puhuu myös päiväkirjani varsin selkeästi: *Tapahtumat saivat minut tuntemaan itseni vakoilijaksi. Oliko minulla oikeutta olla seuraamassa muiden voimakkaita tunteen- ja uskonilmaisuja? Varsinkin kun en kuitenkaan pysty niitä ymmärtämään omakohtaisesti. Lopulta tunsin jonkinlaista pahoinvoinninomaista oloa, kuvotusta. --- Liian voimakkaita tunteita, joiden ilmaisut saavat minut tuntemaan myös jotain, jota ei pysty selittämään. Mikäli rituaali olisi itselleni läheinen, "hysteria" ja kriisi saisi varmasti otteen itsestänikin.* (Päiväkirja 13.4.1998.)

Olin ulkopuolinen tarkkailija, joka eläytyi vahvasti. Useissa tilanteissa totesin tietäväni kultista enemmän historiallista faktaa kuin rivikansalainen. Tieto ei kuitenkaan ole autuaaksi tekevä, sillä itseltäni puuttui pysyvä sitoutuneisuus asiaan. Olin vain väliaikainen tuttava, en elinikäinen rukoilija. Nämä tunteet ja tunnelmat heijastuvat myös päiväkirjan sivuilta: *Ihmeen tapahduttua olin hämmentynyt, tajusin kokevani jotain outoa, näkeväni jotain, joka pakenee tieteen selitysmahdollisuuksia. Mystisismi valtasi osan mieltäni, mutta ei toki kokonaan. --- Pikkuhiljaa etäännyin mystisistä ajatuksista ja juhlan lopulla tarkastelin kaikkea lähes kliinisesti. Ehkä jotain silti muuttui itsessäni. Valmius mysteereihin?* (Päiväkirja 12.5.1998.)

Oleskelun edetessä kentän outous muuttui tutuksi, ja moni huomioitava asia saattoi karata silmiltä. Asioiden itsestäänselvyys ja itsestäänselvä erityisyys turrutti ja kyky ihmetellä saattoi kadota, sillä kaikkeen tottui. Itse ainakin ajoittain huomasin vaaran, mutta varmasti näin ei aina ollut. *--- muutama päivä sitten käydessäni ruokakaupassa, sinne tuli yht'äkkiä pappi apupojan kanssa. Papilla oli vihkivettä astiassa ja erityisellä sauvalla hän ripotteli vettä kaupan tavarahyllyille.* [3] *En osannut edes hämmästyä, sillä kaikkeen lienen jo tottunut. Ihmettelin vain sitä, että pääsiäinenhän on jo ohi, mutta liturgisesti tämä on yhä pääsiäisaikaa, ilmeisesti helluntaihin asti.* (Päiväkirja 6.5.1998.)

Lähdekritiikki

Aiemmin kirjoitettua

Napolia kuvattiin aiemmin toistuvasti *lazzaronien* (katupoikien ja irtolaisten) luonnonkauniina kaupunkina, jossa kukoisti *dolce far niente* -mieliala (ihana joutilaisuus). Nämä stereotypiat ovat olleet esillä jo Grand Tour[4] -kauden herrasmiesmatkailijoiden matkakertomuksissa, jotka teemoiltaan ja tyyliltään usein toistivat - tietoisesti tai tiedostamatta - samaa kaavaa ja vahvistivat myyttiä kahdesta Italiasta, jossa pohjoinen edustaa kulttuuria ja sivistystä ja etelä puolestaan luontoa ja villeyttä. (Burke 1997, 96, 100 - 101.) Tosin poikkeuksia oli ja esim. Goethe (1992, 278 - 283) pohtii napolilaisköyhälistön oletettua vetelehtimistä varsin kriittisesti ja

---

[3] Pääsiäisaikaan papeilla on tapana siunata mm. koteja, kuten tapahtui omalla asuinalueellanikin.

aiheeseen paneutuen. Stereotyyppisyydestä sai osansa myös san Gennaron kultti niin herrasmiesmatkailijoitten kuin italialaisten tarkkailijoitten kuvauksissa. San Gennaron vuosittaiset rituaalit kuvattiin pittoreskina juhlana, joka kirjoittajasta riippuen tulkittiin hartaan uskon osoitukseksi tai naurettavaksi farssiksi, jossa taikauskoiset piirteet olivat vahvasti mukana (ks. Supplemento de Il Mattino; Serao 1992, 31 - 38; Strazzullo 1989). Osittain matkaoppaat (esim. Thomson 1989, 29 - 30) vielä toistavat samaa asennetta ja käyttävät uskonnon ilmiöihin viitatessaan termiä voo doo ja väittävät Napolin olevan taikauskon eurooppalainen pääkaupunki. Stereotypiat eivät ole poistuneet tietoisuudesta, vaan muodostavat ennakkokäsityksen tämän päivän napolilaisesta elämäntavasta sekä ulkomailla että maan rajojen sisäpuolella (aiheesta laajemmin ks. Galasso 1982, 143 - 190).

Ei-italialaiset tutkijat (esim. Gilmore 1987) ovat hyödyntäneet Välimeren tutkimuksessa peruslähtökohtina häpeän ja kunnian käsitteitä (aiheesta enemmän Tapaninen 1996, 59 - 66), jotka kuitenkin jätän oman työni ulkopuolelle. Italialaiset tutkijat ovat kartoittaneet eteläitalialaista kansanomaista uskontoa historiallisesti että sosiologisesti jo hyvinkin varhain. Firenzessä toiminut Italian antropologinen ja etnologinen yhdistys *Società Italiana di Antropologia ed Etnologia* toimeenpani 1880-luvulla psykologiseksi kutsumansa kartoituksen maan uskonnollisista oloista. Demografiset kartoitukset saivat aikaa myöten rinnalleen sosiologista ja antropologista tutkimusta, joka uskonnon osalta keskittyi hyvin pitkälti pohtimaan magian asemaa eteläisessä Italiassa. Uudemmassa tutkimuksessa 1960- ja 1970-luvuilla painotukset ovat olleet marxilaisia ja kuvanneet kansanomaista uskontoa alistettujen kansanluokkien keinona reagoida valtaapitäviin. San Gennaron kulttia on tutkittu äärimmäisen runsaasti, lähinnä historiapainotteisesti, mutta myös antropologista tutkimusta löytyy.

Olen käyttänyt työssäni jonkin verran katolisen papiston ja san Gennaron kappelin prelaattien tekstejä, mutta samalla olen pyrkinyt huomioimaan ja analysoimaan heille tyypillisiä asenteita ja painotuksia Napolin suojeluspyhimyksen kultista. Papiston tekstit korostavat säännöllisesti oikeaoppisen uskonnollisuuden piirteitä ja osaltaan vaikenevat kansanomaisista puolista tai jopa puhuvat niitä vastaan. Papiston teksteistä paljastuu kirkollisen vallan käyttö ja suhde kansanelämän tuntemiseen tai sen vierauteen.

---

[4] Grand Tour kesti jopa pari vuotta, ja kuului Euroopan ylimystön kulttuuriseen kasvatukseen. Huomattava aika matkasta kuului viettää Italiassa, ja Napoli ja Vesuvius olivat usein matkan eteläisin kohde.

Giuseppe Galasson mukaan tietyt eteläitalialaisesta katolisuudesta tehdyt kuvaukset ja tulkinnat voidaan asettaa ryhmäksi, jolle on yhteistä pohjoiseen protestanttisuuteen pohjautuva tapa nähdä ilmiöt (Galasso 1982, 457). Protestanttinen kritiikki katolisuutta kohtaan on usein ottanut aseekseen reliikit, joiden pyhyys on luterilaisessa maailmassa saanut koomisia piirteitä (Odile 1983, 189). Itse haluaisin pitää etäisyyttä Galasson mainitsemaan protestanttisuudesta ponnistavaan katolisuuden tulkintaan, joten turvaudun työssäni suurelta osin italialaisten teksteihin kansanuskosta ja pyhimyskulteista saadakseni katolisuutta sisältä päin tulkitsevan kuvan. En tarkoita sitä, että käyttämäni tutkijat olisivat tunnustuksellisia katolilaisia (kuinka sitä voisin tietääkään), vaan sitä, että he ovat lähtöisin katolisen kulttuurin piiristä, osa nimenomaan Etelä-Italiasta, mikä takaa paremmat lähtökohdat ilmiöiden kontekstilähtöiselle hahmottamiselle. En halua tarjota lukijoille eksotisoivaa lukutapaa, joka käsittelisi omasta kontekstistaan irroitettuja kuriositeettejä.

Käyttämästäni italiankielisestaä tutkimusaineistosta 1980 - ja 1990-lukujen kirjallisuus on hyvin samoilla linjoilla pysyttelevää. Poissa ovat voimakkaat marxilaiset painotukset ja tilalle on tullut kansanuskon tulkinta perinteenkannattajien omasta näkökulmasta. Luigi M. Lombardi Satriani, Mariano Meligrana, Lello Mazzacane, Giuseppe Galasso, Piero Camporesi ja Marino Niola eivät voi silkan sattuman kautta tulkita kansanuskoa toinen toistensa näkemyksiä tukien ilman että se tukeutuisi vallitsevaan yhtenäiseen tapaan tulkita todellisuutta sen omista lähtökohdista käsin.

Tutkija tutkimusinstrumenttina

Pehmeään metodologiaan pohjautuvan tutkimukseni päämenetelmänä oli osallistuva havainnointi. Ruth Finkin mukaan (Suojanen 1999, 45 - 46) osallistuvassa havainnoinnissa tutkijan rooli voi olla tapauksesta riippuen hyvinkin erityyppinen. Täysosallistuvassa havainnoinnissa tutkija pyrkii tietoisesti samastumaan kohteeseensa, opettelee tutkimuskohteensa kielen ja ottaa roolin yhteisössä. Täysosallistuminen johtaa usein epätieteellisyyteen, koska tutkija sitoutuu kohteeseensa niin täydellisesti, ettei pysty säilyttämään tutkijan rooliaan. Salaosallistumisessa tutkija ei paljasta tutkittavilleen tutkijan rooliaan, vaan esiintyy yhtenä heistä. Tämä johtaa eettiseen ongelmaan oikeudesta julkaista näin hankittua tietoa. Mukaosallistuminen

puolestaan on antropologeille ja folkloristeille tuttua malinowskilaista tiedonhankintaa, jossa tutkijan osallistuminen on vain osittaista eikä hän sitoudu yhteisön rooleihin. Osallistumattomassa havainnoinnissa tutkija ei osallistu yhteisön tapahtumiin muutoin kuin tarkkailijana, jolloin hän jää ulkopuoliseksi tutkimuskohteensa suhteen.

Omaa rooliani voisi kutsua perinjuurin malinowskilaiseksi mukaosallistumiseksi. Osasin kielen, joten aineiston keruulle ei koitunut suuria viestinnällisiä esteitä. Haastateltavilleni tein selväksi sen, että olin tekemässä opinnäytetyöhön liittyvää aineistonhankintaa enkä salannut rooliani. Uskonnollisiiin rituaaleihin osallistuessani en pyrkinyt imitoimaan muita osallistujia vaan toimin kulloinkin parhaaksi katsomallani tavalla haluamatta loukata muita kulttiin osallistujia millään tavalla. Ristinmerkkien teko ja rukouksiin osallistuminen eivät olleet omalta puoleltani teeskentelyä vaan halua osallistua ja eläytyä. Malinowskilaiseen menetelmään kuuluu olennaisesti kenttäpäiväkirjan kirjoittaminen. Tulen käyttämään työssäni mahdollisimman runsaasti kenttäpäiväkirjaotteita, sillä ne ovat valokuvien ohella ainoa konkreettinen todiste kentälläolostani. Niiden kautta tuon lukijan silmien eteen näkymiä, tunnelmia ja tuntemuksia, jotka ovat opinnäytetyöni rakennusaineita.

En silti väitä, että tutkijan todellisuus olisi ollut sama kuin tutkittavien todellisuus enkä myöskään sitä, ettei oma persoonallisuuteni tai Italiassa jo ennen kenttätyöjaksoa viettämäni aika olisi vaikuttanut tutkimukseeni. Oleskeluni Napolissa eivät ole olleet lyhyitä turistimatkoja vaan periodeja, joiden aikana on ollut mahdollista syventyä paikalliseen elämään ja elää sikäläistä todellisuutta. Merkittävää on mielestäni ollut myös kyky verrata Napolia joihinkin muihin Italian kaupunkeihin (Rooma, Siena), minkä ansiosta olen pystynyt havaitsemaan napolilaisuuden erityispiirteitä.

Pyrkimykseni tutkimuksenteossa on ollut emisistinen, ts. olen etsinyt kulttuurinkannattajien omia merkityksiä ja halunnut tarkastella ja tulkita kulttuuria sisältäpäin. Toisaalta olen ollut ulkopuolinen objektiivisuuteen pyrkivä tarkkailija, mikä tavallaan johtaa etisistiseen otteeseen. (Ks. esim Suojanen 1999, 41.) Tutkimuksessa emisistinen ja etisistinen ote ovat vaihdelleet aivan kuten René Gothónin eläytyminen ja etääntyminen. Vasta näiden yhteistulos voi luoda analyyttistä kuvaa kulttuurista.

Hyödyntämäni kirjallinen materiaali on ollut suurelta osin italiankielistä. Termien kääntämisen olen kokenut työn edistyessä ajoittain ongelmallisena, mutta luulen, että italian kielen opintojeni määrä auttoi kuitenkin jokseenkin luotettaviin käännöksiin. Kielitaito oli suuri etu ja samalla ehdoton edellytys aineistonkeruulle. Henkilökohtaiseksi puutteeksi luen sen, etten hallinnut paikallista murretta, mutta en kokenut sitä ylitsepääsemättömäksi esteeksi kenttätöille. Murteen hallinta olisi ollut tärkeätä hieman toisentyyppisessä, haastattelukeskeisessä tutkimuksessa. Rituaalisen käyttäytymisen havainnointiin valitsemani metodit sopivat hyvin.

Kulttuurin kääntämisessä on kuitenkin kysymys myös - ja ennen kaikkea - muusta kuin kielellisestä valmiudesta. Vieraan kulttuurin tutkija ei voi turvautua omasta kulttuuristaan saamiinsa tuttuihin rooleihin ja näkökulmiin, vaan hänen täytyy oppia tutkimansa yhteisön konventiot osallistuvan havainnoinnin ja kenttätyön kautta. Kenttätyön tuloksena hän kykenee kääntämään tutkittavan kulttuurin käsitteet ja mallit oman yhteiskuntansa kielelle. Prosessin myötä tutkittavien käyttämä luokittelu, "alkuasukasmalli", korvautuu antropologin maailmankuvan mukaisella analyyttisellä luokittelulla, jonka validiteettia puolustetaan kenttätyön kontekstuaalisella tiedolla. (Kaartinen 1993, 18, 23.) Kompastuskivenä antropologisessa tutkimuksessa on epäily, että tarkastellessaan kulttuuria merkityksellisenä kokonaisuutena tutkija arvottaa kohdettaan "ulkoapäin", osana omaa toimintaansa, ja alistaa sen samalla länsimaisen ajattelun ja valtarakenteiden piiriin. Vallan ja merkityksen dilemmasta huolimatta on kuitenkin mahdollista havaita, kuinka kunkin kulttuurin systemaattinen todellisuus rakennetaan nimenomaan sosiaalisen vuorovaikutuksen ja toiminnan kautta. Sosiaalisissa projekteissa ihmisten oma toiminta saa merkityksen tultuaan muiden arvottamaksi. Vieraassa kultttuurissa antropologi sijoittuu sattumanvaraisesti tutkimansa yhteisön sosiaaliseen maailmaan ja annetun aseman perusteella opettelee oman metodinsa ja paikkansa yhteisössä. Näin ollen antropologinen tieto on paikallista, sillä tiedon relevanssi ja teho on sidoksissa tiettyihin institutionaalisiin konteksteihin ja olosuhteisiin. (Kaartinen 1993, 235 - 241.) Työssäni paikallisten olosuhteiden pitkäaikainen omakohtainen tuntemus varmasti auttoi kulttuurin kääntämisen prosessissa, mutta kuten Kaartinen toteaa, saatu tieto on aina paikallista eikä ole siten suoraan yleistettävissä laajempiin konteksteihin.

Keskeiset käsitteet

Kansanusko

Koska jo pelkästään uskonnon käsitteen ja uskonnon rajojen hahmottaminen on saanut tutkijoitten välille erimielisyyttä, on selvää, että vaikeuksia on ollut myös kansanuskon määrittelemisessä. Osa tutkijoista käyttää kansanusko-sanaa yksikössä, mutta esim. italialainen Carlo Ginsburg puhuu kansanuskoista monikossa. Hän käyttää C. Cholvyn hierarkiaa, joka jakaa uskonnollisen käyttäytymisen neljään eri kategoriaan. Hierarkia ilmaisee kirkon laskevan arvostuksen uskonnollisten ilmiöiden suhteen. 1) Ehdotettu uskonnollinen käyttäytyminen sisältää pyhimysten antamia poikkeuksellisia käyttäytymismalleja, jotka eivät ole pelastukselle välttämättömiä. 2) Säädetty käyttäytyminen merkitsee sakramentteihin ja messuun osallistumista. 3) Suvaittu uskonnollisuus voi olla esim. uskonnollista kansanteatteria tai muita sen kaltaisia ilmiöitä. 4) Kielletty uskonnollisuus viittaa taikauskoon ja jumalattomuuteen kaikissa muodoissaan. Jako on arbitraarinen ja rajat liukuvat ja muuttuvat historian kuluessa. Metodologisesti kategoriat voivat olla jopa vaarallisia, mikäli niihin suhtaudutaan lopullisina luokitteluina, sillä läheskään aina tutkittavat ilmiöt eivät mahdu kategorioiden tiukkuuteen. Uskonnollisten ilmiöiden jako kategorioihin on kuitenkin välttämätön uskonnontutkijalle, kunhan hän vain onnistuu irrottautumaan siitä oikeassa vaiheessa eikä jää kategoriansa vangiksi. (Ginsburg 1979, 394 - 396.)

Ginsburgin esittämä jako ei kuitenkaan tuo selvyyttä itse kansanuskon olemukseen, jota puolestaan uskontohistorioitsija Gabriele De Rosa pohtii suhteessa hegemoniaan. Katolinen kansanomainen uskonnollisuus on hänen mielestään aina suhteessa käskyyn, kieltoon tai malliin, joka on peräisin kirkolliselta auktoriteetilta, kirjoitetusta normista tai kirkon laeista. Kansanusko ei ole kategoria sinänsä, toinen uskonto, jolla olisi selvästi autonomiset konnotaationsa, vaan se on samaa "virallista" uskontoa, mutta eletty kulttuurihistoriallisen ympäristönsä luonteenlaadun, hyötynäkökulmien, kiinnostuksen, tapojen ja mentaalisen resistenssin mukaan. Ei ole olemassa kahta erillistä uskontoa: papiston puhdasta uskontoa ja alempiarvoiseksi tuomittavaaa kansanuskoa, vaan näiden kahden välillä on jatkuva antamisen ja saamisen vaihtosuhde. Kansanusko ei ole kristinuskon ja papiston harjoittaman katolisuuden ulkopuo-

lella. Se voi olla oppositiossa tai poleemisessa asemassa, se voi elää säädetyn uskonnon eri tavoin, se voi hyväksyä, haluta ja säilyttää uskonnollisia lieveilmiöitä tai folkloristisia tapoja ja käyttäytymistä poistumatta kuitenkaan kirkon piiristä. Paikallisesti kansanusko voi omaksua aspekteja ja sisältöjä, jotka poikkeavat säädetystä mallista. Näin muodostuu useita kansanuskoja, jotka kukin ovat eri suhteessa viralliseen malliin. Tavat uskoa ja tavat elää riippuvat ihmisistä, ajasta ja kulttturisesta piiristä. (De Rosa 1978, 7 -8.) Galasson mukaan (1982, 420) De Rosa ei asettanut kansaa ja papistoa toistensa vastakohdiksi. Pikemminkin vastakkain olivat hengellisesti kristillinen kirkko instituutiona ja kirkollinen todellisuus, johon kuuluu niin uskovien yhteisö kuin papistokin, jotka molemmat - kirkon uudistuspyrkimyksistä huolimatta - jatkavat sosiaalisesti ja historiallisesti määrittyvää maagisuskonnollista synkretismiä.

Huomattava määrä marxilaisen tieteenteorian kannattajia on tutkinut eteläitalialaista uskonnollisuutta, osa painottaen taikauskon ja magian osuutta (kuten Ernesto De Martino 1950-luvulla) ja osa tutkien esim. pyhimyskulttien osuutta napolilaisen proletariaatin arkielämässä. Napolin liepeillä Madonna dell'Arcon kulttia tutkineen Tullio Tentorin näkökulma jatkaa Antonio Gramscin ja Ernesto De Martinon kuvausta kansanuskosta alistettujen keinona taistella hegemoniaa vastaan. Tentorin mukaan uskonnon ns. kansanomaiset piirteet muodostavat nimenomaan alistettujen luokkien uskonnon, vaikka myös hallitseva luokka näihin uskonnollisuuden muotoihin osallistuisi. Alistetut ja hyväksikäytetyt kansanosat turvautuvat yliluonnolliseen vapautuakseen vallitsevista olosuhteista, keski- ja yläluokka puolestaan hakeutuu jumalasuhteeseen kiittääkseen ja varmistaakseen senhetkisen asemansa jatkuvuuden. (Tentori 1976, 138.)

Tentorin näkökulma tuo mieleen Robert Redfieldin termit suuri traditio ja pieni traditio. Termit merkitsivät hänelle autonomisia ja erillisiä sfäärejä, joiden välillä vaikutteet liikkuivat yksipuolisesti ylhäältä alaspäin, eli eliitiltä massoille. Jako suureen ja pieneen traditioon edesauttoi käsitystä, jonka mukaan kansanusko tarkoittaisi aina ruraalia, yksinkertaista, primitiivistä, jonka vastakohtana olisi urbaani, sivistynyt, intellektuaalinen ja moderni eliitin uskonto. William Christianille puolestaan termi kansanusko oli oikeutettu ainostaan silloin, kun sillä viitattiin "uskontoon, siten kuin sitä harjoitetaan" ("*religion as practiced*"). Kansanusko on tällöin juurtunut tiettyyn historialliseen yhteisöön ja maantieteelliseen paikkaan, ja on usein konservatiivista ja vastustaa ei-lokaalisten auktoriteettien muutosyrityksiä. (Badone 1990, 6; Bran-

des 1990, 186 - 187.) Christianin määritelmä onkin samassa linjassa De Rosan kanssa siinä, että kansanuskoja on monia historiallisesta taustasta, ajasta ja paikasta riippuen.

Christianin ja De Rosan määritelmä kansanuskosta on periaatteeltaan yhteneväinen ranskalaisen lingvistikon Ferdinand de Saussuren strukturalistisen kieliteorian kanssa. De Saussure erottaa toisistaan käsitteet 'kielisysteemi' (*langue*) ja 'puhunta' (*parole*). Kielisysteemi on kollektiivinen abstraktio, joka koodistollaan mahdollistaa yhteisön kommunikaation. Puhunta on yksilöllistä toimintaa, joka hyödyntää kielisysteemin takaamia mahdollisuuksia ja jossa on havaittavissa erilaisia variaatioita. (de Saussure 1990, 13 - 14.) Toisin sanoen kieltä voi käyttää ja soveltaa hyvinkin monin eri tavoin kollektiivisen instituution pysyessä silti samana. Tätä teoriaa lainaten voi hyvin sanoa, että kirkko on katolisille yhteinen instituutio, joka säilyy yhteisenä taustana silloinkin kun kirkon oppeja toteutetaan käytännössä monin eri tavoin. Kansanuskon eri ilmiasut ovat oiva todiste kirkon käytäntöjen variaatioista.

Galasson mielestä kansanomaisuus ei ole suinkaan luokkasidonnainen ominaisuus, sillä se vaikuttaa läpi yhteiskunnan, ei vain horisontaalisesti vaan myös vertikaalisesti. Kansanomaisuus on hänen mielestään pikemminkin psykologinen ja mentaalinen kategoria. Näin ollen myöskään kansanusko ei ole sidoksissa pelkästään alempiin kansanosiin vaan vaikuttaa kaikissa sosiaaliluokkissa. (Galasso 1982, 132, 137, 428 - 429.) Omassa työssäni annan kansanuskolle saman merkityksen kuin De Rosa edellä, eli että katolinen usko on yhteinen instituutio, mutta sitä eletään monella eri tavalla. Jokaisessa pyhimyskultissa korostuvat erityyppiset asiat kulttiin osallistuvan yhteisön historiallisesta, maantieteellisesta ja sosiaalisesta taustasta riippuen. Työni tulee paljastamaan, että Napolissa kansanomainen uskonnollisuus ei suinkaan ole sidoksissa vain alempiin sosiaaliluokkiin vaan koskettaa kaikkia, tosin erilaisia rooleja ja painotuksia kullekin antaen.

Rituaali

Kansanuskossa, kuten uskonnossa yleensä, on kyse profaanin ja pyhän välisestä kommunikoinnista. Kommunikaation keinoina ovat rituaali ja rituaalisen käyttäytymisen eri muodot. Rituaali-termin takana on Arnold van Gennepin teoria siirtymäriiteistä, joitten avulla yksilö

siirretään sosiaalisesta statuksesta toiseen. Etenkin varhaiskantaisissa yhteisöissä muutokset yksilön elämässä ovat kriitilanteita ja voivat kietoutua pyhään ja profaaniin, minkä vuoksi muutosprosessien hallinta on tarkkaan määritelty vaaran välttämiseksi. Seremonioitten avulla siirto tapahtuu hallitusti. Osa siirtymistä on yksilön elämässä ainutkertaisia ja näitä ovat esimerkiksi syntymä, kaste ja kuolema. Siirtymäriitit jakautuvat kolmeen vaiheeseen, joita ovat irtautumisriitit, vaihderiitit ja liittymäriitit. (Gennep 1960, 3, 11.) Irtautumisriiteissä yksilö irroitetaan edellisestä sosiaalisesta asemastaan. Vaihderiittien eli marginaalikauden aikana yksilö on ikäänkuin välitilassa vanhan ja uuden välissä. Liittymäriitit liittävät yksilön uuteen statukseensa. (Honko 1971, 142.)

Eliot D. Chapple ja Carleton S. Coon ovat kehitelleet van Gennepin riittiteoriaa eteenpäin. He näkevät riittien taustalla pyrkimyksen palauttaa yhteisöön järjestys, kun jokin on uhannut tai horjuttanut systeemin tasapainoa. Tasapainoa horjuttavat kriisit voivat koskettaa vain yhtä yksilöä tai vaihtoehtoisesti koko yhteisöä. Yksilöä koskettavia rituaalisia tekniikoita he kutsuvat Arnold van Gennepin teorian mukaan siirtymäriiteiksi ja koko yhteisöä koskettavia puolestaan intensifikaatioriiteiksi. Kokonaista ryhmää tai yhteisöä koskettavat kriisit johtuvat yleisimmin periodisista ympäristötekijöistä kuten vuoden- ja vuorokaudenaikojen vaihteluista, jotka tuovat mukanaan muutoksia ihmistenväliseen kommunikointiin. Maaseutuyhteisössä kyseiset kriisit liittyvät satokauteen, kylvöön ja sadonkorjuuseen. Intensifikaatioriittien avulla yhteisö pystyy uudessa tilanteessa vakauttamaan ja säilyttämään tasapainonsa. (Chapple - Coon 1942, 397 - 398, 507 - 508.)

Van Gennep (1960, 3 - 4) kutsuu periodisesti toistuvia rituaaleja kalendaaririiteiksi. Kalendaaririittien rinnalla esiintyy lisäksi koko yhteisöä koskevat kriisejä, jolloin yhteisö esittää rituaalin kumotakseen esim. nälänhädän, kuivuuden tai ruton aiheuttamat seuraukset (Turner 1969, 169). Tällaisten ei-kalendaarisesti toistuvien kriisien joukkoon on laskettavissa mainittujen lisäksi mm. maanjäristykset, tulivuorenpurkaukset, tulvat, suuret tulipalot tai muut vastaavat tapahtumat, jotka tuhoavat aiemman tasapainon ja uhkaavat koko yhteisön olemassaoloa.

Uskonnolliset instituutiot, joissa on usein mutkikas hierarkinen järjestelmä, ovat myös kehittäneet päivittäin, viikoittain, kuukausittain ja vuosittain toistuvien rituaalien kiertoja, jotka kyseisen uskonnon käyttämien symbolien ja tekniikoiden variaatioista riippumatta saavat aikaan pappien ja kultin jäsenten välille tavaksi tulevaa vuorovaikutusta (Chapple - Coon 1942,

411). Pääosa uskonnollisten instituutioiden tapahtumista ovat nimenomaan intensifikaatioriittejä, jotka tähtäävät uskonnollisen yhteisön sisäisen tasapainon ylläpitämiseen. Ne vaihtelevat seremonioiden monimuotoisuuden ja keston sekä osallistujien määrä suhteen. Yleisesti ottaen seremonian kesto on suhteessa sen tärkeyteen systeemin tasapainon palauttamisessa. (Chapple - Coon 1942, 515, 546.)

Inhimilliselle kanssakäymiselle on kaksi rinnakkaista vaihtelevaa muotoa. Strukturoituneessa eriytyneessä yhteiskunnassa vallitsee poliittis-oikeudellis-uskonnollinen hierarkia, joka arvottaa ihmiset eri tasoille. Strukturoitumattomassa tai heikosti strukturoituneessa yhteisössä ihmiset ovat tasa-arvoisia keskenään, ja alistuvat yhtenä joukkona rituaalin johtajien edessä. Rituaalin liminaalisessa vaiheessa strukturoitumattomuus ja tasa-arvoisuus on vallitseva tila, vaikka ei johdakaan totaaliseen tasa-arvoisuuteen, sillä jäljelle jäävät rituaalin auktoriteetit. Liminaalisuuteen kätkeytyy yhteiskunnan struktuurin legitimisointi, ilman korkea-arvoisia ei voi olla alempiarvoisia yksilöitä, ja päin vastoin. Liminaalisuudessa ylempiarvoisen täytyy kokea, mitä olisi olla yhteiskunnallisesti alempiarvoinen. (Turner 1969, 96 - 97.) Liminaalisuus myös revitalisoi yhteiskunnan hallitsevan struktuurin yhteisöllisyyskokemuksen kautta (Turner 1969, 129). Kalendaariritteihin liittyy joskus osallistujaryhmien statuksen muutos. Nämä statuksenmuutosrituaalit, olivatpa ne sidottuja vuodenkiertoon tai onnettomuuksiin, joita pidetään seurauksena vakavista yhteisöllisistä synneistä, palauttavat yhteiskunnan rakenteen ja yhteisöllisyyden oikeanlaatuiseen kanssakäymiseen (Turner 1969, 169, 178).

2. RELIIKKIEN JA VEREN SYMBOLIIKASTA

Pyhiä aarteita

Pyhimyskultteihin liittyi jo varhain vainajan maallisten jäännösten esiinkaivamista, paloittelua ja siirtoja uusiin paikkoihin, mikä mullisti suhtautumisen kuolleisiin. Vainajan sielulla ja reliikeillä katsottiin olevan jatkuva yhteys, ja haudat ja reliikkien läheisyys olivat paikkoja, joissa taivas ja maa kohtasivat. (Brown 1981, 3 - 5.) Reliikkien kultti alkoi varsinaisesti vuonna 326, kun keisari Konstantinuksen äiti Helena toi Jerusalemista Roomaan mm. Jeesuksen ristin palasia (Piancastelli 1989, 222). Kristittyjen vainon päättyminen salli entistä vapaammin etsiä marttyyrien hautoja ja vuosina 350 - 451 löydettiin suuret määrät marttyyrien reliikkejä (Bellucci 1937, 74). Vilkkainta pyhimysten ruumiiden kaivaminen esiin haudoista ja sitä seurannut reliikkien jakelu oli 1500 - 1600-luvuilla, jolloin löydettiin katakombit Rooman ulkopuolelta. Käytänne jatkui vuoteen 1856 asti, jolloin reliikkien kaivaminen haudoista lopetettiin. (Ferrua 1945, 39.)

Kristittyjä huoletti pyhimyksen kuoleman jälkeen tämän ruumiin kokonaisena säilyminen sekä autenttisuus. Halu välttää erehdyksiä tuotti kyvyn nähdä erilaisia merkkejä, jotka ilmaisivat, että kyseessä todella oli pyhimyksen ruumis, joka on kokenut pelastumisen tuonpuoleisessa. Tällaisia merkkejä olivat mm. ruumiin säilyminen korruptoitumattomana, raikkaan tuoksun erittyminen ruumiista ja ihmeitä tekevien öljyjen suodattuminen haudasta. Oman lukunsa muodostavat tapaukset, joissa erossa olleet ruumiin luut "tunnistivat" pääkallon omakseen. (Odile 1983, 192; Camporesi 1988, 3.)

Reliikit synnyttivät keskiajalla toivon ja pelon täyttämää kunnioitusta, olivathan ne pyhiä ja voimallisia objekteja, joissa oli läsnä pyhimyksen voima, *potentia*. Toisaalta ne saivat osakseen myös pilkkaa ja kritiikkiä; ne olivat objekteja, joiden alkuperä on epäilyttävä ja joita saaliinhimoiset papit olivat paloitelleet ja manipuloineet, kuten protestanttinen kritiikki asian esitti. (Odile 1983, 190.) Kirkko tiedosti epäaitojen reliikkien ongelman, mutta ei halunnut antaa kriitikoille täsmäasetta tunnustamalla väärinkäytöksiä. Vasta vuonna 1881 julkaistiin kiertokirje väärennettyjä reliikkejä levittäviä henkilöitä vastaan. (Ferrua 1945, 35 - 36.)

Rabelais'n kuvausten mukaan keskiajan kirjallisuudessa paloiteltu ruumis oli usein groteskien kuvien, luetteloiden sekä parodioiden aihe. Mallinsa ne ottivat ainakin osittain pyhäinjäännöksistä, joita oli siroteltuna ympäri Eurooppaa ja joihin sisältyi varsinaisten ruumiinjäsenten lisäksi sangen eriskummallisia esineitä. (Bahtin 1995, 310.) Protestanttinen kritiikki jatkoi reliikkien groteskiudesta puhumista, mutta esim. keskiajalla kirjoitetussa Kultaisessa Legendassa (*Legenda Aurea*) groteskiutta saattoi löytää vain kuvattaessa marttyyrin ruumiin repimistä ja silpomista. Kuoleman tapahduttua ihanteena oli marttyyreiden ruumiin kokonaisuus ja eheys. (Odile 1983, 196.) Toisaalta reliikkejä kuitenkin luotiin jatkuvasti lisää paloittelemalla ruumiita ja kauppaamalla palasia eteenpäin. Se tosiasia, että pyhimysten ruumiit olivat kuoleman hetkellä hyvinkin silvottuja, ei estä heidän ylösnousemustaan, eikä sitä estä tai vaikeuta myöskään reliikkien irrotus ruumiista (Camporesi 1991, 130). Irrallisen ruumiinkappaleen merkitys on siinä, että se viittaa pyhimyksen elämään, tämän hyviin tekoihin, ja voi lisäksi saada merkityksensä sen välityksellä tapahtuvista ihmeistä[5] (Odile 1983, 196).

Reliikkejä oli niin seurakunnilla, uskonnollisilla yhteisöillä kuin yksityisilläkin. Reliikkien sijaintikarttoja luomalla on hahmotettu uskonnollisen vallan keskittymiä, pyhyyden karttoja. Pyhimys käsitettiin jo varhain välittäjäksi ihmisen ja jumaluuden välillä ja edustavan siis jotain ihmistä ylempää. Kaikki pyhimykseen liittyvä kuuluu pyhän piiriin ja on siten askel inhimillisestä jumaluuteen päin. Marttyyrien ja tavallisten pyhimysten jäännöksillä sekä henkilökohtaisilla esineillä katsottiin olevan samaa jumalallista voimaa, *potentiaa*, kuin henkilöllä itsellään. Reliikkejä eivät olleet vain pyhimyksen maalliset jäännökset vaan myös heidän vaatteensa, heidän kiduttamiseensa käytetyt välineet sekä esineet, joiden kanssa elävä tai jo kuollut pyhimys oli ollut kosketuksissa. Siten myös esine, joka oli koskettanut pyhimyksen vaatetta, mutta ei itse pyhimystä, saattoi saada reliikin aseman. Kaikki nämä säteilivät ympäristöönsä pyhimyksen ruumiin maagista energiaa. Pyhimyksen reliikkien läsnäolo, *praesentia,* ja reliikkeihin liittyvä *potentia* saavat aikaan pyhyyden keskittymän, jonka ympärille hartaus kehittyy. (Niola 1995, 57 - 61.)

---

[5] Katolisella kirkolla on dualistinen asenne ihmeisiin, sillä niihin ei tarvitse uskoa ollakseen silti oikeaoppinen katolinen, mutta toisaalta ihmeet ovat vaatimuksena pyhimysten kanonisointiprosesseissa: kuolleen pyhimysehdokkaan välityksellä täytyy tapahtua vähintään kaksi ihmettä, jotta kanonisointiprosessi voisi edetä. (Woodward 1990, 79 - 86, 398.) Ihme on katolisen mysteerin keskeinen elementti; ihmeellä ei voi olla selitystä, jos on selitys, niin ei ole ihme. Viite?*

Silvotuilla ruumiinjäsenillä on erilaisia painotuksia. Käsi on hyvin tärkeä, onhan pyhimys eläessään kätensä avulla tehnyt hyvää; käsi on ollut laupeuden instrumentti köyhiä kohtaan ja kädellä tehdyt ristinmerkit ovat pyhimystä siunanneet. Pää, joka on suurimman osan aisteista majapaikka ja verbaalisen ilmaisun tyyssija, on usein ollut marttyyrien mutilaatiossa viimeinen ja lopullinen ruumiinosa ja saa epäilematta erikoisaseman ruumiinjäsenten joukossa. Johannes Kastajan pään esiintyminen monilukuisena viittaa pään maagiseen luonteeseen. (Odile 1983, 194 - 195.) Ehdoton erikoisasema on kuitenkin verellä; reliikkien joukossa juuri veri on kaikkein halutuinta ja saa eniten ihmeitä aikaan (Camporesi 1988, 60).

Veren syvempi olemus

Kulttuurisesta kontekstista riippuen suhtautuminen vereen on luonut erilaisia variaatioita käyttäytymiseen. Vereen on aikojen kuluessa liitetty erilaisia teologisia, farmakologisia, alimentaarisia ja seksuaalisia asioita. Veri on ollut elämän lähde ja veren puuttuminen merkki kuolemasta, veri on siis samanaikaisesti sekä elämän että kuoleman symboli. Monissa arkaaisissa kosmologisissa myyteissä toistuu luojajumalan uhrautuminen ja uuden luominen verenvuodatuksen kautta. Riiteissä verenvuodatus takasi elämän uudistumisen. Antiikissa veren katsottiin olevan elämän spirituaalinen ja materiaalinen ehto; veressä oli sielun asuinsija, samoin elintoimintojen kehto. Näin veri, sielu ja elämä rinnastettiin toisiinsa. (Camporesi 1997, 5, 9, 16.)

Myös James Frazerin *The Golden Bough* asettaa veren ja sielun toistensa synonyymeiksi, ja kuvaa verta magian instrumenttina eri kansojen parissa. Usein verenvuodatusta on haluttu välttää, mutta milloin se ei ole ollut mahdollista, verta ei ole haluttu vuodattaa maahan, vaan se on pyritty keräämään talteen. Etenkin kuninkaallisten veri on ollut erikoiskohtelun alaisena ja heidän tapauksessaan on käytetty mm. verettömiä teloitustapoja. Veren ja sitä kautta sielun joutuminen vääriin käsiin on ollut vaaran paikka, sillä se on tarjonnut viholliselle kosketusmagian nojalla voimakkaan keinon vahingoittaa henkilöä, jonka veri on kyseessä. (Frazer 1993, 227 - 230.)

Antropologi Mary Douglas ei hyväksy Frazerin kuvauksesta ponnistavaa näkemystä, jossa magia nähdään primitiivisenä toimintana, jolla ei ole mitään tekemistä moraalin tai uskonnon kanssa (Douglas 2000, 70 - 71). Myös Douglasin näkemys veren vaarallisuudesta on hyvin erilainen. Verta, kuten kaikkia ruumiin eritteitä, on pidetty epäpuhtauden lähteinä ja käyttäytymisessä on täytynyt noudattaa tarkkoja sääntöjä. Toisaalta eritteiden ajateltiin kantavan itsessään voimaa, jonka vuoksi niitä voitiin käyttää rituaalisesti hyväksi. Näin esim. heprealaisessa uskonnossa vereen ei haluttu koskea muutoin kuin uhrauksen pyhässä kontekstissa, sillä veren katsottiin olevan elämän lähde. Kristillisessä käytännössä veren epäpuhtaus tulkitaan lähinnä hengellisesti, ja verenvuodatukseen liittyvä saastuttavuus yhdistetään syntiin, tarkoitukselliseen vahingontekoon, joka on kristillisen etiikan vastaista. Pyhäkössä tapahtuvan verenvuodatuksen jälkeen kirkko on siunattava uudelleen, jos sen alueella on tapahtunut veriteko. (Douglas 2000, 84, 116, 189.) Douglasin tekstiä tukee kesällä 1999 lukemani uutinen Vatikaanin Pyhän Pietarin kirkossa tapahtuneesta veriteosta, kun mies ampui kirkossa itsensä. Verenvuodatuksen jälkeen kirkko täytyi erityisen seremonian avulla puhdistaa ja pyhittää uudestaan, jotta siellä voitiin jatkossa suorittaa normaaleja kirkollisia rituaaleja.

Douglasin näkemyksen mukaan veren vaarallisuus perustuu ruumiin rajat ylittäneen veren marginaalisuuteen. Kaikki ideat ovat raja-alueillaan haavoittuvia ja siten myös vaarallisia. Ruumiin rajat heijastavat yhteisön rajoja, ja sitä kautta ruumiin rajat ylittävä veri uhkaa yhteisön rajoja. Veren vaarallisuus yhdistyy siis uhkaan, jonka se kohdistaa sosiaaliselle järjestykselle, eikä suinkaan veren maagiseen voimaan Frazerin esittämällä tavalla. (Douglas 2000, 190 - 193.)

Esitellyt näkemykset ovat vain lyhyitä esimerkkejä vereen yhdistetyistä käsityksistä, mutta tuo esiin veren ambivalentin olemuksen, joka on mahdollistanut myös Etelä-Italian verirituaalien olemassaolon. Etelä-Italiassa veri on punainen lanka, joka jo vanhastaan yhdistää toisiinsa sektoreita, instituutioita, kulttuuripiirteitä, jotka ovat näennäisesti heterogeenisiä. Veri on ollut ja on yhä keskeinen elementti kansanuskossa, maagisessa ajattelussa, oikeudessa (verikosto), ihmisten välisissä suhteissa (verivala, verisukulaisuus) jne. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 289.) Tämä on varmasti ollut yksi syy siihen, miksi kristinuskon viesti Kristuksen verestä ja sitä kautta myös pyhimysten ja marttyyrien verestä on löytänyt hedelmällisen maaperän Etelä-Italiassa. Alueella on nähtävissä useita synkretistisiä ilmiöitä, joissa on viittaus vereen; aiempien kulttuurikerrostumien piirteet ovat saaneet katolisen asun, ja toisaalta viralli-

set katoliset toimintamuodot ovat muuttuneet kansanomaiseen suuntaan. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 318).

Kristinuskossa marttyyrit ovat veriuhrillaan luoneet pohjan kristinuskolle, minkä takia heidän verensä on erityisen arvokasta. Kristityt keräsivät huolellisesti ja kunnioituksella marttyyrien verta, sekä säilyttääkseen sitä kotonaan että tullakseen haudatuksi veren kanssa (Ferrau 1945, 43). Marttyyrien veren huostaan kansanhurskaus luovutti terveytensä ja elämänsä, ja marttyyrien veri teki tarpeettomaksi rohtokauppojen lääkinnällisissä ja elämää virvoittavissa tarkoituksissa myymän veren. (Camporesi 1997, 69.) Veren viitekohteena on aina Kristuksen ristillä vuodattama veri. Marttyyrit noudattivat Kristuksen antamaa mallia, ja heidän osoittamansa uskollisuus puolestaan on mallina kaikille uskoville.

Kirkollisessa kulttuurissa verta voidaan tulkita ainakin kahdella eri tasolla, joista ensimmäinen - virallisempi - korostaa Kristuksen verta uuden liiton merkkinä Jumalan ja ihmisen välillä ja liittää veren hengellistämisen ja symbolisoinnin prosessiin[6]. Toinen taso on lähempänä kansankulttuuria, tai ainakin mukautuvaisempi sen ajatusmalliin, ja käsittelee verta materiaalisena. Kansankulttuurin taipumus liioitella veren fenomenologiaa on saavuttanut rituaalisia muotoja, joihin sisältyy selviä fetisistisiä vihjeitä ja vivahteita. Näiden kahden tason, virallisen ja kansanomaisen, toisiinsa nivoutuminen on ollut pitkäaikainen prosessi, ja etelän kulttuurisessa todellisuudessa näyttää kirkon asennoitumisen ja veren folkloren välillä vallitsevan synkretistinen tasapaino, joka johtuu suurelta osin mm. uskonnollisten järjestöjen ja alemman papiston välitystyöstä. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 319.) Kulttuuri pyrkii korostamaan veren merkitystä elämän lähteenä ja samalla häivyttämään viittausta kuolemaan. Korostettaessa veren yhteyttä kuolemaan viitataan korkeampaan elämän järjestykseen, kuten esim. uhraukseen. (Lombardi Satriani 1984, 3.)

---

[6] Uudessa testamentissa Jeesus asettaa ehtoollisen: *Ja hän otti leivän, kiitti, mursi ja antoi heille ja sanoi: "Tämä on minun ruumiini, joka teidän edestänne annetaan. Tehkää se minun muistokseni." Samoin myös maljan, aterian jälkeen, ja sanoi: "Tämä malja on uusi liitto minun veressäni, joka teidän edestänne vuodatetaan."* (Luuk. 22:19-20).

Veri rituaaleissa

Keskiajalla askeettiset tavat ja fyysistä tuskaa tuottavat instrumentit olivat yleisiä kristinuskon tuskaan ja kärsimykseen viittavia pyhän väkivallan riittejä. Ympäri Eurooppaa flagellantit[7] vuodattivat vertaan ja imitoivat Kristuksen kärsimystä ja ristinkuolemaa. Pyhän väkivallan rituaali on vastannut kansan kollektiiviseen tietoisuuteen, koventanut epämääräistä synnintuntoa ja ohjannut kohti puhdistautumista ja tarvetta sovittaa synnit suuressa ihmisjoukossa. Tavat ovat pääosin hävinneet, mutta "jäljellä olevat piirteet ovat barbaarisia jäänteitä primitiivisiltä raaoilta ajoilta ja vaikuttavat äärimmäisen kansanomaiselta uskonnollisuudelta, jota esiintyy vain irrationaalisissa vanhakantaisissa vähemmistöissä", kuten Piero Camporesi asian ilmaisee. Hänen mukaansa nykyihminen on hylännyt tuskan kultin, Kristuksen kärsimyksen ja koko kärsimyksen mystiikan. (Camporesi 1988, 56; 1997, 10 - 13, 63.) Kuitenkin yhä vielä useilla paikkakunnilla Etelä-Italiassa järjestetään uskonnollisia kulkueita, joissa osallistujat pukevat ylleensä piikkiviitan, kulkevat sukkasillaan tai paljain jaloin, hiukset hajallaan, kantavat kivilohkareita päänsä päällä, matelevat maassa, nuolevat lattiaa tai kasvot hupulla peitettynä lyövät itseään rintaan teräesineellä (Mazzacane 1985, 30). Elämän ja kuoleman dialektiikassa veri johdattaa meidät pyhään, ja rituaalisuus edustaa elämän ja kuoleman kokemisen symbolista jäljittelyä (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 318).

Verenvuodatus on symbolisella tasolla vaarallista eikä siitä voi suoriutua ilman rangaistusta tai vaurioita. Se vaatii teatraalisen fiktion, joka takaa sille leikillis-rituaalisen aspektin ja estää vaaran. Flagellanttien itseruoskinta tai muu ruumiillisia vammoja tuottava toiminta on siten rajoitettua ja kontrolloitua kuoleman kohtaamista, jossa rituaalin jälkeen elämä on uudistettu, vahvistettu ja suojeltu. Itsensä nöyryyttäminen on rituaalinen fiktio, joka muuttaa flagellantin kuolleen kaltaiseksi, mutta vain tiettyyn pisteeseen asti. Rituaalit olisivat varmasti tiukemmin pannassa, jos niillä ei olisi suojanaan jo mainittua teatraalisuuden moniselitteisyyttä, joka säilyttää mysteerisen ytimen. Kansanuskon näyttämöstä voi tulla - verirituaaleissa enemmän kuin missään muissa - suojeltu tila, jonka sisällä "se, mitä ei voi kuvailla" tulee lihaksi ja asuu ihmisten keskellä. Näyttämöllisyyden kautta veri puhuu aivan kuin kaikki olisikin leikkiä ja juhlaa. (Lombadri Satriani - Meligrana 1982, 352 - 353, 356.)

Mutta mihin veren symbolinen kieli eteläitalialaisissa rituaaleissa perustuu? Lombardi Satrianin ja Meligranan mukaan veri on alkuelementti, joka antaa pohjan olemassaololle ja on siis elämän perusta. Veren kieli on radikaali välttämättömyys, jossa puhujaa ja puhuttua ei voi erottaa toisistaan, "sana tulee lihaksi ja liha sanaksi", ja joka mahdollistaa hierofanian eli pyhän manifestoitumisen profaanissa. Veren symbolista kieltä ei puhuta irrallaan vartalosta (*con il corpo*) vaan vartalolla (*sul corpo*), jolloin oma vartalo on kommunikaatioväline. Etelä-Italian perinteinen kulttuuri ja sen mystinen ajattelu ovat omineet tämän veren kielen radikaalin totuuden kaikista akkulturaatioprosesseista huolimatta. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 325.)

Michel Foucaultin (1998, 105 - 106) mukaan veren yhteiskunnassa valta puhui veren kautta, mutta moderni yhteiskunta olisi siirtynyt veren symboliikasta seksualisuuden symboliikkaan. Etelä-Italiassa on kuitenkin vielä havaittavissa vallan ja veren yhteys, joka tulee ilmi myös verireliikkien kautta. Valtiolla on historialliseti ollut valta määrätä kuolemasta. Verirituaalit, jotka kontrolloidusti vievät kokijansa läpi kuoleman, ovat vastakkaisia ja sisältävät potentiaalisen uhan vallanpitäjiä kohtaan. Verirituaalissa yksilö, tiedostaen tai tiedostamatta, vakuuttaa omaa itsenäisyyttään ja autonomisuuttaan oman elämänsä herrana. Ilman ylhäältä tulevaa määräystä tai tuomiota hän päätyy itsensä kiduttamiseen. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 355.)

Pyhimyksen veren hallinta on rinnastettavissa pyhimyksen voiman ja elämän omistamiseen (Niola 1995, 62), mikä selittää sen, että jokin yhteisö niin hartaasti omistautuen säilyttää taivaallisen suojelijansa verta. Kaikki pyhimyksen reliikkiveren suojelevaan piiriin jäävä tulee elävöitetyksi, uhattu ja epävarma olemassaolo saa mahdollisuuden uudistumiseen ja sitä kautta myös suojelun tulevan varalle. Vereen liittyvät rituaalit pyrkivät varmistamaan suojeluksen, anovat sitä, ja suojelun saatuaan julistavat tapahtunutta kaikkea vastaan. Siten verirituaali on samanaikaisesti sekä pyyntö saada suojelua että saadun suojelun manifestaatio. Tässä merkitysten verkossa löytävät paikkansa myös E-Italian lukuisat uskonnolliset rituaalit, joissa paikkakunnan suojeluspyhimyksen veri sulaa. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 319.) Muita vereen liittyviä katolisia kultteja ovat kallisarvoisen veren kultti (*il culto del Pre-*

---

[7] Erityisesti keskiajalla Umbriassa esiintyi uskonnollisia ryhmiä, jotka julkisesti osoitivat nöyrtymistä ruoski-

ziosissimo Sangue) ja Jeesuksen pyhän sydämen kultti (*il culto del Sacro Cuore*). Katolisen kalenterin tärkeä juhla pääsiäisen jälkeen on Pyhän ruumiin päivä eli *Corpus Domini*.

---

malla itseään (Zingarelli 1995, s.v. *flagellante*).

3. *HOMO NEAPOLITANUS RELIGIOSUS*

Ennen syventymistä valitsemaani pyhimyskulttiin haluan antaa pienen välähdyksen napolilaisen uskonnollisuuden monimuotoisuudesta, joka varmasti hämmentää, mutta toivoakseni luo taustaa, jota vasten itse san Gennaron ilmiö muuttuu ymmärrettävämmäksi. Ilman taustaa lopputulos olisi absurdi kuriositeetti. Puhuessani pyhimyskultista tarkoitan pyhimyksen kunnioituksen eri muotoja ja sanoilla *fedele* ja *devoto* viittaan henkilöön, joka on erityisen sitoutunut tiettyyn pyhimyskulttiin ja kansanomaiseen hartaudenharjoittamiseen, ei niinkään kirkkoon.

San Gennarmando

Napolilaisesta kansanomaisesta uskonnollisuudesta puhuttaessa tarkoitetaan jotain hyvin omaleimaista suhtautumista ympäröivään arkielämään ja näkymättömään todellisuuteen. Kokonaisuutena napolilaista uskonnollisuutta leimaa kaksi piirretta; äärimmäinen konkreettisuus ja transsendentaalisuus. Konkreettisuuden johdosta jumalallisuus tuntuu lähes kosketeltavissa olevana läsnäolona ja näkyy erityisesti eduissa ja hyödyissä, joita tältä anotaan. Toisaalta uskonnollisuus on vahvasti liittynyttä kaikkeen siihen, mikä on normaalin elämän ulkopuolella, eli transsendentaalisuuteen. Tuonpuoleinen sytyttää napolilaisten mielikuvituksen, jossa pyhimykset, madonnat, konkreettiset ja mielikuvitukselliset hahmot elävät rinnakkain. Rationaalisesti tarkasteltuna usko san Gennaron ihmeeseen - tai mihin tahansa muuhun ihmeeseen - voisi vaikuttaa pakanalliselta, mutta Napolin kansa pyrkii konkretisoimaan elämän joka aspektin, joten myös ihmeet ovat sille luonnollisia tapahtumia. (Nesti 1978, 96.)

Uskonnollisuus artikuloituu nimenomaan erilaisten kulttien kautta; pyhimysten[8] ja madonnan kultit, Jeesuksen pyhän sydämen kultti unohtamatta eri *beatojen*[9] ympärille kehittynyttä hartautta. Napolilainen ns. kansanihminen voi olla mitä sitoutunein valitsemaansa pyhimykseen,

---

[8] Pyhimyksistä, pyhimysten pyhyydestä, pyhyyden ilmenemismuotojen stereotyyppisyydestä; ks. enemmän esim. Galasso (1982) ja Niola (1995). Pyhimyksen eroista ja yhtäläisyyksistä suhteessa shamaanin rooliin; ks. Sallman (1979).

mutta jättää käymättä messussa tai huomioimatta joitakin katekismuksen uskonkappaleita (Sparnelli 1986 - 87, vii). Yksilö tekee valintoja, joiden mukaan hän toteuttaa omaa uskonnollisuuttaan. Kansanuskon tavat voivat olla ainakin näennäisesti ristiriidassa kirkon kanssa.

Pyhimykseensä sitoutunut *devoto* kokee pyhimyksen läheisekseen, jonka kanssa hän voi keskustella kaikesta mahdollisesta ja jonka puoleen hän voi turvautua kaikissa arkipäivän banaaleissakin huolissa (de Falco 1997, ix). Pyhimys on itse asiassa välittäjä ihmisen ja jumalan välillä, mutta käytännössä jumala häipyy taka-alalle ja pyhimys astuu jumalallisuuden edustajaksi. Tavanomainen horisontaalisuus suhteessa jumaluuteen muuttuu Napolissa vertikaalisuudeksi.

Pyhimyksen oletetaan kykenevän omakohtaisesti kuulemaan pyynnöt, joita hänelle esitetään. Yleisen toiminnan perustana on myös kirkon vahvistama käytänne siitä, että pyhimys on välittäjä; joka välittää anojan pyynnöt ylemmälle jumaluudelle ja toisaalta välittää jumalan viestin takaisinpäin. Kirkon ehdottama jumaluussuhde ei kuitenkaan ole aina selkeä eikä suinkaan ainoa, vaan suhteessa voi korostua joko välittäjäpyhimyksen tai Jumalan rooli. Jos pyyntö tehdään suoraan jumalalle, vastaus voidaan saada pyhimyksen kautta, ja päinvastoin eli anomus välitetään pyhimyksen kautta jumalalle, joka vastaa suoraan anojalle. Kyseessä on joka tapauksessa vaihtosuhde, jossa suosion anominen voi ilmetä yksinkertaisesti rukouksena, mutta johon usein liittyy votiivilupaus[10] yhdistyneenä katumuksellisuuteen. Kiitos saadusta vastauksesta voi olla votiivilupauksen täyttäminen tai jokin muu toiminta (lahjoitus, pyhäkköön meneminen jne.). Anominen ja kiittäminen eivät ole toisistaan erillisiä vaiheita suhteessa jumaluuteen vaan ne edustavat pikemminkin saman mitalin kahta puolta, ja monissa rituaaleisssa on kaksinkertainen symboliarvo, anova ja kiittävä samanaikaisesti. Siten suhde jumallallisuuteen - samoin kuin asiakassuhteet yleensäkin - ei pääty yhteen episodiin vaan muodostaa pikemminkin episodien ketjun, jossa kiitos yhdestä tapahtumasta merkitsee anomista seuraavasssa vaiheessa (Giglia 1983, 253 - 256.)

---

[9] Katolisessa kanonisointiprosessissa viimeinen vaihe on pyhimykseksi julistaminen. Tätä edeltää *beato*-vaihe, siunatuksi julistaminen (ks. enemmän Woodward 1990, 77 - 86). Useat siunatut, esim. Padre Pio, ovat huomattavan aktiivisen kultin kohteita.

[10] Pyhimykseltä rukoillaan jotain tiettyä asiaa ja samalla luvataan lahjoittaa pyhimykselle jokin erityinen asia kiitokseksi pyynnön täyttämisestä. Kyseessä on siis lupaus lahjauhrista (Honko 1985, 39 - 40).

Pyhimysten pitäisi olla katolisen kirkon universaaleja auttajia, eli kuulua koko katoliselle maailmalle, mutta usein tiettyjen pyhimysten kunnioitus kehittyy sidoksissa maantieteelliseen alueeseen tai spesialisoituneeseen tehtävään, jolloin tietyn pyhimyksen apuun turvaudutaan määrätyissä tilanteissa ja vaikeuksissa (Galasso 1982, 80). Hyväksi ja luotettavaksi havaittuun pyhimykseen turvaudutaan helposti edeltävien positiivisten kokemusten perusteella.

Napolissa on mahdollista, että jollain tärkeällä saralla ansioitunut henkilö saa eläessään tai kuoltuaan pyhimysmäisen kehän ympärilleen. Jalkapallo on erittäin tärkeä osa italialaista elämää, eikä Napoli muodosta siinä poikkeusta. Menneiden vuosien suuruus, argentiinalainen jalkapallotähti Diego Armando Maradona pelasi Napolissa 1980-luvun lopulla joukkueen voittaessa maansa mestaruuden ja menestyessä myös kansainvälisissä turnauksissa. Menestyksen vuosina Maradona kuvattiin samoin tavoin kuin pyhimykset konsanaan. Kehittyi metaforinen hahmo nimeltä san Gennarmando, jossa yhdistyivät kaksi kaupungin pelastajaa - san Gennaro ja Diego Armando Maradona; pyhimyksen patsaassa san Gennaron kasvot korvattiin Maradonan kasvoilla, ja koko komeuden kruunasi pyhimyksen hiippa eli mitra. (Niola 1997, 20.) San Gennarmandon tai Maradonan hahmo ei ole vieläkään haihtunut napolilaisten mielistä, sillä yhä voi törmätä sekä Maradonan kuviin, joita liimattu on seiniin ja muureihin, että Maradonaa ylistäviin seinägraffiteihin. (Jalkapallon ja Maradonan merkitys napolilaisille; katso esim. Grüdel 1989, 234 - 243.)

Hiukan samanlaista käytöstä saatoin havaita myös rakastettua napolilaista koomikkoa Totòa (oikealta nimeltään Antonio de Curtis, 1898 - 1967) kohtaan. Vainajien muistopäivänä Napolin hautausmaalla käydessäni oli Totòn haudalla vilskettä ja siellä vierailleiden ihmisten elekielessä toistuivat samat kuviot kuin konsanaan kirkoissa pyhimysalttareilla (Päiväkirja 2.11.1997). Lisäksi kaupungin nykyinen pormestari Antonio Bassolino on mallina perinteisen napolilaisen jouluseimen enkelille. Napolilainen spontaanius ja huumorintaju eivät näe jyrkkää eroa pyhän ja profaanin välillä.

Kuolleitten kultti - puolestarukoilijat tuonpuoleisessa

Ennen paneutumista pyhimyskulttien ilmenemismuotoihin napolilaisessa arjessa ja katukuvassa on kuitenkin aiheellista tuoda esiin se seikka, etteivät pyhimykset ole ainoa tuonpuoleiseen

siirtynyt taho, jolta napolilainen kansanihminen voi pyytää apua. Konkreettisuus tuonpuoleiseen näkyy myös suhteessa vainajiin, sillä kaupungissa on yhä voimissaan kuolleitten kultti, jossa voidaan erottaa tunnetun vainajan kultti sekä kiirastulen henkien kultti. Vainajat jäävät kuolemansa jälkeen kiirastuleen eli välitilaan helvetin ja paratiisin välille, ja voivat sieltä käsin vaikuttaa elävien elämään hyvinkin konkreettisissa asioissa, mutta vain niin kauan kuin ovat kiirastulessa. (Pardo 1989, 103 - 104, 116.) Vainajat voivat ilmestyä elävien uniin pyytäen näitä rukoilemaan heidän sielujensa puolesta tai suorittamaan muita palveluksia, he voivat antaa eläville neuvoja tai ilmoittaa jopa lottonumeroita[11]. Vainajat ilmestyvät elinaikaisessa hahmossaan tai asussa, jonka tulkitsemiseen on aivan oma symboliikkansa. (Provitera - Ranisio - Giliberti 1978, 82.)

Napolin alempien sosiaaliluokkien keskuudessa kuolema on kompleksinen prosessi, joka ei pääty hautaamiseen. Hyvän kuoleman kokeneet ja säädyllisesti haudatut vainajat siirtyvät kiirastulesta pian eteenpäin eivätkä enää tarvitse elävien esirukouksia eivätkä enää voi auttaa eläviä, mutta huonon kuoleman kokeneet ja säädyllisesti hautaamattomat vainajat jäävät ikuisesti välitilaan. Rukoilun kohteen ollessa hylätty sielu, jota ei ole asiaan kuuluvin menoin haudattu, liittyy kulttiin luitten ja pääkallon kunnioitusta. Kulttiin osallistuva valitsee itselleen tietyn pääkallon, jolta rukoilee apua. (Pardo 1989, 104, 112 -117.)

Yksittäisiin pääkalloihin liittyy tarinoita, jotka ovat voineet säilyä satojen vuosien ajan. Napolin historiallista keskustaa halkovan kadun Via Tribunalen varrella olevan S. Maria del Purgatorio -kirkon alakerta on täynnä lokerikkoja, joissa on osittain näkyvissä vainajien luita. Alakerran takimmaisessa huonetilassa on alttari, johon liittyy 1600-luvulta asti jatkunut prinsessa Lucian kultti. Lucia ei ole pyhimys ja kirkko on yrittänyt vaimentaa kulttia, mutta se on yhä suosittu nuorten tyttöjen ja morsianten keskuudessa, ja pääkallon eteen tuodaan jatkuvasti tuoreita kukkia. Lucian alttaria vastapäätä on hyllykkö, jonka edessä sairaitten lasten äidit käyvät rukoilemassa apua pääkallolta, jonka sanotaan kuuluvan epämuodostuneelle lapselle. (Päiväkirja 7.12.1997; valokuvaliite, kuvat 1 ja 2.)

---

[11] Napolilaisen smorfian mukaan asioilla ja numeroilla on vastaavuutensa, joten nähdyt unet voidaan ilmaista numeroin, joilla puolestaan voi pelata lottoa. Joulunajan vakiopeli kaupungissa on tombola, noppapeli, jossa numeroilla 1 - 99 on kaikilla sivumerkityksiä; kuollut, puhuva kuollut, varas jne.

Useiden muittenkin kirkkojen alla on katakombeja, joissa vainajien luita on ollut näkyvillä. Vatikaanin II konsiilikokouksen jälkeen myös Napolissa arkkipiispa antoi määräyksen, että näkyvillä olevat vainajat on saatettava säädyllisesti hautaan. Papistoa kiellettiin millään tavalla suosimasta kulttia, ja julistettiin kultin olevan "Jumalalle vastenmielistä ja tuottavan huonoa mainetta uskonnolle ja kansamme kulttuuriselle perinnölle". (Januarius 8 - 9 / 1969, 421 - 422.) Vaikka julistuksen antamisesta on kulunut jo 30 vuotta ja vaikka pääkallot on suurelta osin näkyvistä poistettukin, ei muutos ole ollut täysin sellainen kuin kirkko toivoi. Jo mainitun S. Maria del Purgatorion lisäksi ainakin San Pietro ad Aram -kirkossa Corso Umberto I - kadulla on havaittavissa huomattavaa omistautumista kuolleitten muistolle. Kirkon labyrinttimaisen alakerran seinät olivat täynnä pieniä toinen toistensa kaltaisia umpeenmuurattuja syvennyksiä, joilla on runsaasti kynttilöitä. Tilassa liikkui ihmisiä suorittamassa omia rituaalejaan ja tunnelma oli hyvin hämmentävä. (Päiväkirja 2.2.1998.)

Katualttarit - pyhyyttä katujen varsilla[12]

Pyhimyskulttien vahvistumisen aikaa Napolissa oli 700-luku, jolloin idän kirkkoa raastoi kiista kuvien käytöstä. Ikonoklastian seurauksena idästä siirtyi pappeja ja munkkeja länteen, erityisesti Napoliin, jolla jo entuudestaan oli ollut yhteyksiä Bysanttiin. Mukanaan he toivat pyhiä kuvia ja pyhimysreliikkejä. 700 - 1200-luvuilla pyhimyksen hahmo yhdistyi yhä vahvemmin ihmeisiin, osittain pyhimysten elämäkertojen ansiosta[13]. Kun pyhimysreliikkejä löytyi lisää, ne kaikki eivät päätyneet kirkkoihin vaan osa jäi yksityisille, jotka rakennuttivat kappeleita reliikkien säilytystä varten. 1600-luvulla, kansan etääntyessä kirkosta ja kirkon pelätessä asemansa menetystä, kirkko haki pyhimysten hahmoista uutta vahvistusta itselleen; uusia suojeluspyhimyksiä nimettiin ja niille rakennettiin kirkkoja. 1770-luvulla dominikaani Padre Roccon aloitteesta ryhdyttiin rakentamaan myös katujen varteen pyhimyksille omistettuja pienoisalttareita. Pyhimyskulttien juurtumisen lisäksi syy oli käytännöllinen, sillä kaupungin valaistusongelma saatiin ratkaistua valaistujen katualttareitten ja yksityishenkilöitten huolenpidon avulla. Kirkko oli tässä vaiheessa toiminnan tukijana, yksityishenkilöt rahoittajia. (Provitera et al. 1978, 41 - 44.)

---

[12] Laajempi esitys aiheesta, ks. Hänninen 2000.

[13] Panegirici eli pyhimyksen elämäkerta jakautuu kolmeen osaan: 1) pyhimyksen elämä, 2) pyhimyksen haudalla tapahtuneet ihmeet ja 3) reliikkien siirrot ja haltuunsaannit.

Napolin katukuvaa elävöittää yhä tiheä katualttarien verkosto, joka perustuu yksityishenkilöitten toimintaan. Yhteys viralliseen kirkkoon on pääosin katkennut. Alttarin rakennuttaa yksityinen henkilö pyhimykselle tai muulle jumalalliselle taholle kiitokseksi kokemastaan armolahjasta tai ihmeestä. Alttari on rakennettaessa manifestaatio saadusta ihmeestä, mutta jatkossa se säilyttää funktionsa pyhänä suojelevana paikkana. Alttarin rakennuttaja tekee henkilökohtaisesta kokemuksestaan julkisen, sijaitseehan alttari kadulla eikä kodin seinien sisäpuolella. Samalla tavoin kultti menettää yksityisen aspektin ja saa tilalle kollektiivisen. Alttarista tulee varsinaisen kappelin puuttuessa koko naapuruston yhteinen ja pyhimyksestä koko naapuruston suojelija. (Provitera et al. 1978, 50 - 51.) Katualttarit ilmaisevat selvästi napolilaisten halua kommunikoida suoraan pyhän kanssa ilman kirkon välittävää roolia. Virallisilla kulttipaikoilla, kirkoissa, kansan ja jumaluuden välisenä virallisena välittäjä toimii papisto, mutta omilla katualttareilla *devotot* voivat vapaasti lähestyä pyhimystään suosimallaan tuttavallisella tavalla.

Sijoittelunsa perusteella katualttarit voidaan jakaa kahteen eri tyyppiin: talojen päätyihin sijoitetut alttarit sekä kadunkulmauksissa olevat alttarit, jotka näkyvät laajalle ja joiden sijoituspaikka viittaa menneisyyden valaistustehtävään (Provitera et al. 1978, 44). Myös rakenteeltaan alttarit jakautuvat kahteen ryhmään. Yksinkertaisempi tyyppi on 1,5 - 2 metrin korkeudella katutasosta seinässä oleva syvennys, jota suojaa usein lasi. Varsinaiset alttarit nousevat maan tasolta mahdollisesti parin porrasaskelman kautta ja muistuttavat muodoltaan oikeaa kappelia. (Ks. valokuvaliite, kuvat 3 ja 4.) Rakennelman edessä voi olla suljettava portti tai lasiovi, joka suojaa alttariin sijoitettua pyhää kuvaa ilkitöiltä ja säiden vaikutukselta. Alttarin sisällä on rakennuttajan lahjoittama pyhimystä, Neitsyt Mariaa tai Kristusta esittävä pyhä kuva tai patsas. Kuvan rinnalla saattaa olla hopeisia votiiviesineitä[14], vainajien valokuvia, ihmeen kokeneitten *devotojen* valokuvia. Alttari on valaistu neonvaloin tai erityisin votiivilampuin.[15] Usein, mikäli alttari hyvässä hoidossa, sen edessä on viherkasveja tai tuoreita kukkia vaaseissa. Ajoittain alttarien tavarapaljous on hämmentävää.

---

[14] Votiiviesine on uskovan vastalahja pyhimykselle kiitokseksi saamastaan ihmeparanemisesta tms. rukoillusta asiasta. Sairaudesta parantumisen yhteydessä votiivilahja esittää ruumiinjäsentä, esim. käsivartta, jalkaa, munuaista etc. Tietyissä kirkoissa tietyillä alttareilla on esillä paljon uskovien tuomia votiivilahjoja. Ks. valokuvaliite, kuvat 5 ja 6.

Alttarien alapuolella muurissa saattaa olla kiirastulen sieluille omistettu tabernaakkeli, joka on peitetty lasilla. Kiirastulessa on kuvattu ristiinnaulitsemisristi, pappi, sureva Maria, 2 enkeliä, nuori nainen, nuori mies, vanhus, joskus myös pääkallo. Näkymän valaisee punainen mahdollisesti hehkuva valo. Kullakin hahmolla on oma symbolimerkityksensä. Pappi symboloi lihan heikkoutta, mustaan asuun ja valkeaan huiviin pukeutunut Maria tuskaa. Enkelit muistuttavat, että pääsy paratiisiin tapahtuu jumalallisen viestinviejän avulla. Risti symboloi Jeesuksen matkaa kadotukseen ja kiirastuleen kuoleman ja ylösnousemuksen välisenä aikana. Tabernaakkelin varsinaiset ihmishahmot kuvaavat synnin kahta ikää: nuoruutta (feminiinistä ja maskuliinista) ja vanhuutta. Nämä terracotasta tehdyt ihmishahmot päättyvät vyötärön alapuolella punaiseen liekkiin ja kuvaavat kiirastulen hylättyjä sieluja.(Provitera et al. 1978, 46 - 47.)

Jokaisella *devotolla* on oma "suosikkipyhimyksensä", mutta toisaalta myös pyhimysten keskuudessa on erikoistumista tiettyihin tehtäviin; sant'Aspreno parantaa päänsäryn, san Ciro auttaa leikkauksissa ja sant'Anna synnytyksissä. Omaan pyhimykseen on affektiivinen suhde, muihin pyhimyksiin taas kulloisenkin tilanteen määrittämä utilitaristinen suhde. Kiintymys tiettyyn pyhimykseen ilmenee ei ainoastaan katualttareissa ja niiden hoitamisessa, vaan myös kotona ja työpaikoilla. (Provitera et al. 1978, 56.)

Totaalinen riippuvaisuus pyhästä ilmenee pyhimyksen suojelua säteilevän uskonnollisen esineistön määrällisenä kasvuna yksityiskodeissa. Esineistön määrä saattaa nousta huomattavaksi. Mitään ei heitetä pois, koska ei haluta loukata jumalallisuutta ja samanaikaisesti pelätään suojelun menettämistä. (Provitera et al. 1978, 88 - 89.) Pyhyyssuhteen materialisoituminen esineinä ei kuitenkaan viittaa välttämättä materialismiin, sillä se ei sulje pois hengellisyyttä, herkkyyttä tai hienostuneisuutta suhteessa pyhyyteen (Galasso 1982, 69). Esineet ovat vain apukeino haettaessa yhteyttä pyhään.

Hyvänä tapausesimerkkinä uskonnollisesta esineistöstä voisin ottaa asunnon, johon itse muutin. Kaikissa huoneissa oli pyhiä objekteja: seinäkrusifikseja, Madonna-tauluja sekä arkipäiväistä tarve-esineistöä (esim. avaimenperiä ja lämpömittareita), joissa niissäkin oli uskonnolli-

---

[15] Siniset valot heijastavat ikuisuutta, sillä sininen väri symboloi taivasta, ikuista kauneutta. Valkoiset valot merkitsevät samaa, sillä valkoinen on puhtauden symboli. Toisaalta valkeat valot sytytetään kulttiin liittyvissä erikoistilanteissa. (Provitera et al. 1978, 46.)

nen kuva-aihe tai teksti. Ikkunoissa oli Kristukselta ja pyhältä Patrizialta suojelua anovat kuvatarrat. Koko asuinseutuni oli kovin uskonnollista, sillä *bassojen* ikkunoista näkyivät pöydille asetellut uskonnolliset patsaat ja kuvat, iltaisin ikkunoista hohtivat loisteputkin valaistut alttarit, sähkökynttilät liekehtivät pöytä- ja hyllytasoilla pyhien kuvien edessä. Kerrostalojen sisäpihoilla saattoi nähdä yksityisiä alttareita. Autojen tuulilaseissa oli usein pyhimystarroja. Pienissä ruokakaupoissa oli säännönmukaisesti kassakoneen läheisyydessä tai takaseinällä pieni asetelma pyhimysten kuvia, joitten joukossa - tai viereisessä nurkkauksessa erillisenä ryhmänä - oli omaisten kuvia. Pyhimykset ja kuolleet omaiset ovat siten läsnä tarkkailijoina kaikissa arkipäivän askareissa.

Pyhäinjäännökset - kvantitatiivinen ennätys

Reliikkejä on Napoliin saapunut jo ainakin 400-luvulta lähtien, jolloin vuonna 439 pyhän Stefanuksen verireliikki saapui kaupunkiin. Sittemmin reliikkejä saapui Bysantista, Palestiinasta, Ranskasta ja Espanjasta. (Alfano - Amitrano 1952, 93, 328.) Pyhäinjäännösten kunnioitus ei ole ollut aina yhtä yksimielisesti kristikunnan suojeluksessa, ja - kuten edellä on jo tullut kerrottua - bysanttilaiskirkon sisällä tapahtuneiden vainojen takia runsas joukko munkki- ja nunnakuntia pakeni Napoliin ja toi mukanaan runsaasti reliikkejään sekä traditioitaan. Reliikkejä paloiteltiin pienempiin osiin, jotta mahdollisimman moni pääsisi nauttimaan pyhimyksen suojeluksesta, ja siten niitä päätyi kirkoille, uskonnollisille yhteisöille ja yksityisille perheille (Niola 1995, 105). Osa on ilmestymisensä jälkeen kadonnut ja kenties ilmestynyt uudelleen esiin tuntemattomien vaiheitten kautta, osa taas on hävinnyt jälkiä jättämättä. 1500-luvulla katakombien löytyminen Roomassa vilkastutti reliikkien etsintää, ja siitä oli seurauksena reliikkien leviäminen ja kauppa koko kristillisessä maailmassa.

Napoli lyö kaikki ennätykset hallussaan olevien verireliikkien määrässä, sillä kirkoissa verireliikkejä on laskettu olevan 140 ja yksityisten omistuksessa 68 kappaletta. Erään tiedustelun mukaan verireliikkejä olisi kaupungissa jopa 400 ampullia. (Piancastelli 1989, 222.) Alfano ja Amitrano luokittelevat verireliikit seuraavasti: 1) Ennen tai jälkeen henkilön kuoleman talteen otetut verireliikit, jotka pyhimyksen juhlallisuuksien yhteydessä tai niitten ulkopuolella muuttavat olomuotoaan; hyytyneestä nestemäiseksi ja jälleen hyytyneeksi, 2) ennen tai jälkeen

kuoleman kerätyt verireliikit, jotka ovat säilyneet pysyvästi nestemäisinä, 3) verireliikit, jotka ovat säilyneet jonkin aikaa nestemäisinä ja sitten hyytyneet tai kovettuneet, 4) verireliikit, jotka ovat aina olleet hyytyneitä tai kovettuneita, mutta jotka pyhimyksen juhlallisuuksien yhteydessä tai niistä riippumatta muuttuvat väriltään verenpunaisiksi, 5) verireliikit, jotka ovat aina olleet hyytyneitä tai kovettuneita eivätkä muutu väriltään, 6) verireliikit, jotka ovat hiutaleisia, murumaisia, hiekkamaista tai pölymäistä. (Alfano -Amitrano 1951, 45 - 46.) Tarkemman käsittelyn kohteeksi tästä luokitellusta joukosta nousee vain ensimmäinen ryhmä, johon kuuluvista reliikeistä maailmanlaajuisestikin suurin osa sijaitsee Napolissa.

Vuosi 1389 oli merkittävä vuosipaalu napolilaisille verireliikeille, sillä silloin tapahtui ensimmäisen kerran san Gennaron veri-ihme, jossa kuivunut veri muuttui säilytysampullissaan spontaanisti nestemäiseksi. Tapahtuman voi olettaa olleen "mallina"[16] muille vastaaville ilmiöille, joista löytyy mainintoja 1500-luvulta lähtien. Johannes Kastajan verireliikki muuttui nestemäiseksi ensimmäisen kerran vuonna 1554, pyhän Stefanoksen kaksi eri verireliikkiä vuosina 1543 ja 1561 (Alfano - Amitrano 1951, 55, 99, 109). Pyhän Laurentiuksen veren muuttumisesta nestemäiseksi on maininta vuodelta 1560 ja uudestaan vuodelta 1623, sekä pyhän Pantaleonen veri-ihmeestä - tosin Napolista etelään sijaitsevassa Ravellon kaupungissa - on maininta 1600-luvun loppupuoliskolta (Alfano - Amitrano 1951, 140, 175). Pyhän Patrizian veri-ihmeestä alkavat maininnat vuodelta 1645 (Alfano - Amitrano 1951, 189). 1600-luvulla olomuotoaan muuttavia verireliikkejä on siis ollut hyvin huomattava määrä Napolissa, jota barokin aikana on voitu kutsua *veren teatteriksi* (Niola 1995, 62). Ilmiö ei kuitenkaan sammunut barokin jälkeen valistusajan myötä, sillä veret jatkoivat toimintaansa määräpäivinä (kerran tai pari vuodessa) tai satunnaisesti, ja uusia metamorfoosiin kykeneviä verireliikkejä ilmestyi, Aloisio Gonzagan veri vuonna 1841 ja Alfonso Maria de' Liguorin veri vuonna 1851 (Alfano - Amitrano 1951, 198, 209).

Alfanon ja Amitranon (1951) mukaan Italiassa on yhdeksän eri pyhimyksen ihmeitä tekevää verta, ja niistä seitsemän verireliikkiä on Napolin kaupungissa. Lehtiartikkelit (esim. Roma 3.5.1998), samoin kuin useat muut lähteet, toistavat kuuliaisesti Alfanon ja Amitranon antamia lukuja. Metamorfoosiin kykeneviä verireliikkejä on myös muualla Italiassa, sillä sekä Al-

---

[16]Alfano ja Amitrano (1951, 328) toisin väittävät, että muistitietoa myös muista veri-ihmeistä olisi jo ennen annettuja vuosilukuja "ikimuistoisista ajoista lähtien", mutta sitä ei voine kovin täsmällisenä ajoituksena pitää.

fano ja Amitrano (1951, 327) että Piancastelli (1989, 222) mainitsevat jonkinasteisia veri-ihmeitä tapahtuneen tai tapahtuvan myös Modenassa, Leccessä, Piacenzassa, Roomassa, Monzassa, Firenzessä, Amasenossa ja Montefalconessa. Moscarella (1983, 568 - 569) kuitenkin kumoaa osittain sekä tämän tiedon että maininnat Napolin verireliikkien toimivuudesta ja syyttää Alfanoa ja Amitranoa (jotka ovat koulutukseltaan vulkanologi ja lääkäri) kritiikittömyydestä reliikkejä kohtaan. Hänen mukaansa olisi lopultakin aika tarkastella tilannetta avoimin silmin. Moscarellan teksti sai minut epäilemään monien aiemmin lukemieni lähteiden antamia tietoja ylipäätään. Ennen kaikkea tietojen ristiriitaisuus herätti kysymyksen siitä, onko Napolin toimivien verireliikkien määrä niin korkea kuin annetaan ymmärtää. Montako niitä loppujen lopuksi on?

Alfanon ja Amitranon toimiviksi julistamien verireliikkien listalle Moscarella antaa useita korjauksia. Pyhän Patrizian veriampulleista toinen on aina puolittain nestemäisenä (semiliquida) ja toiseen muodostuu pohjasakkaa. Sen lisäksi pyhimys on poistettu Napolin liturgisesta kalenterista henkilöhistoriallisten tietojen epäluotettavuuden vuoksi. Pyhän Pantaleonen reliikki Ravellossa on vaiennut. Johannes Kastajan veriampullin täytyy olla ylösalaisin yhdeksän päivän ajan jotta metamorfoosi ilmenisi. Aloisio Gonzagan verireliikissä ei ole havaittavissa muutoksia ja kiinteitä ovat myös pyhän Alfonson ja Tapanin verireliikit, jotka ehkä joskus ovat toimineet, mutta eivät enää. (Moscarella 1983, 569.) Jäljelle jäisivät siis enää pyhimysten Gennaro ja Laurentius verireliikit, joiden toimivuutta Moscarella ei kieltänyt.

Kävin muutamissa kirkoissa tarkistamassa tilannetta, ja esim. Gesù Vecchion kirkossa säilytettävä Aloisio Gonzagan verireliikki (verinen yskös keuhkotaudin ajalta) ei papin sanojen muuta muotoaan, vaikka hän myöntää tiettyjen tahojen niin väittävän (Päiväkirja 20.6.1998). Moscarellan väite osoittui tältä osin oikeaksi. Sen sijaan San Gregorio Armenon kirkossa tilanne oli haastattelemani nunnan mukaan Moscarellan väitteestä poikkeava. Santa Patrizian verireliikki muuttaa olomuotoaan viikottain - tiistaisin -, ja kirkossa säilytettävät Johannes Kastajan ja pyhän Laurentiuksen verireliikit kokevat olomuotonsa muutoksia pyhmysjuhlien yhteydessä. Kuitenkin näiden vuosittaisten pyhimysjuhlien painetuissa ohjelmalehtisissä ei veri-ihmeitä mainittu millään tavalla. Reliikkejä säilyttävät nunnat eivät halua nostaa kohua aiheesta, sillä veri-ihmeitä täytyy lähestyä uskon kautta niitä ymmärtääkseen, eikä ihme suinkaan ole automaattinen viikottainen tai vuosittainen tapahtuma. Haastattelemani nunna mainitsi turhan kohun vain lietsovan pilkkaa heitä kohtaan. (Päiväkirja 25.7.1998.) Kirkon viralli-

nen kanta ja käytännön toteutus näyttävät olevan ajoittain varsin kaukana toisistaan. Näin on etenkin pyhä Patrizian kohdalla, sillä vaikka pyhimys on poistettu Napolin liturgisesta kalenterista, niin kultti on hyvin vahva ja kirkko tiistaisin runsaasti kansoitettu, kuten saatoin toistuvilla käynneilläni havaita.

Uskonnolliset rituaalit - juhlaa Napolin kaduilla

Juhlainstituutiot voidaan eteläisessa Italiassa jakaa kolmeen eri tyyppiin: pyhiinvaellus, pyhimysjuhla ja pyhä näytelmä (Mazzacane 1985, 39). Aihetta käsittelen analyysiosassa, joten esitän tässä vain muutamia yleisiä mainintoja aiheesta. Pyhiinvaellukset koskettavat enemmän maalais- kuin urbaaniväestöä ja ovat sidoksissa talonpoikaiseen traditioon (Mazzacane 1985, 43). Kymmenkuukautisen kenttätyövaiheeni aikana törmäsin Napolin kaupungissa vain kerran varsinaiseen pyhiinvaellukseen (pyhiinvaellus kävellen Napolista Pompeijiin), mutta on todettava, että napolilaiset toki osallistuvat esim. Lourdesiin suuntautuviin pyhiinvaelluksiin, vaikka se ei tietenkään itse kaupungin kaduilla mitenkään näy. Pyhiä näytelmiä eli Jeesuksen kärsimysnäytelmää pääsiäisen aikana en Napolissa nähnyt, mutta jo läheisellä Sorrenton niemimaalla sekä Procidan saarella, jossa itsekin olin paikalla, niitä esitetään. Pyhimysjuhlien kalenteri sen sijaan on tiivis, ja niissä nousevat esille sekä potentiaaliset reliikit että ihmeet. Olin itse seuraamassa Giuseppe Moscatin, Antonio padovalaisen, Madonna del Carminen ja san Gennaron pyhimysjuhlien rituaaleja, sekä pyhän Patrizian viikottaisia rituaaleja. Näitten lisäksi totesin vietettävän useita muita juhlia, joihin en kuitenkaan osallistunut (esim. Corpus Domini, sant'Anna, san Biagio). Madonna dell'Arcon rituaalit (ks. valokuvaliite, kuva 7) hallitsivat elämääni olosuhteiden pakosta lähes neljän kuukauden ajan loppiaisesta pääsiäiseen, sillä asuntoni oli viikottaisen kulkueen reitillä.

Etelä-Italian uskonnolliset juhlat ovat espanjalaisvallan vaikutuksesta ja barokkiperinteen mukaisesti olleet hyvin näyttäviä. Vastauskonpuhdistuksen teorian mukaan loistoton kultti ei ollut kelvollinen kultti; Jumalan kunnia oli tärkeämpää kuin ihmisen tarpeet, eikä mikään ollut tehottomampaa kuin liturgian, arkkitehtuurin tai puhetaidon yksinkertaisuus (De Maio 1971, 153). Kaikessa oli pyrittävä loisteliaisuuteen ja näyttävyyteen. Vaikka barokki nykypäivän Napolissa usein yhdistetään vain taiteeseen ja kirkkoarkkitehtuuriin, niin Niolan (1997, 15, 20) mukaan se ei ole vain menneisyyttä vaan myös nykyhetkeä; barokki on Napolissa yhä elä-

vä antropologinen tunnelma tai mielenlaatu, jonka voi tavoittaa kaupungin uskonnollisuudessa.

Varsinaiseen barokkikauteen verrattuna uskonnollisuuden ilmiasu on nykyään vaisumpaa, mihin on ollut vaikuttamassa monet hiippakuntakokousten sekä ennen kaikkea Vatikaanin II konsiilikokouksen jälkeiset julistukset, joilla arkkipiispa on halunnut muuttaa kaupungin uskonnollisia ilmenemismuotoja hillitympään suuntaan ja kontrolloida erityisesti pitkin kaupungin katuja liikkuvia uskonnollisia kulkueita. (Caserta 1981, 714 - 718.) Kulkueitten järjestämiselle annettiin vuonna 1967 ohjeet, jotka määrittivät mm. järjestöjen, papiston ja maallikkojen järjestyksen kulkueessa. Pyhän kulkueen aikana ei ole lupa kerätä kolehtia; vain surukulkueissa on sallittu uskovien spontaanin kolehdin vastaanotto. Lahjoitukset tulee sijoittaa asianmukaisiin koreihin, eikä missään tapauksessa asettaa pyhän kuvan päälle. Rahankeruuseen tähtäävät kulkueet tultaisiin eliminoimaan. (Bollettino ecclesiastico di Napoli 6 / 1967, 148.) Esimerkkinä määräysten tehosta mainittakoon, että joulukuussa 1997 - 30 vuotta julistuksen antamisen jälkeen - näin kotikadullani Madonna dell'Arcon kulkueen, joka eteni soittokunnan tahdittamana ja jonka kärjessä oli Madonnalle omistettu lippu. Ajoittain lipunkantaja laski lippua kohti ihmisiä, jotka saattoivat kiinnittää lippuun seteleitä. (Päiväkirja 7.12.1997.) Sama kulkue tuli toistumaan loppiaisesta pääsiäiseen saakka, koska kulttiin sitoutuneet pienryhmät (*paranza*) keräsivät rahaa Madonnan juhlaa varten koko tuon ajanjakson verran. Julistukset eivät siis ole täysin tehonneet vaan tilanne on kirkon näkökulmasta jopa entistä "pahempi" - seurakuntalaisia olisi uudelleenkoulutettava, sillä kirkon antamien määräysten vastainen toiminta jatkuu ja on jopa lisääntynyt (Caserta 1981, 714). Kirkko siis antaa julistuksia, mutta kansa jatkaa omia traditioitaan suuremmin häiriintymättä - ainakin tässä tapauksessa.

Kaupungin kaduilla vietettävien pyhimysjuhlien näyttävyys ei rajoitu vain kulkueisiin, sillä tapahtumiin liittyy monia sekä vallan että viihteen piirteitä. Kulkueita - tai lähinnä niissä kuljetettavia reliikkejä - valvovat poliisit ja turvamiehet, mikä antaa tilaisuuksille vakavan ja virallisen leiman. Tätä leimaa kuitenkin keventävät katujen varsille levittäytyvät myyntikojut, joiden tuotevalikoima liittyy vain vähäisessä määrin vietettävään juhlaan. Markkinahumun lisäksi kulkueiden ohimarssia juhlistavat, jopa päiväsaikaan, ilotulitukset ja savupommit, ja esim. Madonna del Carminen pyhimysjuhla heinäkuussa on kuuluisa näyttävästä ilotulituksesta, joka päättää rituaalien sarjan. (Päiväkirja 1.6.1998, 16.7.1998.) Juhlissa yhdistyvät ehkä

hiukan hämmentävästi niin uskonnolliset, sosiaaliset kuin ekonomiset seikat, mutta tähän kaikkeen tulen palaamaan san Gennaron pyhimysjuhlaa analysoidessani.

4. TAPAUS SAN GENNARO

"Harva pyhimys on san Gennaron tavoin Napolin uskonnollinen symboli. Hän on läsnä kaikissa partenopealaisen[17] *elämän tapahtumissa, julkisissa ja yksityisissä, iloisissa ja surullisissa."* (Caserta 1961, 3.)

"San Gennaroa ei olisi ilman Napolia eikä Napolia ilman san Gennaroa" (Caserta 1979, 13).

"Koko maailma tietää, että Napolin kansa on san Gennaron kansa" (Ursi 1983, 5).

Siinä muutamia esimerkkejä tavasta, jolla Napoli ja pyhä Januarius eli san Gennaro[18] liitetään toisiinsa. San Gennaron nimen etymologia johtaa antiikin kaksikasvoiseen Ianum-jumalaan, jonka italian kielessa muuntui muotoon Giano. Giano - tai meille ehkä tutumpi Janus - oli ovien ja porttien vartija, *custode della porta*, joka huolehti myös teistä, maasta, taivaasta sekä maanviljelyksestä. Latinan sanasta Januarium ovat johdettavissa Januksen kuukautta eli tammikuuta tarkoittavat sanat kuten gennaio, January, Januar, januari. (Zingarelli 1995, s.v. *gennaio, giano.*) Kristillisessä kirkossa pyhän Januariuksen nimi voidaan tulkita uskonnollisesti "Kristuksen ovenvartijaksi" (Ursi 1983, 7).

San Gennaron kultti on luonnollisesti vahvimmillaan Napolissa, mutta ei ole suinkaan heidän yksinoikeutensa. Italiasta kotoisin olevia siirtolaisia on hyvin runsaasti Pohjois-Amerikassa, eivätkä he ole unohtaneet uskonnollisia juuriaan. Riippumatta siirtolaisten lähtöpaikkakunnasta on san Gennaro saanut heidän keskuudessaan lähes kansallisen pyhimyksen aseman. New Yorkin Little Italyn kadut ovat vuosittain vietettävän san Gennarolle omistetun pyhimysjuhlan näyttämönä. Myös ortodoksisessa kirkossa pyhä Januarius on kultin kohteena - kuuluuhan pyhimys kristillisen kirkon ensimmäisten vuosisatojen marttyyreihin - ja esim. pietarilaisessa ortodoksikirkossa on esillä pyhimyksen kuva. (Ursi 1990, 19; Ursi 1983, 7; Januarius 8 - 9 / 1979, 374 - 376.)

---

[17] Partenopea on Napolin kaupungin antiikin aikainen nimi. Nimi viittaa Partenopea-seireeniin, joka legendan mukaan on haudattu kaupunkiin. (Zingarelli 1995, s.v. *partenopeo.*)

[18] Tulen käyttämään työssäni muotoa san Gennaro, koska totuin nimeen Napolissa enkä osaa hahmottaa kohdettani Januarius-nimisenä.

Historiaa ja tarinaa

En ota työssäni kantaa loppumattomaan polemiikkiin pyhimyksen historiallisuudesta tai mahdollisesta fiktiivisyydestä, sillä historiallisten faktojen ja hagiografioiden luotettavuus ei ole tutkimuksessani oleellista. Merkittävämpää on perinteestä syntynyt ja kehittynyt kultti. Lauri Hongon (1971, 117) tapaan voisi sanoa, että "ilman riittävää tietoa myytin kontekstista ja kulttuuritaustasta tutkimus ei muodostu hedelmälliseksi, sillä tärkeää ei lopultakaan ole itse myytti vaan se mitä se saa aikaan uskonnollisessa yksilössä ja yhteisössä." Aktiivinen kultti on tärkeämpää kuin taustalla olevan kertomuksen faktat ja fiktiot, vaikkakaan niitä ei voi täysin ohittaa. Osa san Gennaron henkilöhistoriaan liittyvästä aineksesta on epätarkkuuksineen suhteellisen selvää tarinaa,[19] mutta varsinkin ne osat ovat synnyttäneet mielenkiintoisia ilmiöitä ympärilleen. Pyhimyksestä ja kultista on kirjoitettu suunnaton määrä tutkimuksia, artikkeleita ja kuvauksia; vuoteen 1989 mennessä julkaisujen määrä oli noussut jo yli kahden tuhannen (Sparnelli 1989, 454). Kattavia tekstejä pyhimyksen, reliikkien ja kultin historiallisista vaiheista ovat kirjoittaneet mm. Franco Strazzullo (1989, 1997), Aldo Caserta (1982) ja Corrado Ursi (1990). Journalistisella ja siten hyvin populaarilla otteella ilmiöstä on puolestaan kertonut Vittorio Paliotti (1983), jonka teksti kuitenkin herätti tutkijoitten ja papiston piirissä paljon keskustelua virheellisten tietojen vuoksi.

Ensimmäiset san Gennaroa koskevat historialliset lähteet ovat 400 - 600-luvuilta ja jakautuvat kirjallisiin, monumentaalisiin (katakombien freskomaalaukset yms.), liturgisiin (martyrologiat, kalenterit) ja hagiografisiin lähteisiin. Ne antavat kuitenkin hyvin vähän tietoa henkilöhistoriasta. (Caserta - Lambertini 1968, 9 - 13; Caserta 1982, 19.) Pyhimyksen mainitsevat mm. *Atti Bolognesi* -nimellä kutsuttu asiakirja, joka on kirjoitettu 500 - 600-lukujen aikana sekä *Atti Vaticani*, joka on peräisin aikaisintaan 700-luvulta (Strazzullo 1997, 3).

San Gennaron kerrotaan olleen napolilaista syntyperää ja toimineen Beneventon piispana. Keisari Diocletianuksen vainojen aikana piispa Gennaro vangittiin Napolin läheisyydessä

---

[19] Tarina on pyhä proosakertomus, joka kertoo menneisyyden tapahtumasta ja johon perinteenkannattajat uskovat (Honko 1971, 123).

Campi Flegrein alueella ja mestattiin Pozzuolissa[20] Solfataran tulivuoren kraaterin läheisyydessä. Tapahtuman ajankohdaksi annetaan vuosi 305. Marttyyrin ruumis haudattiin Pozzuolin ja Napolin välisen tien varrelle Marciano-nimiseen paikkaan. Vuosien 413 ja 431 välisenä aikana Napolin piispa Johannes I siirrätti marttyyrin ruumiin Napoliin katakombiin, jossa jo oli erään 200-luvulla vaikuttaneen piispan hauta kultin kohteena. Katakombia ryhdyttiin kutsumaan san Gennaron katakombiksi ja siitä tuli elävän ja yli kaupungin rajojen leviävän kultin keskus. (Caserta 1982, 19 - 20.) Pyhimykseltä rukoiltiin apua luonnonkatastrofien kohdatessa kaupungin, ja tradition mukaan pyhimys olisi vuosina 472 ja 512 pelastanut Napolin uhkaavalta tulivuorenpurkaukselta. Katakombista löytyy yhä tänäänkin fresko, jossa san Gennaro on kuvattu tulivuoren rinnalle. Kaupunkilaisten varhaisesta sitoutumisesta pyhimykseensä todistava fresko on ajoitusten mukaan maalattu pian mainittujen tulivuorenpurkausten jälkeen. (Ursi 1990, 16.)

Pyhimyksen viimeiseksi lepopaikaksi katakombi ei kuitenkaan muodostunut, sillä jo varhain useat hallitsijat osoittivat kiinnostustaan pyhimyksen reliikkejä kohtaan. Vuonna 831 langobardihallitsija Sicone siirrätti pyhimyksen reliikin Beneventoon. Mahdollisesti vuonna 839 ruumiista irroitettiin joitakin palasia, jotka vietiin Saksaan Reichenaun luostariin keisari Lotharin toimesta. Tarkemmin määrittelemättömänä ajankohtana 1100 - 1200-luvulla normannit kuljettivat pyhimyksen maalliset jäännökset Beneventosta Montevergineen (Avellinon provinssissa Beneventon ja Napolin puolivälissä), jonne ne lähes unohtuivat. Vuonna 1480 Monteverginen luostarin pääalttarin alta löytyi uurna, joka siihen kiinnitetyn lyijylaatan mukaan sisälsi san Gennaron luut. Napolin arkkipiispa kuljetutti uurnan vuonna 1497 Napoliin, jossa sitä säilytettiin pitkään tuomiokirkon pääalttarin alle tarkoitusta varten rakennetussa kryptassa. (Caserta 1982, 20; Ursi 1990, 6 - 7.) Krypta on ollut suljettuna restaurointitöiden vuoksi 1990-luvun alusta lähtien ja tällä hetkellä luita säilytetään erillisessä reliikkikappelissa san Gennaron Aarrekappelin vieressä (ks. valokuvaliite, kuva 8).

Nämä lukuisat luureliikkien siirto-operaatiot eivät koskeneet pääkalloa eivätkä veriampulleja, jotka ehkä jo 400-luvulla oli sijoitettu kaupungin alueelle pyhäkköön ja jotka siten Siconen ryöstöretkenkin jälkeen jäivät Napoliin. Pääkallo- ja verireliikkien mahdolliseksi säilytyspai-

---

[20] Pozzuolin kaupunki sijaitsee n. 12 km Napolista länteen, ja se oli antiikin Rooman tärkeä satamakaupunki, silloiselta nimeltään Puteoli. Myös Uudessa Testamentissa mainitaan Puteolin kaupunki, sillä apostoli Paavali pysähtyi sinne muutamaksi päiväksi ollessaan matkalla Roomaan (Apostolien teot 28:13 - 14).

kaksi oletetaan tuomiokirkon paikalla aiemmin sijainnutta Pyhän Stefanian kirkon alttaria. (Ursi 1990, 10.) Näiden reliikkien ympärille keskittynyt kultti alkoi ilmeisesti 1300-luvun alussa, jolloin Napolin nykyinen katedraali rakennettiin (Alfano - Amitrano 1961, 14 - 15). Todisteena kultin vahvuudesta jo tuona aikana on esim. rintakuvapatsaan muotoinen jalokivin koristeltu reliikkilipas, *busto*, jonka Napolin kuningas vuonna 1305 lahjoitti kaupungin katedraaliin pyhimyksen pään luitten säilytystä varten (Ursi 1990, 7 - 8).

1300-luvun lopulla sekä valtio että kirkko olivat Napolissa suurissa vaikeuksissa. Kaupunki oli maallisten (hallitsijadynastian sisäiset taistelut) ja kirkollisten hallitsijakiistojen (Rooman paavin ja Avignonen anti-paavin välinen köydenveto) vuoksi nälän ja sodan uuvuttama. Näissä vaikeissa olosuhteissa lasiampulleissa säilytetty san Gennaron veri asetettiin esille. Täysin odottamatta 17. elokuuta vuonna 1389 kuivunut veri muuttui nestemäiseksi ja sai kaikki hämmästymään. Tapauksesta kertova teksti puolustaa näkemystä, että kyseinen ihme olisi tuolloin tapahtunut ensimmäisen kerran. Ihmettä seuranneena päivänä järjestettiin juhlava kulkue tapahtuman kunniaksi. (Caserta 1982, 23; Ursi 1990, 8.)

Veri-ihmeen jälkeen san Gennaron kirkolliseen ikonografiaan ilmestyivät veriampullit sekä marttyyrikertomukseen tarina hurskaasta leskinaisesta, joka olisi mestauspaikalla kerännyt talteen pyhimyksen verta kahteen lasiampulliin. Nainen esiintyi ensimmäisen kerran vuonna 1571 Davide Romeon fiktiivisessä tekstissä, ja 1700-luvulla Nicolò Carminio Falcone antoi naiselle nimeksi Eusebia ja sanoi, että kyseessä on san Gennaron imettäjä (Strazzullo 1997, 2 - 4). Siitä lähtien nimi on kertautunut teksteissä, ja joskus Eusebiaa pidetään jopa san Gennaron sukulaisnaisena.

Eusebiaan liittyy myös kertomus 400-luvulle ajoitetusta veri-ihmeestä tilanteessa, jolloin marttyrin ruumista oltiin kuljettamassa Marcianon hautapaikalta Napoliin. Kertomuksen mukaan veren lasiampulleihin keränneen naisen perhe olisi tuonut kotonaan säilyttämänsä veriampullin kulkuetta johtaneelle piispalle ja veri olisi "tunnistanut" pyhimyksen ruumiin muuttumalla nestemäiseksi. (Alfano - Amitrani 1951, 144.) Toisen version mukaan veren kerännyt nainen olisi itse halunnut luovuttaa ampullit säilytettäväksi pyhään paikkaan. Napolista olisi saapunut naista ja veriampulleja vastaan kulkue, jossa mukana olisivat olleet sekä piispa että pyhimyksen kallo. Veriampullien ja kallon kohdatessa olisi tapahtunut ensimmäinen veri-ihme. (Strazzullo 1997, 3 - 4.)

Napolin vaikeudet jatkuivat 1300-luvun jälkeenkin; maanjäristysten, tulivuorenpurkausten ja epidemioiden uhatessa käännyttiin toistuvasti san Gennaron puoleen sekä kannettiin reliikkejä kulkueessa pitkin katuja, jotta kaupunki pelastuisi. 1500- ja 1600-luvuilla Trenton kirkolliskokouksen jälkeisessä vastauskonpuhdistuksen hengessä useat paavit vahvistivat san Gennaron kultin virallista asemaa (Baima Bollone 1989, 142 - 143). 1600-luvulla barokin vaikutuksesta prameus ja näyttävyys olivat suorastaan velvollisuuksia jumalallisuutta kohtaan, kun järjestettiin uskonnollisia juhlia. Napolista tuli kaupungissa sijainneiden verireliikkien ja niihin liittyvien ihmeitten johdosta näyttämö, jossa esitettiin veren teatteria. 1700-luku ja valistusaika eivät tuhonneet kulttia, vaan se jatkui vahvana läpi vuosisatojen, osittain ehkä juuri Napolia uhkaavien vaarojen ja luonnonmullistusten ja niiltä pelastumisen johdosta. San Gennaron koettiin suojelevan kaupunkia ja kaupunkilaisia. Italian valtiollisen yhdistymisen jälkeen kultin merkitys sumeni ja kun vuonna 1929 nimettiin Italian valtion viralliset suojeluspyhimykset san Gennaro ei ollut näiden joukossa (Baima Bollone 1989, 142 - 143).

Vatikaanin II kirkolliskokouksen (1963-65) jälkeen uusittiin katolista pyhimyskalenteria ja poistettiin monia sellaisia pyhimyksiä, joiden todettiin olevan lähinnä mielikuvituksen tuotetta tai joista puuttuivat historialliset todisteet. Useiden pyhimysten arvo pudotettiin yleisestä koko katolista kirkkoa koskettavasta kalenterista paikalliselle tasolle, ja tämän kohtalon koki myös san Gennaro, joka aiemmin oli ollut Napolin kuningaskunnan (ts. koko Etelä-Italian) suojelija, mutta joka alennettiin ainoastaan Napolin kaupungin suojelijaksi. Pyhimyksen kunniaksi järjestettävät juhlat jäivät pakollisiksi vain Napolissa. Tapahtuneen jälkeen kaupungin kansankorttelin seinämuuriin ilmestyi napolin murteella kirjoitettu teksti *San Gennà, futtetènne!* (San Gennaro, älä piittaa!), jolla kansa toi julki kannustuksensa san Gennarolle, vaikka virallisesti hänet olikin laskettu "Serie B:hen"[21], kuten kansa asian ilmaisi. Myohemmin vuonna 1980 san Gennaron asema jälleen kohosi, kun pyhimys korotettiin koko Campanian maakunnan suojelijaksi. (Piancastelli 1989, 228.)

---

[21] Serie B viittaa jälleen jalkapalloon, napolilaisten intohimoon. Serie A on Italian mestaruusliigan nimitys, ja Serie B alemman tason osoitus.

San Gennnaron kulttiin liittyvät järjestöt

San Gennaron kultin keskuspaikkana on Napolin tuomiokirkon yhteyteen rakennettu ns. san Gennaron Aarrekappeli, *la Cappella del Tesoro di san Gennaro*, joka on yksityinen siviilikappeli eikä sillä siten ole omaa seurakuntaa. Siviilikappelin hallinnosta vastaa *deputazione* eli maallikoista koostuva edustajisto, jonka olemassaololle on pitkät perinteet. Vuonna 1527, kun sota, nälkä ja rutto vainosivat kaupunkia, aateliston ja kansan edustajat tekivät yhteisen lupauksen uuden ja kauniimman kappelin rakentamisesta suojeluspyhimykselleen ja tämän reliikeille. Tavoitteena oli tällä lupauksella vapautua rutosta. Vuodet kuluivat, mutta mitään konkreettista kappelin rakentamiseksi ei tapahtunut. Vihdoin vuonna 1601 kaupungin hallinnosta vastaava valtuusto nimitti 12-jäsenisen edustajiston, jonka tehtäväksi tuli uuden kappelin rakennuttaminen Napolin tuomiokirkon yhteyteen. Vuonna 1608 käynnistyivät rakennustyöt, ja vuonna 1646 kreikkalaisen ristin muotoinen barokkikappeli vihittiin käyttöönsä. (Strazzullo 1997, 8 - 11.) Kappeli syntyi kansalaisten aloitteesta, ja se on säilynyt siviilikappelina aina tähän päivään saakka huolimatta kirkon ja maallisen vallan välisistä ristiriidoista. Italian valtiollista yhdistymistä (v. 1861) seurannut antiklerikalistinen aalto ei onnistunut kumoamaan San Gennaron kappelin asemaa, vaikka monet muut uskonnollis-moraaliset yhteisöt tuona ajankohtana kaupungista lakkautettiinkin (Strazzullo 1997, 15 -18).

Vuonna 1601 nimitetyssä edustajistossa oli 12 henkilöä, yhteensä 10 aatelisedustajaa ja 2 kansan edustajaa. Historian saatossa henkilömäärä hiukan vaihteli poliittisten vallanvaihdosten vuoksi, mutta periaate on säilynyt samana, sillä myös nykyisin mukana on 10 aatelista (prinssejä, ruhtinaita, markiiseja, herttuoita ja kreivejä) ja 2 ei-aatelista. Alkuvaiheessa edustajiston nimitti kaupunginvaltuusto, vuosina 1806 - 1945 kuningas, ja vuodesta 1946 lähtien tasavallan presidentti. (Strazzullo 1997, 9 - 10.) Nykyisin nimityksistä vastaa sisäasiainministeri, sillä myös "edustajisto on kokenut arvonalennuksen", kuten varapuheenjohtaja markiisi Sersale asian ilmaisee. Edustajiston puheenjohtajana toimii kaupungin virkaatekevä pormestari. (Il Mattino 19.12.1998.)

Edustajisto vastaa yleisesti kappelin ylläpidosta, taloudellisesta hallinnosta ja kappelille lahjoitettujen varojen käytöstä. Pyhimyksen nimikkokappelia ei suotta nimitetä Aarrekaappeliksi, sillä reliikkien lisäksi sen suojissa säilytetään mittaamattoman arvokkaita jalokivin koristeltuja

esineitä, joita esim. hallitsijat ovat vuosisatojen saatossa lahjoittaneet. Suurelle yleisölle edustajiston toiminnan näkyvin puoli on kulttiin kuuluvien pyhimysjuhlien järjestäminen ja niissä esiintyminen rooliin kuuluviin embleemeihin pukeutuneena. Vähintään yhden edustajiston jäsenen kunnia ja velvollisuus on olla läsnä aina silloin, kun pyhimyksen reliikkiveri otetaan esille kappelin kassaholvista. Kassaholvin avaimet ovat apotin ja edustajiston puheenjohtajan eli kaupungin pormestarin hallussa. Pormestari tosin säännönmukaisesti luovuttaa avaimensa edustajiston varapuheenjohtajan haltuun. Kassaholvia ei voi avata ilman että molempien tahojen avaimet ovat paikalla. Huomattava kunniatehtävä on myös arvalla valittava liinan heiluttajan rooli; yksi edustajiston jäsenistä saa aitiopaikalla seurata reliikkiveren metamorfoosia ja valkeaa liinaa huiskuttamalla ilmoittaa kansalle tapahtuneesta veri-ihmeestä.

Myös kappelin uskonnollisista tehtävistä (paavin suorassa alaisuudessa) huolehtiva papisto koostui alunperin edustajiston tavoin aatelisista ja kansasta Aatelisvaatimuksista papiston suhteen on sittemmin luovuttu. Vuoteen 1929 saakka kuningas nimitti prelaatit, mutta sen jälkeen nimitysvastuu on siirtynyt edustajistolle. Prelaatteja on maksimissaan 12, mutta tuo luku harvoin täyttyy. Prelaattien keskuudesta valitaan *tesoriere*, jolla on oikeus puuttua edustajiston päätöksiin, mutta vain uskonnollisissa kysymyksissä. *Tesoriere* saa arvonimen *abate*, apotti. Napolin kirkollisen hierarkian johtohenkilöllä eli arkkipiispalla ei ole taloudellis-hallinnollista valtaa kultin johtoon, vaan hän toimii "paavin apostolisena valtuutettuna". (Strazzullo 1997, 44 - 49; Il Mattino 19.12.1998.) Arkkipiispan seremoniallinen rooli pyhimysjuhlien yhteydessä on hyvin huomattava.

Toinen pyhimykseen liittyvä järjestö on ollut San Gennaron ritarikunta, *Insigne Reale Ordine di San Gennaro*, jonka Kaarle III perusti vuonna 1738. Järjestö korosti hovin ja suojeluspyhimyksen kiinteää suhdetta ja uskollisuutta niille molemmille. Järjestö oli dynastinen ja siihen saattoi kuulua vain Napolin ja Sisilian kuningaskuntaa hallinneen Bourbonen suvun jälkeläisiä, heitäkin korkeintaan 60 henkilöä kerrallaan. Risti, kunniamerkit, manttelit, kaulakäädyt ja vyöt kuuluivat osana ritarien seremonia-asuun. Ritarikunta lakkautettiin samalla kun Bourbonen hallitsijasuku syrjäytettiin vallasta. (Näyttelyteksti; Päiväkirja 15.3.1998; Colletta 1975, 83.)

Comitato Regionale di San Gennaro eli maakunnallinen komitea organisoi mm. syyskuun juhlaperiodiin liittyvän lamppuöljyn lahjoituksen; vuorovuosin eri aluiden seurakunnat lah-

joittavat öljyä pyhimyksen votiivilamppua varten (Päiväkirja 18.9.1999; Il Mattino 19.9.1999). Vuonna 1988 komitea perusti *Fedeltà alla famiglia* -palkinnon, joka korostaa perheen yhtenäisyyttä ja moraalisuutta. Palkinto myönnetään anomuksesta aviopareille, jotka ovat eläneet avioliitossa yhtäjaksoisesti joko 25 tai 50 vuotta ja jotka siten ovat osoittaneet ja kunnioittaneet perhearvojen merkitystä. Kesäkuun toisena lauantaina katedraalikirkossa vietettävässä tilaisuudessa aviopareille luovutetaan pergamenttinen kunniakirja sekä muistomitali. (Januarius 4 - 5 / 1988, 254 - 255; Januarius 5 - 6 / 1989, 263 - 264.)

San Gennaron "omaiset" ja "kanssasisaret"

Pyhimyksen juhlissa voi havaita 15 - 20 kansannaisen ryhmän, joka erottuu muusta kirkkokansasta (ks. valokuvaliite, kuva 9). Naiset istuvat säännöllisesti kappelin vasemmassa laidassa etummaisissa penkkirivistöissä, lausuvat ja välillä laulavat yhteen ääneen napolinkielisiä pyhimykselle osoitettuja rukouksia. Välillä naisten ääni on monotonista ja matalaa, välillä sekä volyymi että intensiivisyys kasvavat kiihkeyteen saakka. Osaan rukouksista kuuluu soolo- ja kuoro-osuuksien vaihtelua. Naisista on kuriositeettikuvauksia, joiden mukaan ryhmä olisi ollut olemassa jo 1600-luvulla, ja ensimmäinen kirjallinen maininta on vuodelta 1765 (Petrarca 1994, 58, 65), mutta analyyttinen tutkimus on sivuuttanut heidät lähes täysin. Rukousten sanamuodot ja teologinen oikeaoppisuus ovat toki olleet kiinnostuksen kohteena, mutta historiallinen, sosiaalinen tai antropologinen näkökanta on jättänyt heidät huomiotta. 1990-luvulla on kuitenkin ilmestynyt yksi antropologinen tutkimus, jossa Valerio Petrarca (1994) on tulkinnut naisten roolia veri-rituaalissa ja päätynyt esittämään, että juhla on hautajaisrituaali ja naisten rukoukset hautajaisitkua, jolla omaiset ilmaisevat surua poismenneen läheisensä puolesta.

Naisryhmää on pidetty pyhimyksen veren keränneen Eusebian jälkeläisinä tai peräti Ianuariussuvun jäseninä. Vaihtoehtoisesti on esitetty, että naiset ovat lähtöisin pyhimyksen synnyinkorttelin lähistöltä Napolin historiallisesta keskustasta tai sataman alueelta. Heitä on kutsuttu nimellä san Gennaron omaiset[22] eli *parenti di san Gennaro*. (Ambrasi 1989, 443 - 444.) Täydellä varmuudella naisryhmästä voi sanoa vain sen, että se koostuu hartaasti san Gennaron

kulttiin sitoutuneista naisista, joilla varsinkin aiemmin on ollut rituaalien johdon puolivirallisesti tunnustama tai ainakin suvaitsema rooli, jota ei koskaan ole ratifioitu virallisesti, mikä osaltaan selittää myöhemmät muutokset tradition suhteen (Petrarca 1994, 58).

Naisryhmä on aiemmin, aina 1960-luvulle saakka, ollut suljettu pienyhteisö, jolla on ollut selvä rooli ja etuoikeutettu asema pyhimyksen rituaaleissa. Naisille oli varattu kappelin etupenkit ja oikeus suudella veriampullit sisältävää reliikkilipasta eli *tecaa* ensimmäisinä, ja heillä sanottiin olevan kyky saada ihme tapahtumaan. Heillä oli hallussaan rukoilun rituaalinen tekniikka, joka erosi kirkollisen hierarkian harjoittamasta. Naiset lausuivat rukouksiaan selkeän kaavan mukaan rituaalin eri vaiheissa. He oppivat rukoukset suullisesti, ja ryhmää johti naispuolinen *priora,* jonka johtoasema perustui ikään tai perhetaustaan. (Petrarca 1994, 58, 64.)

Jo 1800-luvulla on sanomalehdissä julkaistu *parentien* kansankielisiä rukouksia, ja 1937 on painettu kappelin toimesta vihkonen naisten murteellisista rukouksista. Rukousten ilmestyminen painettuun muotoon ei kuitenkaan vielä sinällään mullistanut ryhmän olemassaoloa, sillä varsinainen muutos heidän hartaudenharjoitukseensa ajoittui vuosiin 1952 - 1958 ja 1966 - 1987, jolloin Napolin arkkipiispan virkaa hoitaneet Marcello Mimmi ja Corrado Ursi ryhtyivät voimallisesti karsimaan kansanomaista uskonnollisuutta pyrkimyksenään päästä kohti täydellistä oikeaoppisuutta. Naiset eivät enää saaneet esittää rukouksiaan, vaan heidät vaiennettiin. Viimeisen 1970-luvulla kuolleen "oikean omaisen" kerrotaan sanoneen "San Gennaro kuolee meidän kanssamme" ja hänen uskotaan viitanneen oikean hartaudenharjoitustavan ja oikean rukoilutavan kuihtumiseen. (Petrarca 1994, 58, 65). Yhä edelleen sanomalehdet toistavat naisryhmän käytännöllisesti katsoen kadonneeksi, eikä perinteen nykymuotoa mainita (esim. Il Mattino 3.5.1998).

Tiivistetysti sanoen kultti on *parentien* kohdalla kokenut yhtenäistämisprosessin, joka on kestänyt useita vuosisatoja ja jossa on erotettavissa kaksi vaihetta. *Parentien* hartaudenosoitus on ensimmäisessa vaiheessa kesytetty, kun rukoukset saatiin kirjalliseen muotoon ja niiden teologinen oikeaoppisuus saatiin kontrolloitua. Rukousten äänimaailma ja elekieli sekä napolinkielisyys säilyivät entisellään. Toisessa vaiheessa rukousten sanamuoto säilyi, mutta nyt

---

[22] 1500- ja 1600-luvuilla Euroopassa on esiintynyt erilaisia pyhimysten "omaisten" ryhmiä, joihin san Gennaron omaisilla löytyy liittymäkohtia mutta myös eroavaisuuksia (Ambrasi 1989, 441).

tukahdutettiin rukousten ulkoinen ilmaisuvoima eli poistettiin äänenpainoihin ja elekieleen liittyvä ulottuvuus. (Petrarca 1994, 59, 66.)

Tämäkään ei silti merkitse naisryhmän katoamista. Yhä edelleen on olemassa kansannaisten ryhmä, joka lausuu juhlien yhteydessä samoja rukouksia kuin *parentit* aikoinaan - tosin ilman äärimmäisyyteen vietyä intensiivisyyttä. Ryhmä kokoontuu lausumaan rukouksia joka kuukauden 19. päivä, liturgisina jaksoina kuten paastoaikana ja hiljaisella viikolla. Muu juhlakansa ei välttämättä enää kuitenkaan tunnista ryhmää omaisiksi eikä salli heille etuoikeuksia. Nykyisin naisryhmää kutsutaan nimellä *consorelle di san Gennaro* eli san Gennaron kanssasisaret, tai yksinkertaisesti *devote*, hartaat naiset. Ryhmä itsessään on yhä feminiininen, mutta sen johtohahmo on miespriori, san Gennaron kappelin diakoni Orazio Mamone, joka on lapsuudessaan elänyt läheisessä kontaktissa *parentien* kanssa. Priori on ollut aloitteentekijä, kun *parentien* perintöä on ryhdytty elvyttämään. Naisten rukoukset on nauhoitettu salaa 1960-luvun lopulla, kun *parentit* olivat huomattavan ikääntyneitä ja siten tradition hiipuminen oli aistittavissa, vaikkakin ryhmään oli silloin liittynyt myös nuorempaa polvea. Nykyään rukouksia opetellaan hartauskirjasta ja priorin johdolla, ja ryhmän tukena on myös kappelin papiston rohkaisu. Ryhmä ei ole enää suljettu, vaan ainakin periaatteessa siihen voi liittyä jäseneksi kuka tahansa. (Päiväkirja 22.3.1998; Petrarca 1994, 64; 66.)

Samalla kun ryhmän johtorooli on siirtynyt diakonille, on se tullut uudestaan puolivirallisesti hyväksytyksi. Rukousten oikeaoppisuudesta voidaan pitää huolta ja ryhmä on kontrollissa, ja ryhmän jäsenillä on tehtäviä rituaalien aikana (kolehdinkeruu). Toisaalta *consorellat* esitetään oikeanlaisen hartaudenharjoituksen mallina niille, jotka tulevat seuraamaan veri-ihmerituaalia pelkästä uteliaisuudesta tai sopimattomasti käyttäytyen. Yleisöä kehoitetaan yhtymään *consorellojen* rukouksiin, ja kappelissa myydään vihkosia (Sanfelice di Bagnoli 1998), joihin murteelliset rukoukset on painettu. Consorellojen asema ei silti ole täysin vakaa, vaan se näyttää riippuvan "henkilökemiasta". Kappelin diakoni, apotti, edustajiston jäsenet ja osa prelaateista suhtautuivat havainnointijaksojeni aikana ryhmään kannustavasti tai ainakin neutraalisti, mutta joidenkin prelaattien kohdalla suhtautuminen oli kielteistä. Siviilikappelissa ryhmän rukoukset yleensä sallittiin, mutta arkkipiispan ollessa läsnä naiset vaiennettiin eikä heillä näyttänyt olevan mitään kontaktia arkkipiispaan. Pyhimysjuhlan kohokohtina ja etenkin katedraalin puolella heille ei annettu mitään roolia; etuoikeutettuja olivat aina maallinen ja kirkollinen valta.

De Falcon mukaan on täysin luonnollista, että pyhimyksen juhlassa eturivissä ovat läsnä omaisten tai kanssasisarten muodostama naisryhmä, ovathan he hypoteettisen verisukulaisuuden edustajia suhteessa pyhimykseen (de Falco 1997, x). Useasti naisryhmän kommentit pyhimykselle on tulkittu loukkaaviksi ja halventaviksi huudoiksi, mutta kun pidetään mielessä napolilaisen pyhimyksille osoittama tuttavallisuus niin kommentit mahtuvat täysin paikallisen uskonnollisen käyttäytymisen ja oikeaoppisen katolisuuden raameihin. (Päiväkirja 22.3.1998.)

San Gennaron juhlat

Pyhimykselle on Napolissa omistettu kolme vuosittaista rituaalia: joulukuussa, huhti-toukokuussa ja syyskuussa. Näiden rituaalien yhteydessä pyhimyksen pään luut ja veriampullit otetaan esille kassaholvista ja niiden sallitaan olla uskovien kunnioituksen kohteena juhlaperiodin ajan. Juhlaperiodin ulkopuolella uskovilla ei ole mahdollisuutta päästä näiden reliikkien ääreen. Aiemmin san Gennaron reliikkeihin turvauduttiin säännönmukaisesti kriisitilanteissa. Vaaran uhatessa kaupunkia pyhimyksen reliikit otettiin esille ja tarpeen vaatiessa niitä kannettiin kulkueessa kaupungin kaduilla. Näin tapahtui mm. vuonna 1631, jolloin Vesuviuksen purkaus uhkasi kaupunkia, sekä vuonna 1656, jolloin rutto tappoi lähes puolet kaupungin asukkaista (Näyttelyteksti). Nykyisin reliikit otetaan esille vain juhlaperiodien yhteydessa, eikä pyhimykselle kriisin hetkellä esitetä kollektiivisesti rukouksia tai avunpyyntöjä.

Vuosittaiset rituaali on mahdollista nähdä myös eräänlaisina kalendaririitteinä, joitten taustalla on agraarisen yhteisön vuodenkiertoon ja maanviljelyyn liittyvät käännekohdat (Chapple - Coon 1942, 515). Näin ollen huhti-toukokuun vaihteeseen sijoittuva juhla olisi kesän kynnykselle ajoittuva kevään juhla, johon liittyvissä kulkueissa on aiempina vuosisatoina kuljettu kukkaseppele päässä (Strazzullo 1997, 86). Syyskuun juhla ajoittuu esim. viininkorjuun aikaan ja olisi siten elonkorjuujuhla. Kalenterivuoden loppuun sijoittuva joulukuun juhla aloittaa valmistautumisen jouluun, jonka sijoittuminen kristilliseen kalenteriin perustuu pakanalliseen saturnaaliaan.

Toukokuun juhla

Otsikon sanavalintaan on perustellut syyt ja myös jatkossa käytän sanaa "juhla" puhuessani san Gennaron kunniaksi vietettävistä tapahtumistaa. Kirkollisten rituaalien lisäksi pyhimysjuhliin liittyy niin paljon sosiaalisia, ekonomisia kuin poliittisia tekijöitä, että lienee oikeutettua puhua juhlasta, ei pelkästään kirkollisesti painottuvasta rituaalista.Toukokuun juhla ei ole tiettyyn päivämäärään tiukasti sidottu juhla vaan sitä vietetään toukokuun ensimmäistä sunnuntaita edeltävänä lauantaina. Lauantain juhla muistuttaa pyhimyksen maallisten jäännösten ensimmäisestä siirto-operaatiosta Marcianon kentältä Napolin katakombiin ja toisaalta myös ensimmäisestä veri-ihmeestä, joka tradition mukaan olisi tapahtunut tuon siirron yhteydessä. Toukokuun ensimmäisenä sunnuntaina muistetaan reliikkien järjestyksessään viimeistä traslaatiota Monteverginestä Napoliin vuonna 1497. (Sanfelice di Bagnoli 1998, 13.) Keväistä juhlaa on ollut tapana viettää toukokuussa jo ennen vuoden 1389 veri-ihmettä (Petrarca 1994, 64). Toukokuun ensimmäistä sunnuntaita edeltävä lauantai ja sitä seuraava sunnuntai eivät suinkaan ole koko kuva kevään juhlasta, ainoastaan pieni episodi pitemmässä tapahtumaketjussa, jonka seuraavassa kuvailen.

Varsinaista juhlapäivää edeltää yhdeksän päivän valmistautumisjakso, *novenario*[23] *di preparazione*. Valmistautumisjakson aikana pyhimyksen pään luut sisältävä rintakuvapatsas eli *busto* sekä veriampullit sisältävää kädensijallista reliikkilipasta eli *tecaa* odottava reliikkiteline ovat kynttilöiden valaisemina esillä kappelissa jatkuvasti. Tutkimusajankohtanani *novenario* oli 23.4. - 1.5.1998. *Novenarioon* sisältyy aamumessu klo 09.00 sekä iltamessu klo 18.30, joten siihen kuului kaikkiaan 18 tilaisuutta. Novenarion tilaisuuksista olin läsnä yhdeksässä. Tapahtumat toistuivat päivästä toiseen samantyyppisinä, ja uskon, että läsnäolollani sain tallennettua tapahtumien kaavan, vaikka en kaikkeen osallistunutkaan. Puuttuvia palasia etsin kirjallisista kuvauksista.

Aamumessuissa oli tavallisina arkiaamuina läsnä ihmisiä vain kourallinen, eikä san Gennaroon välttämättä viitattu kuin lyhyesti jossain rukouksessa. Tosin tämä oli sidoksissa eri pappeihin, sillä esim. kappelin apotti painotti *novenariota*, *devotojen* läsnäoloa, rohkaisi *consorelloja*

rukouksiinsa, kun taas joku muu säännöllisesti jätti asiat huomioimatta. Tiettyinä aamuina vain esillä olevat pyhimysattribuutit paljastivat, että meneillään oli rituaalin valmistautumisjakso. Iltamessut poikkesivat edellisestä täysin, sillä läsnä oli runsaammin ihmisiä, mutta ennenkaikkea paikalla olivat *consorellat*, jotka saapuivat kappeliin jo hyvissä ajoin ennen messun alkua, istuivat omilla vakiopaikoillaan vasemman penkkirivistön etuosassa ja napolin murteella rukoilivat ääneen pyhimystä. Messussa *consorelloilla* oli aktiivinen rooli, sillä usein he olivat kantava voima yhteisrukouksissa ja -lauluissa. *Novenarion* iltamessun päätyttyä *consorellat* jatkoivat murteellisia rukouksiaan, joihin varsinkin kappelin apotti heitä rohkaisi lausumalla alttarilta poistuessaan "*San Gennaro, Prega per noi.*" ("San Gennaro, rukoile puolestamme.") Kaikkien pappien suhtautuminen *consorellojen* läsnäoloon ei ollut yhtä hyvä, ja olin jopa huomaavinani *consorellojen* messuboikottia tietyn papin ilmestyessä sakastista. *Novenarion* aikana kappeliin tuotiin messujen yhteydessä satunnaisesti kukkia, joskus kynttilöitä.

Toukokuun ensimmäistä sunnuntaita edeltävän lauantain aamuna (havainnointiaikanani se osui päivämäärälle 2.5.1998) toistuu *novenarion* aamumessu, mutta ilmassa oli jo odottava tunnelma. Tuomiokirkon edustalle oli asettunut yksityinen kynttilöiden myyjä sekä kerjäläisnainen, joita alueella ei muutoin ole näkynyt. Kirkon ympäristöön liimattujen ohjelmajulisteiden mukaan klo 17.00 olisi kuulunut olla kokoontuminen san Gennaron kappelissa, jossa veriampullit olisi otettu esiin ennenkuin väkijoukko olisi arkkipiispan johdolla suunnannut kulkunsa kohti santa Chiaran kirkkoa[24]. Kulkueeseen oli ilmoitettu osallistuvan *deputazionen* ja kappelin prelaattien lisäksi myös muuta papistoa ja pappisseminaarilaisia. Kulkue olisi suunnannut santa Chiaran kirkolle käyttäen vanhaa reittiä[25], joka olisi kulkenut pitkin kaupungin vanhimpia katuja ja paluureitin kanssa sulkenut sisäänsä kaupungin vanhimman osan ytimen. Kulkueessa olisi kannettu pyhimyksen *busto* ja *relikvarium* santa Chiaran kirkkoon. Kulkueeseen olisi kuulunut myös 12 kanssapyhimyksen hopeiset patsaat. Kirjallisten kuvausten mukaan parvekkeilta on sadellut kulkueen ylle ruusun terälehtiä (Strazzullo 1997, 87). Rituaali olisi

---

[23] *Novena* ja siitä johdettava sana *novenario* merkitsevät katolisessa kirkossa yhdeksän päivän jaksoa, jonka aikana järjestetään hartaustilaisuuksia jonkun pyhimyksen kunniaksi tai ylipäätään osoittamaan hartautta tavoitteena kenties armolahjan saaminen (Zingarelli 1995, s.v. *novena*).

[24] Vuonna 1800 lakkasi traditio, jonka mukaan kevään reliikkikulkue suuntasi kulkunsa vuorovuosin eri vaalipiirien kirkkoihin. Uusi tapa vaihtoi kulkueen kohteeksi Santa Chiaran kirkon Napolin historiallisessa keskustassa. (Strazzullo 1997, 27.) Santa Chiara on kirkko, jonne kaupungin hallitsijat ovat halunneet tulla haudatuiksi.

[25] Menomatka olisi kulkenut pitkin Spaccanapolia (kreikkalaisten luomaa katu decumano, joka sananmukaisesti halkaisee Napolin ja sen historiallisen keskustan kulkien reittiä via Duomo - via S. Biagio dei Librai - via Benedetto Groce) ja paluureitti oli kulkenut reittiä via S. Sebastiano - via Tribunale - via Duomo.

huipentunut santa Chiarassa rukouksiin, arkkipiispan puheisiin ja mahdolliseen ihmeeseen. Maalliselle ja kirkolliselle eliitille olisi ollut varatut etuoikeutetut paikat kirkon etuosassa. Potentiaalisen veri-ihmeen tai sen puuttumisen ja kohtuullisen odottelun jälkeen kulkue olisi palannut san Gennaron kappeliin Duomoon ja verireliikki olisi suljettu takaisin kassakaappiin.

Suuri ja odotettu hetki koitti siis iltapäivällä, mutta tapahtumat eivät sujuneet edelläkuvatulla tavalla, sillä rankka sade muutti juhlaohjelman kulun. Kirkon edustalla oli soittokunta ja paraatiasuisia poliiseja, ja kirkon pääsalin puolella odottivat kanssapyhimysten hopeapatsaat kantajineen kulkueen alkamista. Sekä kappeli että kirkko olivat ääriään myöten täynnä ihmisiä. Tunnelma kuitenkin latistui heti purppuraan ja punaiseen pukeutuneen papiston ja frakkeihin ja punaisiin nauhoihin sonnustautuneen *deputazionen* saavuttua kappeliin ja ilmoitettua, että odotettua kulkuetta ei voitaisi järjestää sateen vuoksi. Sen sijaan kaikki tapahtuisi katedraalin puolella, minkä vuoksi suurin osa ihmisistä siirtyi heti kirkon pääsalin puolelle, mutta itse jäin seuraamaan kappelin tapahtumia. Noin klo 17.00 papisto ja *deputazionen* jäsenet siirtyvät alttarin taakse kassakaapille, josta hetken kuluttua tuotiin esille *bustolle* puettavat henkilöhistoriaan liittyvät asusteet, ts. patsas sai ylleen jalokivin koristellun piispan hiipan, kirjaillun viitan sekä kaulalleen arvokkaan jalokivin koristellun kaulakäädyn (ks. valokuvaliite, kuva 10). Lopulta tuotiin esille verireliikit sisältävä *teca consorellojen* laulaessa ja rukoillessa. Reliikeille taputettiin ja osa läsnäolijoista puhui suoraan pyhimyksen patsaalle aivan kuin tämä olisi inhimillinen läsnäoleva henkilö. Papisto ei vielä kallistanut *tecaa* eikä antanut lausuntoa siitä, oliko ihme tapahtunut vai ei. Joku oli tosin jo vakuuttunut, että ihme oli tapahtunut, mutta *deputazionen* jäsen vakuutti hänelle, ettei näin ole. *Teca* kiinnittettiin *reliqvariumiin* (ks. valokuvaliite, kuva 11). Papisto, vartijat, *deputazionen* jäsenet ja kunniavieraat sekä reliikkejä kantavat pappisseminaarilaiset siirtyivät kulkueena kappelista kohti Tuomiokirkon pääalttaria, ja *consorellat* lauloivat liikuttuneina ohimenevälle kulkueelle.

Tuomiokirkon pääalttarilla papisto, pappisseminaarilaiset, *deputazione*, aateliston edustajat, maallisen vallan edustajat (esim. Napolin ja lähikuntien pormestarit) sekä muut kunniavieraat asettuivat korotetulle alttaritasanteelle, jonka etuosaan asetettiin pyhimyksen *busto* ja *relikvarium*. Keskelle alttaritasannetta asettui Napolin arkkipiispa kardinaali Michele Giordano. Alttaritasanteen sivustoilla oli lähikuntien lippuja kunniavartiossa. Kaiken kaikkiaan kirkossa vallitsi kaaos, jossa lehtikuvaajat ja muut kameroin varustetut yrittivät pyrkiä mahdollisimman lähelle kirkon etuosaa, ja kaikki pyrkivät varmistamaan itselleen parhaimman mahdollisen pai-

kan. Istumapaikat riittivät vain pienelle osalle yleisöä. Joukossa oli runsaasti turisteja, mutta valtaosa oli napolilaista perusväestöä. *Consorellat* päätyivät kirkon sivulaivan etuosaan hyvin periferiseen paikkaan, josta ei ollut mitään näköyhteyttä alttarille tai reliikkeihin.

Arkkipiispan johdolla laulettiin ja rukoiltiin, jonka jälkeen koitti arkkipiispan puhe. Puheensa aluksi Giordano esitti anteeksipyynnön kunniavieraille, joille oli järjestetty paremmat paikat santa Chiaran kirkkoon, mutta jotka nyt joutuivat tyytymään hätäjärjestelyihin. Ympärilläni olevat ihmiset kommentoivat kitkerästi tätä ja ivasivat kardinaalin puheita; kardinaalin käyttämä ilmaisu "kansan puolesta vuodatettu veri" (*il sangue versato per il popolo*) vääntyi spontaanisti pilkalliseen muotoon "valtaapitävien puolesta vuodatettu veri" (*il sangue versato per l'autorità*). Kardinaalin puhe kosketteli ajankohtaisia moraalikysymyksiä. Ympärilläni jatkui naureskelu kardinaalin persoonaa ja puhetta kohtaan.

Kardinaalin puhe keskeytyi, kun hänelle tuotiin käsiin *teca*, jota hän kallisti ja totesi veren olevan yhä kiinteää. Yhteisrukoukset jatkuivat, eikä *consorellojen* ääntä voinut erottaa joukosta, vaikka he olivat kirkkosalissa lähellä itseäni. Arkkipiispa jatkoi puhettaan moraalisista kysymyksistä ja kumosi vereen liittyviä taikauskoisia käsityksiä. *Tecaa* kallistettaessa klo 19.00 veri oli yhä kiinteää, mistä johtuen kardinaali ilmoitti, että illan tilaisuus päättyisi ja että ihmettä odotettaisiin tapahtuvaksi seuraavien kahdeksan päivän aikana. Reliikkiä kantava kulkue suuntasi kirkon pääalttarilta kohti kappelia. Kansa poistui kirkosta hiljalleen, mutta *consorellat* siirtyvät kappeliin, jossa pääsivät jälleen omille vakiopaikoilleen seuraamaan reliikin kassakaappiin sulkemista. *Tecaa* oltiin jo sulkemassa kassakaappiin, kun sen pinnalla huomattiin tapahtuvan jotain ja *teca* tuotiin uudestaan esille kappeliin ja tilanne selitettiin kansalle. Kardinaali oli yhä läsnä, samoin vartijat. Kaikuvat aplodit houkuttelivat paikalle kaikki kirkkosaliin jääneet. Oli vuoro rukoilla lisää, jotta ihme tapahtuisi, ja seurasi latinaksi laulettu pyhimyslitania, jossa kansa toisti jokaisen pyhimyksen nimen maininnan jälkeen *"Prega per noi"*, rukoile puolestamme. Tämän jälkeen seurasi muita rukouksia. Lopulta klo 19.30 *tecaa* kallistettiin ja pian ilmassa liehui *deputazionen* jäsenen riehakkaasti heiluttama valkea liina, joka ilmoitti ihmeen tapahtuneen ja ampullin sisällön muuttuneen nestemäiseksi. Kansa taputti ja *consorellat* aloittivat rukouksensa, mutta samassa kardinaali vaati hiljaisuutta. Kardinaali tulkitsi ihmeen ja arvioi syyn siihen, miksi odotusaika oli niinkin pitkä: "Ensin täytyi napolilaisten sydänten sulaa ennen kuin san Gennaron veri voisi sulaa".

Kappelissa olevien *devotojen* ei annettu millään tavoin päästä kosketuksiin *tecan* kanssa. *Teca* suljettiin kassakaappiin ja kardinaali poistui kuin filmitähti konsanaan arvohenkilöitten seurassa. Kardinaalin poistuttua *consorellat* saivat laulaa pyhimykselle kiitosrukouksiaan. Kirkkoon ja kappeliin saapui yhä ihmisiä aivan kuin sanoma tapahtuneesta olisi kiirinyt ympäri kaupunkia. Kirkosta poistuessani kirkon ulkopuolella oli yksityishenkilö kerjäämässä rahaa san Gennaron nimeen vedoten. Aukiolla tai kirkon ympäristössä ei ollut myyntikojuja, vaikka sade oli jo lakannut.

Ottavario[26] *di devozione* eli kahdeksan päivän pituinen hartaudenosoitusjakso (tapauksessani 3. - 10.5.1998) alkoi toukokuun ensimmäisenä sunnuntaina seremoniallisuuksin, joita leimasi huomattavan suurten väkijoukkojen läsnäolo. Tapahtumien näyttämönä oli pyhimyksen nimikkokappeli, ei enää katedraalin pääalttari. Kardinaalia ei enää ollut läsnä juhlaperiodin muissa tilaisuuksissa. *Teca* otettiin esille sunnuntaiaamuna klo 09.00 vähäisen väkijoukon, *deputazionen* ja papiston edustajien sekä vartijoiden läsnäollessa. Esille ottoa seurasi rukouksia ja lopulta nenäliinan heilautus, joka ilmoitti ampullien sisällön muuttumisen nestemäiseksi. Tämän jälkeen laulettiin *Te Deum* kiitokseksi ihmeestä. *Teca* asetetaan reliikkitelineeseensä, ja välittömästi alkoi messu, johon kuului ehtoollinen. Vasta messun päätyttyä klo 10.00 oli vuorossa hetki, jolloin kansa sai vihdoin osoittaa henkilökohtaisesti kunnioitusta verireliikkiä kohtaan. Kappelin apotti asettui *teca* kädessään alttarin eteen keskikäytävän päähän *deputazionen* kahden jäsenen ja poliisivoimien edustajien asettuessa heidän rinnalleen. Nyöri erotti heidät kirkkosalista ja kirkkokansasta (ks. valokuvaliite, kuva 12). Ensin *tecaa* suutelivat *deputazionen* jäsenet, vasta sitten oli vuoro kansalla. *Consorellat* saivat ilman esteitä ilmaista rukouksiaan pyhimykselle sekä italiaksi etta napolin murteella.

Tecaa meni suutelemaan nuori äiti sylivauvan kanssa. Äiti suuteli tecaa, pappi painoi tecan lapsen otsaa vasten. Sama toistui myöhemmin useasti. Jotkut aikuiset suutelivat tecaa, joka suudelman jälkeen painettiin heidän otsalleen. Joillekin tecalla kosketettiin rintaa. Eräs mies halusi tecalla kosketettavan oikean käsivartensa kyynärpäätä. Kansan ei sallittu koskettavan käsillään tecaa turvallisuussyistä. Osa niin kuitenkin teki, mutta poliisi oli valppaana vieressä. (Päiväkirja 3.5.1998.) Kappeliin virtasi jatkuvasti lisää ihmisiä suutelemaan *tecaa* ja pois-

tuen lähes välittömästi. Ihmiset edustivat kaikkia mahdollisia yhteiskuntaluokkia; skaala sulki sisäänsä niin tohvelit jalassa liikkuvat vanhat naiset kuin selvästi ylempää keskiluokkaa edustavat henkilöt. Ihmiset kommentoivat toisilleen suhdettaan pyhimykseen, ja kuulin herkullisia keskusteluja ja improvisoituja mielenilmaisuja. *Yleisön joukosta kuuluu spontaanisti miesääni "Viva san Gennaro" (Eläköön s. G.). Kansa aplodeeraa. --- Joku lausuu huojentuneena "Siamo protetti"* [Olemme turvassa]. (Päiväkirja 3.5.1998.) *Tecan* suutelu jatkui aina klo 12.00 saakka, jolloin alkoi messu. Messun jälkeen *teca* oli suudeltavana klo 13.20 saakka, jolloin vartioinnista huolehtineet poliisit suutelivat *tecaa*, joka sen jälkeen suljettiin kassakaappiin. Kappeli ja kirkko suljetiin.

Klo 17.00 kirkko ja kappeli avattiin jälleen, ja *teca* oli suudeltavana klo 18.30 asti. *Tecaa* suudeltaessa kappelissa olevia ihmisiä kehoitettiin rukoilemaan vakiopaikoillaan istuvien *consorellojen* antaman mallin mukaan. Klo 18.30 alkoi messu, jossa oli mukana elävöittäjänä ryhmä musisoivia partiolaisia, jotka jättivät *consorellat* täysin varjoonsa. Messu päättyi klo 19.30, eikä *tecaa* sallittu suudeltavan enää vaan se suljettiin kassakaappiin.

Ottavarion loppujakso koostui aamuin illoin toistuvista tilaisuuksista pitkälti edellä kuvatun sunnuntain kaltaisena. Ottavarion tilaisuuksien kokonaismäärä oli 16, joista olin läsnä 12 tilaisuudessa. Jakson aikana joka aamu kappeliin saapui papiston ja vartijan lisäksi deputazionen jäsen, jolla oli avain kassakaappia varten. *Teca* otettiin esille klo 09.00, sen jälkeen olivat vuorossa yhteisrukoukset, *tecan* kallistus ja valkean liinan heilautus - ihme oli jälleen tapahtunut. Seuraamani *ottavarion* aikana veri muuttui nestemäiseksi joka aamu. Ihmeen tapahduttua vuorossa *Te Deum*, jota seurasi *tecan* suutelu. *Consorellat* olivat läsnä pienenä ryhmänä ja he rukoilivat, kun reliikkiä noudettiin kassakaapista sekä *tecaa* suudeltaessa, minkä jälkeen he säännönmukaisesti poistuivat. Klo 10.00 oli vuorossa messu, johon osallistui jokin katolinen koulu. Tästä johtuen kappelissa oli messun aikana läsnä enemmän ihmisiä kuin *tecan* esilleottohetkenä. Messun jälkeen *teca* oli jälleen suudeltavana kirkon ja kappelin sulkemiseen saakka.

Iltapäivällä kappelin avauduttua kansalla oli jälleen klo 18.30 alkaneeseen messuun saakka mahdollisuus osoittaa kunnioitusta verireliikille. Saapuessani päivittäin kappeliin noin klo

---

[26] Ottavario on katolisessa kirkossa seremonioitten sarja, joka joko edeltää tai seuraa jotain juhlallisuutta

18.00 olivat *consorellat* säännönmukaisesti vakiopaikoillaan kappelin etupenkeissä laulaen ja rukoillen pyhimystä. Iltamessussa oli läsnä aamua runsaammin ihmisiä, ja mukana oli yleensä jokin seurakunta, katolinen yhdistys, liike tai ryhmittymä, joilla oli oma kuoro ja/tai soittoryhmä. Vierailevat ryhmät syrjäyttivät *consorellat* täysin, ja vain vierailevan ryhmän peruunnuttua saivat *consorellat* tavanomaisen aktiivisen roolinsa messun aikana ja reliikkiä poisvietäessä. Iltamessun aikana kaksi *consorellaa* keräsi kolehdin, mistä tavallisina päivinä juhlaperiodin ulkopuolella huolehtii kappelin oma työntekijä. Messun päätteeksi *tecalla* siunattiin läsnäolevat ja *tecaa* saatettiin kierrättää nähtävänä kappelin keskikäytävää pitkin. Kassakaappiin vietävä verireliikki sekä alttarille jäävä patsas saattoivat saada osakseen sekä vilkutuksia että sekä Eläköön San Gennaro (*Viva san Gennaro*) -huutoja, aivan kuin patsas olisi näkevä ja elävä yksilö. Nämä tervehdyshuudot jäivät kuitenkin puuttumaan, mikäli *consorellat* olivat poistuneet paikalta jo aiemmin.

Ottavarion viimeisen päivän iltatilaisuudessa seremoniallisuus oli tavallista näkyvämpää eikä suitsukkeita säästelty. Apotti kiitti puheessaan tilaisuuksiin osallistuneita ihmisiä yleensä ja *deputazionen* varapuheenjohtajaa ja *consorelloja* erikseen. *Tecaa* kierrätettiin nähtävänä kappelin keskikäytävää pitkin ja ihmiset osoittavat hillittyä mielenliikutusta kyynelehtien vaimeasti. Viimeisen suudelman *tecalle* saivat antaa *deputazionen* jäsenet ja papit. *Consorellojen* priori Orazio keskeytti vierailevan seurakunnan kuoron, jotta *consorellat* saivat esittää viimeiset rukouksensa ja laulunsa pyhimykselle *bustoa* riisuttaessa ja patsasta ja verireliikkiä kassakaappiin suljettaessa.

Petrarca (1994, 57) mainitsee kevään *ottavarion* päättyvän siihen, että consorellat heittävät kukkien terälehtiä reliikkien päälle. Keväällä 1998 en tälläistä tapahtumaa kuitenkaan huomioinut. Ottavarion päätteeksi *deputazionen* jäsenet ja *consorellat* tervehtivät toisiaan, samoin Orazio ja *consorellat* hyvästelivät toisensa poskisuudelmin ja kädenpuristuksin. Kuten selkeästi on tullut esiin, *consorellat* olivat läsnä koko periodin kriittisimmät hetket, ts. aina kun *teca* otettiin esille ja toivottiin ja rukoiltiin ihmettä tapahtuvaksi.

(Zingarelli 1995, s.v. *ottavario*).

Syyskuun juhla

Syyskuun juhla on päivämäärältään aina kiinteästi 19. päivä. Silloin vietetään san Gennaron marttyyriuden vuosijuhlaa, joka on samalla hänen syntymäpäivänsä *dies natalis*. Marttyriuden kautta pyhimys syntyi uudelleen tuonpuoleiseen, sillä kuoleminen maallisessa ajassa merkitsee syntymää ikuisuudessa. Syyskuun pyhimysjuhla on rituaaleista ehdottomasti tunnetuin. Juhlaperiodin kaava on lähestulkoon sama kuin keväällä; se koostuu *novenariosta* 10. - 18.9., itse juhlapäivästä 19.9. sekä *ottavariosta* (po. 8 päivää, mutta *de facto* on vain 7) 20. - 26.9., jolloin reliikki on kansalaisten suudeltavana päivittäin usean tunnin ajan. Syyskuussa päähetkien näyttämönä ei ole kuitenkaan siviilikappeli vaan Duomon pääalttari. Oletus *novenarion* kaavasta kirjallisten lähteitten ja painetun ohjelman perusteella noudattaa kevään kaavaa pienin variaatioin. Itse olin läsnä vain 18. - 19.9.1999.

Aamumessussa 18.9. oli kappelin alttarilla esillä sekä *tecaa* odottava *relikvarium* että pyhimyksen *busto*, joka oli jo puettuna juhla-asuunsa. *Consorelloja* ei ollut läsnä. Kirkon edustalla olevan portaikon tasanteelle oli asetettu suuri san Gennarolle omistettu votiivilamppu. Koska sää oli suotuisa ja sateesta ei ollut tällä kerta uhkaa, oli kirkon edustan aukea ja ohi kulkevan kadun reunustat täyttymässä erilaisista myyntikojuista. Aukean reunamille pystytettiin kojuja, joissa myytiin pyhimyksen kipsipatsaita ja kadun varrella maallisempia tavaroita.

Syyskuun 18. päivän iltana on vuosittain san Gennaron votiivilamppuun lahjoitetun öljyn siunaustilaisuus, lahjoittajina ovat vuorollaan tietyn alueen seurakunnat. Klo 17.00 lähti tuomiokirkon lähellä sijaitsevan kirkon aukiolta seurakuntien edustajista koostunut juhlakulkue, jonka kärjessä olivat ratsupoliisit, soittokunta, kirkon "banderollilipun" kantajat, papisto, oliivipuunoksia sisältäviä ruukkuja kantavat naiset sekä miehet, joilla oli sylissään oliiviöljyä sisältäviä suuria (à n. 5 l) lasipulloja. Kulkueessa oli mukana miehiä, joilla oli rinnan yli kulkeva punainen *Comitato di San Gennaro*-tekstillä varustettu nauha tai kaulassaan Maltan ristiä muistuttava risti, jossa san Gennaron kuva. Kulkue pysähtyi Duomon edustan aukiolle ja kirkosta paikalle saapui sekä kappelin että tuomiokirkon papistoa sekä arkkipiispa Michele Giordano. Papisto ryhmittyi pyhimyksen votiivilampun ääreen kuuntelemaan arkkipiispan puhetta, joka kuitenkin hukkui ympäristön hälyyn. Arkkipiispa siunasi lahjoitetun lamppuöljyn

ja sytytti porrastasanteella olevan votiivilampun. Seremonian jälkeen kulkue siirtyi Duomon puolelle, samoin seremoniaa seurannut yleisö.

Tuomiokirkossa kaikki tapahtui pääalttarilla, ei siis pyhimykselle omistetussa kappelissa. *Tecaa* odotteleva *relikvarium* oli yhä kappelissa, mutta pyhimyksen puettu *busto* oli kannettu pääalttarin kaiteelle ja sen edessä oli vartijat. Alttaritasanteen kunniapaikoille nousivat messun ajaksi ylätasanteelle papisto, alatasanteelle asettuivat votiivilampun öljyn lahjoittaneiden seurakuntien edustajat. Alttarin *baluastrin* ja kirkkosalin väliin oli lisäksi rakennettu aitio, jonne oli pääsy vain kunniavierailla. Osa paikoista jäi kuitenkin tyhjiksi kunniavieraitten saavuttua, joten myös tavallinen kirkkokansa pääsi lähemmäksi pyhimyksen *bustoa*. Muistiinpanojeni mukaan myös *consorellat* saivat istumapaikat tästä etuoikeutetusta osastosta. Messussa saarnan piti arkkipiispa aiheenaan jumalan oikeus, *la giustizia di Dio*. Messu päättyi ehtoolliseen.

Ehtoollisen jälkeen Giordano kehoitti "andiamo a venerare le ossa di san Gennaro" ["menkäämme kunnioittamaan san Gennaron luita"] *ja kertoi, kuinka muutamia vuosia sitten luut oli tutkittu, todettu olevan peräisin 300-luvulta ja kuuluneen n. 30-vuotiaalle miehelle. --- Juhlallinen kulkue poistuu Duomon pääalttarilta kohti reliikkikappelia.*[27] *Kappelin portti on todellakin auki (nään sen aukinaisena 1. kertaa!) ja väenpaljouden keskeltä näkyvät karabinierien paraatitöyhtöt. Giordano ja muu ylin papisto käy kappelissa, mutta kun he poistuvat niin portti suljetaan välittömästi. Ts. arkkipiispa Giordanon käyttämä pluraalinen verbimuoto viittasi vain eliittiin, ei kansaan. Pääsy luureliikkien välittömään läheisyyteen on varattu vain harvoille ja valituille, tavallinen kansa saa katsella luita vain rautaportin takaa monen metrin etäisyydeltä.* (Päiväkirja 18.9.1999.) Kirkosta poistuessani myyntikojuja suljettiin. Kirkon ovella oli mies tyttärensä kanssa anomassa rahaa pyhimyksen nimeen vedoten.

Varsinaisen pyhimysjuhlan eli 19. syyskuuta tapahtumat alkoivat noin klo 09.00 pyhimyksen nimikkokappelista, jonka alttarille on jälleen kannettu eilen katedraalin pääalttarille jäänyt *busto*. Kappelin keskikäytävällä oli punainen matto ja ovensuussa vartijat, jotka estivät tavalliselta kansalta pääsyn kappelin keskikäytävälle. *Consorellat* olivat asettuneet omille vakiopaikoilleen kappelin etupenkkeihin jo varhain, sillä olivat olleet kirkossa jo aamuseitsemältä (Päiväkirja 19.9.1999). He lauloivat ja rukoilivat kuuluvalla äänellä, ja muut läsnäolijat liittyi-

vät heidän rukouksiinsa. Arkkipiispan, pormestarin, papiston, *deputazionen*, pappisseminaarilaisten ja merkkihenkilöitten saapuessa kappeliin *consorellojen* ääni vaiennettiin. Eliitti nousi kappelin alttarille ja sitä kautta alttarin taakse avaamaan kassakaappia ottaakseen esille verireliikin. *Veriteca tuodaan esille ja asetetaan välittömästi reliquaarioon. Busto ja reliquaario nostetaan ylös ja niitä siirrytään kuljettamaan kohti Duomon pääalttaria. Veri on vielä ampulleissa hyytynyttä, kiinteää. Ihmiset suutelevat ohikulkevan Giordanon sormusta / kättä. Consorellat liittyvät kulkueeseen kohti Duomoa, mutta Duomon puolella kadotan heidät näkyvistä. Eikä koko aamun aikana heidän äänensä tule kuuluviin.* (Päiväkirja 19.9.1999.)

Papisto, nobiliteetti ja muut arvovieraat ryhmittyivät pääalttarin tasanteelle sekä alttarin eteen kirkkosalista eristettyyn aitioon. *Valokuvaajat, toimittajat, kansa jää kirkkosalin puolelle valtavaan tungokseen, jossa vähitellen tunkkaisuus ja hienhaju lisääntyy* (Päiväkirja 19.9.1999). Tunnelma oli toisaalta raadollinen ihmisten hakeutuessa kameroineen mahdollisimman hyville näköalapaikoille ja toisaalta hartaan odottava. Kirkkosalissa oli paljon etenkin vanhuksia, jotka hartaina ja polvistuneina sormeilivat rukousnauhojaan. Arkkipiispa aloitti auktoriteeteille ja Bostonista saapuneille kunniavieraille suunnatulla tervetulotoivotuksella. Itse puhe oli edellisen illan toisinto, mutta lisäksi hän puhui arvokriisistä ja haastoi yhteiskunnan taisteluun rikollisuutta vastaan. *Giordanon puheen päätyttyä otetaan teca esille, ojennetaan Giordanolle, joka hitaasti kallistaa sitä. Deputazionen jäsen heiluttaa villisti valkoista nenäliinaa ja kansa puhkeaa riemuun. Veri on muuttunut nestemäiseksi! Samalla alkaa kuulua ulkoa kirkon katon kupeesta aivan kuin laukauksia ja ikkunasta näkyy savua. Joku kommnetoi niiden olevan ilotulitusraketteja. En laskenut laukausten määrää, mutta niillä varmasti ilmoitettiin kaupunkilaisille ihmeen tapahtumisesta. Kansa taputtaa, heiluttaa omia nenäliinojaan.* (Päiväkirja 19.9.1999.) Aiemmin kunnialaukaukset ovat olleet kiinteä osa ihmerituaalia, ja ihmeen tapahduttua on ammuttu 21 laukausta (Sparnelli 1986 - 87, xxviii). Ennen autoilun ja muun liikenteen melun lisääntymistä ovat laukaukset epäilemättä olleet varsin vaikuttava hetki koko kaupungille.

Arkkipiispa kertoi ampullien sisällön muodonmuutoksesta eli siitä, että tällä kertaa sulaminen oli totaalinen, veren väri tumma, sisällä kuplia ja ampulli lähes täynnä. Veren volyymi oli kasvanut. Ihme tapahtui vain tunnin odottelun jälkeen klo 10.08. *Tai paremminkin pitäisi sanoa,*

---

[27] Kyseessä on erillinen rautaportilla suljettu kappeli, jossa paljon eri pyhimysten reliikkejä, joiden joukossa

että ihme huomattiin silloin. Kuka tietää täsmällistä tapahtuma-aikaa, koska tecaan ei välillä koskettu?? Sulaminen kuitenkin oli fakta! Mitä tästä taas pitäisi ajatella? Teca ojennetaan papiston, deputazionen ja muiden arvovieraitten suudeltavaksi, ja asetetaan sitten reliquaarioon (Päiväkirja 19.9.1999). Seremoniallinen kulkue poistui alttarilta, ja poliisivoimat raivaavat kulkueelle tien eteenpäin. Tungos oli täydellinen. *Olen täydellisesti motissa väentungoksessa, enkä pysty edes kättäni liikauttamaan saati nostamaan esiin kameraani. Menetän siis mahdollisuuteni ottaa loistava kuva kirkollisen ja maallisen vallan symbioosista s. Gennaron kultissa. Nimittäin ohitseni menee arkkipiispa, joka saa osakseen taputuksia ja on kosketusten kohde. Heti takanaan kulkee hymyilevä pormestari Antonio Bassolino, joka on kovasti kansan mieleen. Ehkä osa taputuksista on suunnattu hänelle. Bassolino tervehtii tuttaviaan, kättelee ja naureskelee. (Päiväkirja 19.9.1999.)* Toukokuun juhla san Gennaron nimikkokappelissa oli ollut tunnelmaltaan intiimimpi, ja tapahtumat helpommin hallittavissa verrattuna katedraalin suureen tilaan. *Keväällä -98 sain kerättyä paljon hyviä keskustelunpätkiä ja kommentteja s. Gennaron kappelissa, mutta nyt kun tapahtumat ovat Duomossa ja ihmisiä moninkertaisesti, ei vastaavaa tapahdu. Kaikki tuntuu hukkuvan suureen tilaan.* (Päiväkirja 19.9.1999.)

Verireliikki jäi vartioituna pääalttarille. Kulkueen poistuttua alttarilta lähdin käymään ulkosalla nähdäkseni myyntikojujen tunnelmaa. Kanssani yhtä matkaa poistui pariskunta puhuen tapahtuneesta ihmeesta ja lopuksi toinen heistä totesi "*È grande Gesù!*", "Jeesus on suuri!". Kirkon edustan torikojut olivat paikoillaan ja kaupanteko vilkasta niin kojuilla kuin kirkon ulko-ovella (ks. valokuvaliite, kuvat 13 - 16).

Pienen tauon jälkeen alkoi messu, jossa arkkipiispa puhui samasta aiheesta kuin edellisenä iltana ja kyseisen aamun tilaisuudessa. Messusssa kolehdin keräsivät Duomon omat työntekijät, enkä havainnut *consorellojen* läsnäoloa. *Messun päätteeksi Giordano siunaa kirkkokansan tecalla. Papisto poistuu kulkueena ja teca jää vielä reliquaarioon. Pian tulee prelaatti, joka pienen vartioidun kulkueen ja deputazionen jäsenten kanssa vie tecan Tesoro-kappeliin, jossa paljon väkeä. N. klo 12.30 teca suljetaan kassakaappiin ilman että tavallinen kansa olisi saanut sitä suudella. Tosin kun sitä kulkueessa kuljetetttiin kohti kappelia, monet onnistuivat sitä kädellään koskettamaan, vaikka turvamiehet yrittivät estää.* (Päiväkirja

---

myös san Gennaron luut.

19.9.1999.) Iltapäivällä television sekä paikalliset että valtakunnalliset uutislähetykset mainitsivat Napolin tuomiokirkon aamulliset tapahtumat näyttämällä yleiskuvaa ja haastattelemalla prefektiä.

Iltapäivällä kirkon avauduttua oli koittanut vihdoin hetki, jolloin tavallinen kansa sai osoittaa kunnioitusta verireliikille (ks. valokuvaliite, kuva 17). Saapuessani kirkkoon klo 16.15 oli kirkon keskikäytävällä jono, joka ylsi lähes viimeisten penkkirivien kohdalle. Jono säilyi pitkänä, sillä vaikka ihmisiä poistui niin samalla uusia virtasi kirkkoon tasaista tahtia. *Verireliikin sisältävän tecan kunnioitus tapahtui alttaribaluastrin alapuolelle pystytetyn aidan luona. Pappi ja diakoni olivat aidan takana ja kansa jonotti aidan edessä. Jonottajia ja jonosta poistujien liikkeitä oli ohjailemassa ja tilannetta muutoinkin valvomassa poliiseja. Poliisien / Paraatiasuisten karabinieerien määrä vaihteli, mutta koko ajan heitä oli läsnä vähintään 2, ts. 1 jonon molemmin puolin. Ihmiset yrittivät suudella tecaa, mutta selvästikään sitä ei kaikille sallittu. Tecalla kosketettiin ihmisten otsaa, joskus myös rintaa. Ja lasten kohdalla teca painettiin vain rinnalle. Joillekin pappi näytti veren nestemäisyyden kallistamalla hitaasti tecaa. Joku puolestaan kosketti tecaa kädellään - kiellettyä -, joku toinen painoi nenäliinan tecan pintaan. Kaikki toistui suht' samanlaisena kuin toukokuussa 98. Läsnä ei nähdäkseni kuitenkaan ollut deputazionen jäsentä, joka v. -98 valvoi tapahtumia vieressä. --- Klo 17.30 kuulen yht'äkkiä kirkon vasemmasta etuosasta tuttua ääntä: consorellojen rukousta. Siirryn lähemmäs ja näen heidät etummaisisa penkeissä tuttuna ryhmänä. Vieressä keskikäytävällä --- on diakoni Orazio, joka kuuluvalla äänellä osallistuu sonsorellojen rukouksiin. Consorellat ehtivät jatkaa laulujaan ja rukouksiaan n. ½ tunnin ajan, mutta sitten tulee keskeytys, joka vaientaa heidät.* (Päiväkirja 19.9.1999.) Nunnan johtamien mysteerirukousten jälkeen alkoi messu ja samalla ilmoitettiin reliikin kunnioitus siltä päivältä loppuneeksi. Seuraava mahdollisuus olisi seuraavana aamuna klo 09.30. Messun päätyttyä pieni kulkue vei *tecan* kohti pyhimyksen nimikkokappelia, ja kansa tervehti *tecaa* taputuksin. *Busto* ja *relikvarium* jäivät pääalttarille. Pyhimyksen kappeli oli täynnä ihmisiä ja etupenkeissä vakiopaikoillaan olivat *consorellat*. Apotti sanoi muutaman sanan ihmeestä ja kehoitti rukoilemaan sairaana olevan *deputazionen* varapuheenjohtajan puolesta. *Teca* suljettiin kassakaappiin ja päivän tilaisuudet olivat ohi.

Ottavarion ohjelma noudattaa syksyllä pääpiirteittäin kevään kaava, mutta on kestoltaan yhden päivän lyhyempi. *Teca* on päivittäin kunnioituksen kohteena, aamuin illoin usean tunnin ajan, ja tapahtumat siirtyvät pyhimykselle omistettuun kappeliin.

Joulukuun juhla

16. joulukuuta järjestettävä pyhimysjuhla muistuttaa vuonna 1631 tapahtuneesta Vesuviuksen tulivuorenpurkauksesta, jolta Napoli pelastui san Gennaron avun ansiosta. Juhla institutionalisoitiin vuonna 1632 san Gennaron suojeluspyhimys-aseman kunniaksi. (Sanfelice di Bagnoli 1998, 13.) Rituaalin rungon muodostaa verenluovuttajien kohtaaminen (Ursi 1990, 31). Juhla koostuu vain yhdelle päivälle ajoittuvista tilaisuuksista pyhimyksen kappelissa ja sisältää lähinnä kevään ja syksyn rituaalien huippukohdat ilman valmistautumis- tai irroittautumisjaksoja ja on itse asiassa suhteellisen tuntematon verrattuna toukokuun ja syyskuun juhliin. Omasta napolilaisesta tuttavapiiristäni tuskin kukaan tiesi sen olemassaolosta. Tuomiokirkon ympäristössä ei myöskään näkynyt julisteita, jotka olisivat kertoneen seremonioista. Havainnoimani juhla oli 16.12.1997.

Päivä käynnistyi aamulla hyvin rauhallisesti, sillä saapuessani paikalle klo 08.00 kirkossa tai kappelissa ei ollut juuri ketään. Pikku hiljaa kappeliin saapui ihmisiä, joukossa *consorelloja*, jotka asettuivat etupenkkiin ja aloittivat napolin- ja italiankieliset rukouksensa pyhimykselle. Puoli yhdeksältä alkoi messu, jossa painotettiin san Gennaron asemaa kaupungin suojeluspyhimyksenä. Koko messun ajan läsnä oli *deputazionen* jäseniä, jotka olivat papiston seurassa alttarin puolella. Paikalla oli myös videokuvausryhmä. Messun päätyttyä alttari valaistiin tavallista paremmin, ja papit, kappelin *custode* eli vartija sekä *deputazionen* jäsenet menivät alttarin taakse. Kappelissa vallitsi totaalinen hiljaisuus, ei kuulunut *consorellojen* laulua tai rukouksia. Alttarin vasempaan laitaan tuotiin esille pyhimyksen *busto*, joka oli kynttilöiden valaisema. Kansa taputti käsiään. *Busto* puettiin; ts. viitta, piispan hiippa ja kaulakääty asetettiin patsaan ylle. Papit ja *deputazionen* jäsenet palasivat alttarin taakse hiljaisuuden vallitessa. Papit saapuivat, pappi kallisti *tecaa* hitaasti rintansa korkeudella ja oli helposti nähtävissä, ettei tecan sisältämä aine ollut muuttunut nestemäiseksi. Pappi puhui hetken, jonka jälkeen kansaa kutsuttiin suutelemaan tecaa. *Consorellat* aloittivat rukouksensa. Videoryhmä kuvasi

sekä yleisnäkymiä että lähikuvia erityisesti vanhoista naisista. *Tecaa* pitelevän papin vieressä oli *deputazionen* jäsen, myöhemmin myös virka-asuinen poliisi. Klo 10.00 alkoi jälleen messu, ja *teca* asetettiin telineeseensä. Messun jälkeen *teca* oli jälleen suudeltavana ja ohessa papit kertoilivat kansalle useasti, mistä oli kysymys. He kertoivat ampullien veren olevan *vecchiettan* eli vanhan naisen talteen keräämää. Klo 12.00 *teca* vietiin kassakaappiin takaisin, ja tilaisuuden ilmoitettiin jatkuvan klo 16.30.

Iltapäivällä saavuin kirkolle klo 16.25, jolloin kirkon edustalla oli poliiseja, poliisiautoja ja soittokunta. Myös kappeliin saapui runsaasti poliiseja. *Teca* oli kansan suudeltavana klo 16.30 - 17.00. Kappelin istuinpaikat eivät olleet nimilapuin varattuja, mutta käytännössä etupenkkeihin istumaan menneet *consorellat* sekä muut tavallisen kansan edustajat häädettiin kauemmas ja istumapaikat täyttyivät poliiseista. Alkoi *celebrazione della parola*, joka oli seremoniallinen tilaisuus pyhimyksen ja verenluovuttajien kunniaksi. Vuosittain valitaan joku yhteisö, joka palkitaan humaanisesta avusta; kuten marttyyrit antoivat henkensä uskonsa puolesta, samoin verenluovuttajat antavat vertaan muitten auttamiseksi. Valittu ja palkittu poliisijaosto sai pergamenttiset kunniakirjat, joissa oli oma nimi ja san Gennaron *buston* kuva. Seremoniassa olivat esillä poliisien edustajat, jotka toivat alttarille suuren hedelmäasetelman, sekä poliisien soittokunta. Palkitun poliisijaoston edustaja paljastui arkkipiispan puheenvuorossa tämän perheystäväksi.

Tilaisuuden kestäessä kirkkokansa siunattiin *tecalla*. Tilaisuuden lopussa annettiin vielä mahdollisuus suudella *tecaa*. Poliisien poistuttua kappelista etupenkit vapautuivat ja *consorellat* siirtyivät niille seuraamaan *tecan* poisvientiä. Kun *bustoa* nostettiin ja vietiin kassakaappiin, *consorellat* tervehtivät sitä taputtaen. Jo tässä joulukuisessa juhlassa, joka oli kenttätöissäni ajallisesti ensimmäinen osallistuvan havainnoinnin jakso, tuli selväksi, että *consorellat* muodostivat oman erityisen ryhmänsä. *Todella näytti siltä, että heillä on tiivis suhde pyhimykseen, mutta jota he eivät voi täysin toteuttaa* (Päiväkirja 16.12.1997).

Ihmeellisestä ihmeestä

Suurimman kohun san Gennaron kultissa ovat aiheuttaneet hopeakehyksisessä ja lasien sulkemassa reliikkilippaassa olevat ampullit, joiden sisältämä aine muuttaa muotoaan kuivuneesta nestemäiseksi. Ulkonäöltään lasiset ampullit muistuttavat balsamaarioita eli hajustepulloja, joita esikristillisinä aikoina sekä kristityt että ei-kristityt asetettivat vainajan hautaan kunnioituksen merkiksi. On oletettu, että kristityt keräsivät marttyrien verta samantyyppisiin ampulleihin, jotka he sitten asettivat hautaan vainajan pään viereen. (Ursi 1990, 9 - 10.) San Gennaron reliikkilippaassa ampulleja on kaksi. Pienemmässä sylinterinmuotoisessa ampullissa näkyy ainoastaan reunoilla kuivunutta ruskeaa ainetta. Suurempi pulleavatsainen ampulli on lähes täynnä, joten siinä on helposti havaittavissa aineen muutokset.

Lasiampullien sisältämän aineen metamorfoosi kuivuneesta olomuodosta nestemäiseksi on hämmentänyt mieliä ja arvoitusta on yritetty ratkaista myös tieteen sallimin keinoin. San Gennaron reliikit, sekä luut että veri, ovatkin olleet 1900-luvulla monen tarkastelun kohteena. Vuonna 1964 pyhimyksen luiksi oletetut luut listattiin ja havaittiin, että osa niistä ei kuulunut samalle yksilölle (Caserta - Lambertini 1968, 51 - 52). 1960-luvun tutkimuksen menetelmiä pidettiin myöhemmin puutteellisina, joten vuonna 1988 tutkimus tehtiin uudestaan. Tällä kertaa haluttiin selvittää vainajan ikä kuolinhetkellä, pituus ja sukupuoli. Luut valokuvattiin, mitattiin, tutkittiin mikroskoopilla, röntgenkuvauksella sekä laboratoriokokeilla. Luitten havaittiin kuuluneen pääosin yhdelle miespuolinen ihmiselle, joka on ollut noin 165 cm pitkä ja joka on kuollessaan ollut varmuudellan yli 25-vuotias, todennäköisesti noin 30 vuoden ikäinen. (Baima Bollone 1989, 164 - 177.) Mikäli radiohiiliajoitus tehtäisiin, se paljastaisi myös vuosisadan, jolloin vainaja on elänyt, mutta toistaiseksi sellainen puuttuu.

Lasiampullien ulkoinen tarkastelu on osoittanut, että suuremmassa ampullissa olisi seassa maa-ainesta sekä jonkin kasvin korsi. Molempien ampullien sisältämän aineen on katsottu noudattavan verelle tyypillistä väriä ja heijastuksia. Koska pelkkä ulkoinen tarkastelu ei ole tyydyttänyt tiedonhalua, on *tecalle* tehty spektroskooppikokeita. Ensimmäinen koe tehtiin jo vuonna 1902 ja siinä havaittiin spektriheijastumien noudattavan veren ominaispiirteitä. Koetulokseen täytyy suhtautua varauksella ottaen huomioon sen ajan tutkimusolosuhteet, jotka eivät vastaa nykyvaatimuksia. (Piancastelli 1965, 24.) Vuonna 1986 veri-ihme kuvattiin juhlan

aikana infrapunakameralla. Otetut kuvat puolustaisivat veren olemassaoloa, mutta kuvausolosuhteitten epätieteellisyys estää luotettavuuden. Vuonna 1988 spektroskooppikoe uusittiin ja sen mukaan ampullin sisältämän aineen heijastamat spektrit vastaisivat hemoglobiinia. (Baima Bollone 1989, 205, 211.) Ehdotonta varmuutta ampullien sisältämästä aineesta on mahdotonta saavuttaa kirkon sallimin keinoin. Kirkko ei periaatteessa kiellä tutkimuksia - onhan se sallinut ja kannustanut ulkoista tutkimusta - mutta ampullien avaamista se ei voi sallia. Mikäli ne rikkoutuisivat, katoaisi samalla jotain Napolille korvaamatonta. Kirkko ei ole verireliikin ihmeitä tekevää luonnetta virallisesti tunnustanut, mutta kansanuskossa reliikillä on huomattava arvo, puhumattakaan siitä, että reliikkiä pidetään koko kaupungin suojelijana. (Piancastelli 1965, 23.)

Lasiampullien sisältämän nesteen metamorfoosi jähmettyneestä olomuodosta nestemäiseen on hämmentävä asia, joka ei helposti mahdu rationaaliseen ajatteluun. Ilmiö tapahtuu aina täysin ennustamattomalla tavalla. Aineen muuttuminen voi alkaa massan pinnalta, pohjalta, laidalta, olla totaalinen, osittainen, ehkä vain muutaman pisaran verran, tai sitä ei tapahdu lainkaan. Joskus se tapahtuu silmänräpäyksessä tai vasta tuntien tai jopa päivien rukoilun jälkeen. Joskus aine on nestemäinen jo silloin, kun *teca* otetaan esille kassakaapista. Nesteeseen saattaa jäädä kiinteä kokkare, kuplia, se voi muuttaa väriään ja tilavuuttaan. Muodonmuutos ei ole riippuvainen ilman lämpötilasta, valaistusolosuhteista, kosteudesta, ilmanpaineesta, *tecan* liikuttelusta, läsnäolevan yleisön tai kynttilöiden tuottamasta lämmöstä tai muusta vastaavasta. Ilmiö tuntuu noudattavan täysin omia lakejaan ja aikataulujaan, eikä mitään säännönmukaisuuksia ole havaittavissa. Tämä muodostaakin koko ilmiön erikoislaatuisimman piirteen. Ampullien sisältämän aineen käyttäytyminen karkaa kaikilta fysiikan laeilta, ja ehkä juuri siksi selitysmalliksi on etsitty paranormaaleja ilmiöitä, *tecan* vaihtoa, erilaisten aineitten ruiskutusta tecan sisälle tai muuta huijausta, jossa sekä kardinaali että *deputazione* olisivat osallisina. Mitään sellaista ei ole kuitenkaan voitu todistaa. (Piancastelli 1965, 18 - 19, 30 - 43.)

Suuren yleisön edessä ihme tapahtuu pyhimysjuhlissa, mutta myös muulloin on havaittu veren vaihtavan olomuotoaan. Veri-ihme voi tapahtua jonkun korkea-arvoisen henkilön vieraillessa pyhimyksen nimikkokappelissa, onnettomuuksien uhatessa kaupunkia tai aivan tavallisten järjestely- ja siivoustoimien yhteydessa. Aina ei siis ole läsnä suurta yleisömäärää. Niin juhlaperiodeihin sidottujen ihmeiden kuin niiden ulkopuolella tapahtuvien yksityiskohdat on kirjattu vuodesta 1659 lähtien kappelin päiväkirjoihin. Ihmeen typologia on Alfanon ja Amit-

ranon (Petrarca 1994, 63)[28] mukaan seuraavanlainen: 1) Ihme on erinomainen, jos se tapahtuu heti esilleoton jälkeen ilman että nesteeseen jää kokkaretta ja veri on luonnollisen väristä, aivan kuin se olisi juuri vuotanut verisuonesta. 2) Ihme on hyvä, jos se tapahtuu noin tunnin kuluessa ilman kokkaretta tai siinä on vain pieni kokkare. 3) Ihme on keskinkertainen, jos se tapahtuu noin kahden tunnin kuluessa ja siihen jää kokkare, tai jos veri ollut jo esille otettaessa nestemäistä. 4) Epäsuotuisaksi ihmeen muuttaa useat eri tekijät: jos ihme tapahtuu noin kolmen tunnin kuluessa esilleotosta ja kokkare on suhteellisen suuri; jos kokkare ilmestyy myöhemmin *ottavarion* aikana; jos vereen jää kokkare syyskuussa; jos veri otetaan esiin syyskuussa jo nestemäiseksi muuttuneena; jos veri muuttuu nestemäiseksi jo ennen kulkuetta; jos *ottavarion* aikana metamorfoosissa ilmenee viivytyksiä; jos veri hyytyy uudelleen ihmeen jälkeen; jos epänormaaleja tilavuuden muutoksia yhden päivän aikana, tai muita ilmiöitä. 5) Ihme on erittäin huono, jos se tapahtuu yli kolmen tunnin odottelun jälkeen; jos kokkare on suuri; veri tahmea oloista tai kalpean punaista; jos kokkare säilyy koko *ottavarion* ajan; jos ihme puuttuu jonain *ottavarion* päivistä. 6) Ihme on olematon ihme, jos sitä ei tapahdu tai jos hyytyneen veren pinnalla näkyy vain sulanut tippa.

Voidaan sanoa, että on hyvä merkki, jos ihme tapahtuu tietyssä ajassa ja tietyllä tavalla, epäsuotuisa puolestaan, jos nämä ehdot eivät täyty. Säännöllisyys on aina suotuisaa ja epäsäännöllisyys hälyttävää ja negatiivista. Ihmeen perusteella on jo kauan ennustettu tulevia tapahtumia. Noin 500 vuoden ikäinen on uskomus, että ihmeen puuttuminen ennustaisi levottomuuksia ja että veren löytyminen nestemäisenä kassakaapista esille otettaessa juhlaperiodin ensimmäisenä päivänä (mutta vain silloin), erityisesti syyskuussa, olisi merkki erityisestä suojelusta (Ursi 1990, 14). Ihmettä on kansan parissa tulkittu - ja tulkitaan yhä edelleen - suhteessa tulivuorenpurkauksiin, maanjäristyksiin ja miksei myös Napolin joukkueen menestykseen jalkapalloliigassa. Pyhimysjuhlan kuluessa ihmeen tapahduttua kuulin useamman kerran lausuttavan helpottuneet sanat *Siamo protetti!* eli "Olemme turvassa!".

1700-luvulta lähtien on san Gennaton veri-ihmettä yritetty imitoida ja saada aikaan seoksia, jotka käyttäytyisivät ampullien sisältämän aineen tavoin. Paljon julkisuutta Italian tiedotusvä-

---

[28] Olen joutunut turvautumaan toisen käden lähdetietoon, sillä osoittautui mahdottomaksi löytää Napolin kirjastoista kyseinen Alfano ja Amitranon teos *Il miracolo di S. Gennaro. Documentazione storica e scientifica* vuodelta 1950. Kortistojen mukaan kirjan olisi pitänyt olla kirjastossa, mutta käytännössä kyseinen teos oli aina salaperäisesti kadonnut.

lineissä sai vuonna 1991 tehty kokeilu, jossa luotiin lasiampulliin hyytelömäinen aine, joka ampullia liikuteltaessa muuttui juoksevaksi. Aineen väri vastasi san Gennaron ampullien väriä ja aineseokselle oli helppo toistaa muutosprosessi hyytelöstä nestemäiseksi ja päinvastoin. (Caserta 1991, 412 - 416.) Tämäkään resepti ei kuitenkaan täysin seuraa oikean verireliikin käytöstä, sillä pyhimyksen ampullien neste ei automaattisesti muutu nestemäiseksi, vaikka sitä kuinka liikuteltaisiin. Kokeilut eivät ole saavuttaneet lopullista tietoa asiasta.

Hämmentävät ilmiöt eivät san Gennaron kohdalla rajoitu vain reliikkeihin, vaan ihmeellisyyttä on liitetty myös pyhimyksen mestauspaikan tuntumassa sijaitsevaan kiveen. Pozzuolissa lähellä Solfataraa sijaitsevassa fransiskaanimunkkien kirkossa, joka on omistettu san Gennarolle, on marmorinen kivipaasi, joka kauan on liitetty pyhimyksen marttyyrikuolemaan. Tradition mukaan pyhimyksen mestaus olisi tapahtunut kyseisen kiven päällä. Toisaalta veren ampulleihin keränneen hurskaan naisen on kerrottu pyyhkineen veriset kätensä kiven pintaan. Kolmannen variaation mukaan pyhimyksen katkaistu pää olisi hetkeksi nostettu kiven päälle ennen hautaamista. Kivessä olevien jälkien on sanottu muuttuvan punertaviksi ja verta muistuttaviksi samanaikaisesti Napolin tuomiokirkossa tapahtuvan veri-ihmeen kanssa. (Caserta 1982, 24; Moscarella 1975, 62 - 64.). Kiven pinnalla hikoilevasta nesteettä on otettu talteen pumpuliin ja sen on sanottu punertuvan pyhimyksen juhlapäivinä. Vuonna 1926 tehdyn analyysin mukaan pumpuliin kerätty neste olisi verta. (Alfano - Amitrano 1951, 149 - 151.)

Kriittinen tutkimus on kuitenkin poistanut pohjan näiltä uskomuksilta. Pozzuolin kivi on paljastunut alttariksi, joka on ollut käytössä 500-luvulla tai hiukan sen jälkeen, ja jonka ruosteenpunaiset jäljet ovat pikemminkin kynttilävahan peittämiä jäänteitä alttarin koristekuvioista. Uskomukset on todennäköisesti olleet seurausta barokin alttiudesta nähdä reliikkejä ja ihmeitä sielläkin, missä asioille olisi ollut myös luonnollisempi selitys. (Moscarella 1975, 19 - 21, 66, 73.)

Reliikkien tiimoilla käytävä keskustelu on mielenkiintoista, mutta oman tutkimukseni kannalta toisarvoista. Pyhimyksen biografian historiallisen luotettavuuden kohdalla totesin, että itse ilmiö on kiinnostavampi kuin faktan ja fiktion suhde. Samoin voisin todeta, että ampullien sisältöä merkittävämpää on asema, jonka reliikki on kansanuskossa saavuttanut. Etnologian tehtävä ei ole pohtia kemiallisia ja fysikaalisia reaktioita, vaan keskittyä ihmisten kokemuksiin ja ilmiöille antamiin arvostuksiin. Ampullien sisältämän aineen ei uskota vain symboloivan san

Gennaron verta vaan olevan sitä. Vasta tätä kautta ampullien merkitys uskovien yhteisössä voidaan hahmottaa kontekstilähtöisesti.

5. RITUAALIN MUOTO - MORFOLOGIAA

Etelä-Italiassa rakastetaan ulkoisesti näyttäviä uskonnollisia juhlia, joihin liittyvät piirteet saattavat aiheuttaa epätietoisuutta varsinaisesta sisällöstä. Kansanomaisissa juhlissa on huomattavissa vanhaan elinkeinorakenteeseen liittyviä piirteitä ylläpitävä resistenssi, jonka voi toisaalta yhdistää alueen ekonomisen kehityksen hitauteen. Etelä-Italian juhlaperinteestä ei ylipäätään voi löytää esimerkkejä, joilla ei olisi uskonnollinen pohja, vaikkakin sekoittuneena maallisiin piirteisiin. (Mazzacane 1985, 26, 30, 36.) Yhden yksittäisen pyhimysjuhlan tai yhden rituaalisarjan tutkiminen ei antanut tarvittavaa perspektiiviä ja vertailukohtia, joten tutkimuksen edetessä oli etsittävä puuttuvia analyysivälineitä, teoreettista viitekehystä, jollaiseksi itselleni muodostui italialaisen folkloristin Lello Mazzacanen luentosarja Napolin Federico II - yliopistossa sekä hänen julkaisemansa laajaan kenttätyöhön ja visuaaliseen materiaaliin pohjautuva tutkimus (Mazzacane 1985) Etelä-Italian maalaisympäristön kansanomaisista uskonnollisista juhlista. Niiden kautta san Gennaron rituaalien analysointi suhteessa laajempaan kontekstiin loi rikkaamman kokonaisuuden. Mazzacanen analyysi pohjautuu huomattavassa määrin venäläiseen formalismiin ja etenkin Vladimir Proppin tutkimuksiin ihmesadun ja venäläisen agraarijuhlan rakenteesta ja alkuperästä. Proppin mukaan sekä satuja että juhlia on tutkittava suhteessa toisiinsa, ja yksittäiset vakiopiirteet saavat merkityksenä vasta suhteessa kokonaisuuteen. (Mazzacane 1985, 99.) Vladimir Proppin tutkimuksista ja vaikutuksesta folkloristiseen strukturalismiin ks. Apo 1974.

Etu tarkastella juhlia pikemminkin systeeminä kuin yksittäisinä tapahtumina pohjautuu siihen, että useitten juhlien muodostama kokonaisuus on hyödyllinen selittämään juhlia ei ainoastaan yksittäisinä ilmiöinä vaan myös niiden välistä suhdetta sekä kompleksisempaa ideologista horisonttia. Toisin sanoen juhlien systeemiin kätkeytyvä merkitys toisaalta selittää sekä omaa rakennettaan että toimintansa sääntöjä (loogis-formaalinen merkitys), toisaalta se muodostaa yhteyden, joka symbolitasolla sitoo merkityksen ideologiseen systeemiin (symbolinen merkitys). (Mazzacane 1985, 37.) Myös analyysi tulee etenemään tässä järjestyksessä. Uskonnollisista juhlista löytyvät aspektit tullaan jakamaan ja esittelemään loogis-formaalisesti, minkä jälkeen kunkin aspektin takaa ja aspektien välisistä suhteista haetaan symbolimerkityksiä. Analyysin tavoitteena on esittää uskonnollisen juhlan integroitunut hahmo.

Mazzacane käyttää analyysissään runsaasti termejä kerronta, narraatio, juoni, jotka kaikki viittaavat kirjallisen tai suullisen perinteen tutkimukseen. Olen yrittänyt löytää termeille vastineet, jotka pohjaisivat enemmän kansatieteeseen kuin folkloristiikkaan, muuttamatta kuitenkaan Mazzacanen sanomaa. Mazzacanen teoriassa toistuu alituisesti sana *festa* eli juhla, jolla hän viittaa eteläitalialaiseen uskonnolliseen institutionalisoituun juhlaan, jonka sisällä havaittavista käyttäytymismalleista hän käyttaa termiä rituaali tai rituaalinen käytös. Jo san Gennaron pyhimysjuhlan deskription yhteydessä olen perustellut omaa valintaani puhua mieluummin juhlasta kuin rituaalista, onhan pyhimysjuhlan ympärille kehittynyt maallisen ja uskonnollisen rinnakkaiselo, joka on muutakin kuin pyhän kanssa kommunikointia.

Rituaalien typologia

Katolinen ideologia on läpäissyt koko eteläitalialaisen kansankulttuurin horisontin, joten myös alueen kansanjuhlat ovat leimallisesti uskonnollisia. Mazzacanen mallissa uskonnolliset juhlat jaetaan kolmeen eri tyyppiin: pyhiinvaelluksiin, pyhiin näytelmiin ja pyhimysjuhliin. Kullakin juhlan lajilla on tietty juonensa, muotonsa, joka noudattaa tiettyjä sääntöjä.

Pyhiinvaelluksen keskeisin elementti on matka, sekä meno että paluu, joiden väliin juhla sijoittuu. Pyhiinvaelluksessa siirtymäriitin tavoin siirrytään profaanista ympäristöstä sakraaliin, arjesta juhlaan. Pyhiinvaellukseen liittyvä kultti on useimmiten omistettu Neitsyt Marialle, satunnaisesti myös pyhimykselle. Pyhiinvaelluksen kohteena oleva pyhäkkö on yleensä sijainniltaan syrjäinen tai vaikeapääsyinen (vaikkakin myös urbaaneissa keskuksissa on suuria pyhäkköjä): vuoristossa, vuoren huipulla, luolassa, vuorten välisessä laaksossa. (Mazzacane 1985, 40, 47.) Matkaelementti sisältyy myös muihin juhlatyyppeihin, mutta ei muodosta niissä niin keskeistä elementtiä kuin pyhiinvaelluksessa. Matkan symboliseen sisältöön palataan myöhemmin.

Pyhä näytelmä on Toschin sanoin "jesuiittiteatterin alamäkeä", jonka synty ajoittuu 1600-luvulle Trenton kirkolliskokouksen jälkeiseen vastauskonpuhdistuksen aikaan. Se on tapahtuma, jossa kyläläiset patsaitten avulla tai roolihahmoiksi naamioituneina esittävät pääsiäiseen sijoittuvan Kristuksen kärsimystien Golgatalle. Esitys on samanaikaisesti sekä symbolinen että reaalinen, sekä menneisyyttä että tätä hetkeä; näyttelijät ja yleisö osallistuvat tapahtumiin,

jotka symbolisesti muistuttavat aiemmista tapahtumista, mutta jotka samalla tapahtuvat reaalisesti silmien edessä ja tulevat siten eletyksi todellisuudeksi. (Mazzacane 1985, 40 - 41, 49.) Juhlatyypissä ilmenee selkeimmillään rituaalin pohjana olevan myytin aktualisoituminen. Myytti on pyhä kertomus, jossa on kodifioitu uskonnollisen tradition keskeiselementtejä. Myytin kuvaama aika on ohjeellinen ja esikuvallinen ja myytin tapahtumat yhteisölle tosia ja sakraaleja. Tästä johtuen myytin rituaalinen esittäminen merkitsee maailmanjärjestyksen puolustamista. Samalla se vahvistaa yhteisön uskonnollisia arvoja ja normeja ja tarjoaa seurattavia käyttäytymismalleja. (Honko 1971, 107, 111.)

Suojeluspyhimysjuhlassa myytin näytelmällinen esittäminen on korvautunut myytin resitaatiolla eli liturgialla (ks. Honko 1971, 114). Pyhimysjuhlat pohjautuvat luonnollisesti yhteisöjen tapaan kohottaa jokin pyhimys erityiseksi suojelijakseen. Taustalla ovat usein kronikat tai legendat, jotka kertovat pyhimyksen tekemästä ihmeestä tai yhteisölle suomasta suojelusta, oman kaupungin asukkaan autuaaksi julistaminen tai reliikkien kunnioittaminen. (Mazzacane 1985, 48.) Eri aikakaudet ovat nostaneet kultin kohteeksi erilaisia ja eri uskonnollisiin järjestöihin liittyviä pyhimyksiä (ks. enemmän Galasso 1982, 115 - 120). Pyhimykselle omistetut rituaalit ovat yksimielistä juhlintaa, jossa yhteisö kollektiivisesti ilmaisee uskollisuutensa pyhimykselle. Jokaisella osallistujalla on oma henkilökohtainen suhteensa juhlittavaan pyhimykseen, minkä takia rituaaleissa vaihtelevat individuaalisesti ja kollektiivisesti eletyt vaiheet ja piirteet: juhlaan ja siihen kuuluvaan kulkueeseen osallistutaan yhdessä, kuten juhlan järjestelyt edellyttävät, mutta lupauksensa, pyyntönsä ja kiitoksensa kukin kommunikoi pyhimykselle täysin yksilöllisesti. Rituaaleissa korostuvat usein pyhimykseen liitetyt erikoispiirteet ja erikoistehtävät; ihmeitä tekevän pyhimyksen oletetaan takaavan tietyn tyyppistä suojaa ja tietyn tyyppisistä sairauksista paranemista. (Mazzacane 1985, 41 - 42.)

Maaseutuympäristössä järjestetyissä pyhimysjuhlissa ja pyhiinvaelluksissa osallistujat ovat kaikki samassa asemassa olevia tasaveroisia pääosan esittäjiä, joista erottuvat vain patsaitten kantajat, soittajat ja muutamat muut harvat yksilöt. Pyhässä näytelmässä väki jakautuu kahteen joukkoon, näytelmän esittäjiin ja näytelmän seuraajiin. Pyhiinvaellukset ja pyhimysjuhlat ovat iloisia juhlia, vaikka niissä kuollutta pyhimystä juhlitaankin, mutta pyhät näytelmät ovat aina surun juhlia. Symbolinen sisältö heijastuu normiin ja tämä vuorostaan käytökseen. (Mazzacane 1985, 46.)

Ominaispiirteistä vakiopiirteisiin

Yksittäisiä tietyn tyypin juhlia, esim. pyhiinvaelluksia havainnoimalla on mahdollista nähdä samasta teemasta muodostuvan hyvinkin erilaisia variaatioita, joissa kuitenkin on löydettävissä pyhiinvaelluksissa toistuvia ominaispiirteitä, ts. käyttäytymisen ja toiminnan reaalisia ja symbolisia muotoja. Näitä ominaispiirteitä paljastamalla ja pyhiinvaelluksia toisiinsa vertaamalla voidaan kootaa pyhiinvaelluksen ideaalimalli[29], abstraktio, joka sisältää kaikki mahdolliset yhteiset piirteet, invariantit (strukturalismissa käytetään myös samaa asiaa tarkoittaen termiä konstituentti), mutta jättää huomioimatta ne piirteet, jotka esiintyvät pyhiinvaelluksissa vain satunnaisesti. Kaikille pyhiinvaelluksille yhteisiä aspekteja voidaan kutsua nimellä *ensimmäisen lähestymisvaiheen invariantit*. Sama prosessi käydään läpi myös pyhimysjuhlien ja pyhien näytelmien kohdalla, ja saadaan kolme eri ideaalimallia, joissa kussakin on kyseiselle juhlatyypille ominainen määrä vakiopiirteitä eli invariantteja. (Mazzacane 1985, 53 - 56.)

Seuraavassa vaiheessa verrataan pyhiinvaellusten, pyhimysjuhlien ja pyhien näytelmien ideaalimalleja toisiinsa. Vertaamalla kunkin ideaalimallin invariantteja toisten juhlatyyppien ideaalimallien invariantteihin löytyy tietty määrä piirteitä, jotka ovat kaikille kolmelle juhlatyypille yhteisiä aspekteja. Näitä aspekteja voidaan kutsua nimellä *toisen lähestymisvaiheen invariantit*, ja ne siis esiintyvät kaikissa pyhiinvaelluksissa, kaikissa pyhissä näytelmissä sekä kaikissa pyhimysjuhlissa. (Mazzacane 1985, 56.)

Uskonnollisen juhlan yhteiset invariantit jakautuvat neljään eri ryhmään: käyttäytymisen muodollisuudet (katumuksellisuus), käyttäytymisen ja funktion muodollisuudet (rituaalisuus), funktioiden muodollisuudet (maagis-uskonnollisuus) sekä taloudellis-sosiaaliset suhteet (Mazzacane 1985, 55), joita Mazzacane teoriassaan erottelee olevan yhteensä 11 piirrettä. Jo yksittäisen juhlatyypin ideaalimallin löytyminen sinällään paljastaa juhlakulttuurin takana olevan yhdenmukaisuuden ja siten todistaa kulttuurisen homogeenisuuden puolesta (Mazzacane

---

[29] Ideaalityypin ensisijainen tehtävä ei ole todellisuuden mahdollisimman tarkka heijastus. Ideaalityypillä on pikemminkin instrumentaalinen arvo ymmärtämisen välineenä, kun halutaan saattaa empiirinen aineisto ja teoreettinen järjestelmä vuorovaikutussuhteeseen. Ks enemmän esim. Honko (1971, 83 - 84).

1985, 55). Kaikille juhlatyypeille yhteisiä piirteitä analysoimalla on mahdollista paljastaa uskonnollisen juhlan struktuuri sekä sen takaa juhlan kulttuurihistoriallinen malli.

Kulttuuriantropologi Mary Douglasin mukaan laajat rituaalit elävät omaa elämäänsä riippumattomina kokonaisuuksina eivätkä ne ole tiukasti sidoksissa yksilöihin, jotka kantavat niitä mukanaan (Wuthnow - Hunter - Bergesen - Kurzweil 1984, 126). Myös Jürgen Habermas näkee maailmankuvan ja moraalisuuden struktuureina tai sääntöinä, jotka vaikuttavat kommunikaatioon. Rakenteiden olemassaolo paljastuu kommunikaatiossa implisiittisesti. Näin ollen rakenteet eivät välttämättä ole yksilön tietoisuudessa vaan ne ovat abstraktioita, jotka observoija rakentaa tarkkailemalla symbolista käyttäytymistä. (Wuthnow et al. 1984, 200.) Näin rituaalien ja rituaalisen käyttäytymisen perimmäinen olemus olisi hahmotettavissa vain ja ainoastaan havainnoinnin avulla. Samaan toteamukseen sosiaalisen struktuurin olemuksesta päätyy M. Fortesia siteeraten myös Lévi-Strauss (1968, 304): *Structure is not immediately visible in the 'concrete reality.' ... When we describe structure ... we are, as it were, in the realm of grammar and syntax, not of the spoken word.*

Seuraavassa Mazzacanen löytämien invarianttien tiivistelmä sekä niiden rinnalle tuotuna san Gennaron veri-ihmerituaalista löytyviä rinnasteisia piirteitä. Tarkoituksenani on piirteiden esittelyn kautta etsiä syitä mahdollisiin painotuseroihin, pohjautuuhan Mazzacanen malli maaseutuyhteisön juhliin ja san Gennaron rituaalien näyttämönä on miljoonakaupungin tuomiokirkko. Kenttätyöni aikana näin sekä maaseudun juhlia että Napolissa järjestettyjä muiden pyhimysten seremonioita, joten otan vertailuaineistoksi myös niissä näkemiäni piirteitä todistaakseni san Gennaron kultin omalaatuisuuden tai vaihtoehtoisesti rinnasteisuuden muihin juhliin.

Käyttäytymisen muodollisuudet

Ensimmäisessä muodollisuuksien ryhmässä tarkastelun fokus on käytöksessä ja siinä ilmenevässä katumuksellisuudessa. Juhlan muodostamassa kehyksessä katumusta voi osoittaa monin eri keinoin; keräämällä almuja, matkaamalla pyhälle paikalle tai silpomalla ja pahoinpitelemällä omaa ruumista.

Almukeräys on katumuksellisuuden neutraali muoto, jossa keräyksestä rahallisesti hyötyvä osapuoli voi olla joko yksityinen henkilö, kirkko tai pyhimyskultin ylläpidosta vastaava yhdistys, järjestö tai muu vastaava taho (Mazzacane 1985, 59). San Gennaron kulttiin liittyvien rituaalien yhteydessä almukeräys toteutui useassa eri muodossa ja usealle eri kohteelle. Pyhimyksen nimikkokappelin sisällä, edustalla ja nimikkokappelin vieressä luureliikkikappelin edustalla oli kiinteitä kolehdinkeräyslippaita, ja lisäksi pyhimyksen kappelissa messujen yhteydessä kerättiin kolehti. Näitten keräysten hyötyjäpuolena on poikkeuksetta san Gennaron kappelin ja kultin hallinto. Lisäksi rituaalien yhteydessä, yleensä pääjuhlan jälkeen veri-ihmeen tapahduttua, oli kirkon ulkopuolella yksityishenkilöitä, jotka anoivat rahaa itselleen pyhimyksen nimeen nojautuen *"Per auguri di san Gennaro"*.

Katumusta osoittava matka, joka rituaaliin osallistuvan täytyy kulkea pyhälle paikalle saapuakseen tai pyhään näytelmään osallistuessaan, on toinen katumuksen osoitustapa. Erityisesti pääsiäisnäytelmän *via crucis* on Kristuksen kärsimystien materiaalinen ja symbolinen toisinto. (Mazzacane 1985, 59.) Toisaalta pyhää paikkaa lähestyttäessä tietyssä vaiheessa "kynnyksen tuolla puolen" (*oltre la soglia*) osallistujassa laukeaa tarve vastata käytöksellään paikan pyhyyteen, mistä esimerkkinä on vaikkapa pyhäkköön saavuttaessa loppumatkan kulkeminen kontaten kohti alttaria (Mazzacane 1985, 59). Ovi erottaa toisistaan kaksi eri maailmaa ja merkitsee pyhäkössä rajaa profaanin ja pyhän välillä, ja näin kynnyksen ylittäminen on itsensä yhdistämistä uuteen maailmaan (Gennep 1960, 20).[30]

Napolin lähellä Madonna dell'Arcon rituaali pääsiäismaanantaina sekä siihen liittyneet jo aiemmat rituaalit vakuuttivat minut katumusta osoittavan matkan tavattomasta vahvuudesta ja elinvoimasta uskonnollisena menettelytapana. Ideaalina *paranzalla* (uskovien pienryhmä) on kulkea jalkaisin, kävellen tai hölkäten, kilometrien pituinen matka kohti kulttipaikkaa, sillä se on keino hankkia ryhmälle muitten uskovien prestiisiä (Lahti 1994, 25). Vaikuttavinta käytös oli kulttipaikalla pyhäkön sisällä seuratessani ihmisten siirtymistä kohti kaikkein pyhintä, Madonna dell'Arcon alttaria: *Pääsimme kirkkoon sisälle. --- Paranzat vaelsivat keskilaivaa pitkin kohti alttaria, jonka kaiteeseen liimattu Madonna dell'Arco-tarroja. Ihmiset suutelivat*

---

[30] Van Gennep pitää rajanylityksiä siirtymäriitteinä, mutta Hongon (1971, 143) mielestä on kyseenalaista sisällyttää siirtymäriitteihin myös muutot ja rajanylitykset.

tarroja, kaiteen sisäpuolella olevat puhdistivat jatkuvasti kaidetta denaturoidulla alkoholilla. Kaidetta suudeltuaan ihmiset siirtyivät alttarin sivuitse sen taakse ja sieltä kohti uloskäyntiä, joka kirkon absiksen takana. Alttarikaidetta puhdistavat ottivat vastaan kynttilät, jotka laittoivat suuriin laatikoihin, sekä kukat. Osa ihmisistä käveli normaalisti, osa polvillaan, joku konttasi, osa makasi pituuttaan lattialla ja veti itseään käsillään eteenpäin. Näytti kuin lattialla olisi ollut lauma valkoisia matoja. Ilmeet olivat laidasta laitaan; tyyniä, itkeskeleviä, hysteerisiä. Toisia tuettiin, sillä eivät enää pysyneet jaloillaan. --- Silloin tällöin kuului jostain päin kirkkoa omituisia ääniä, kuten 'läts' tai 'kops' sekä kirkumista. Punaisen ristin väki ryntäsi välittömästi paikalle ja kantoi ekstaasiin vajonneen sivuovesta ulos --- Osa kannettavista oli kasvoiltaan punaisia, osa potki ja sätki hervottomasti, joku tarrasi alttarikaiteeseen kiinni. Kriisiin vajoaminen tuntui tapahtuvan missä tahansa kirkossa, ovella, keskiosassa, mutta ehkä useimmiten lähempänä alttaria. --- Vaikutti siltä, että kriisiin vajoamiset olisivat tapahtuneet rykelmittäin ts. joku aloitti ja muut seurasivat perässä, minka jälkeen tauko ennen uutta aaltoa. (Päiväkirja 13.4.1998.)

Napolin tuomiokirkossa san Gennaron rituaaleissa katumusta osoittava matka ei ole maantieteellinen, vaan pikemminkin ajallinen siirtymä. Varsinaista juhlaa edeltää yhdeksän päivän valmistautumisjakso (*novenario*), joka irroittaa arjesta ja liittää pyhään. Pääjuhlan jälkeen seuraa kahdeksan päivän "irroittautumisjakso" (*ottavario*), joka puolestaan irroittaa pyhästä ja liittää osallistujan uudistunein voimin takaisin arkeen. Rituaaliseen ajanjaksoon kuuluu keväällä yhteensä 18 ja syksyllä 17 päivää. Juhlaperiodi on siis pitkä ja ainakin itselleni se osoittautui vaativaksi: *Eilen en tosiaankaan mennyt kappeliin. En tiedä mitä menetin, mutta en yksinkertaisesti jaksanut. Toisaalta tuntui jotain puuttuvan. Messu, rukoukset, ristinmerkit, consorellat. Ehkä päivän tauko saa jotain hyvää aikaan. Mutta totisesti olen sitä mieltä, että tämän juhlan penitenza corporale* [ruumiillinen katumus] *on sen pituus: 9 + 1 + 8 päivää. 18 päivää, 2,5 viikkoa. Periaatteessa aamuin illoin. Aikamoinen urakka.* (Päiväkirja 5.5.1998.)

Ns. kynnyksen ylittämiseen (*oltre la soglia*) viittaavaa käyttäytymistä san Gennaron rituaaleissa ilmeni vain satunnaisesti esim. kappeliin johtavan porrastasanteen suuteluna. Pyhimyksen kappeliin saapuessaan ihmiset yleensä tekivät ristinmerkin, osoittivat kunnioitustaan polvistuen tai kumartaen, mutta sekään ei poikkea millään lailla tavanomaisesta katolisesta käyttäytymismallista pyhään paikkaan saavuttaessa tai sieltä lähdettäessä.

Omaan ruumiiseen kohdistuva pahoinpitely on katumuksen suorin ja välittömin väylä, joka ei suinkaan ole symbolisesti vailla merkityksiä. Se voi olla mm. itsensä ruoskintaa, piikkiviittaan pukeutumista tai huomattavan pitkän matkan kulkemista polvillaan raahautuen (Mazzacane 1985, 60). Omaan ruumiiseen kohdistuva väkivalta on Kristuksen ruumiillisen kärsimyksen imitointia ja ideaalimallin mukaista käyttäytymistä, kuten työn alussa flagellanteista ja veren symboliikasta kertovassa luvussaan on tullut todetuksi.

San Gennaron rituaaleissa ruumiillinen katumuksellisuus puuttuu täysin. Havaittavissa ei ollut siis itseruoskintaa tai muita fyysisiä ilmimuotoja, joita esim. Madonna dell'Arcossa oli ollut nähtävissä pääsiäismaanantaina. Vanhemmat kirjalliset kuvaukset san Gennaron pyhimysjuhlista paljastavat sen, että aiemmin raju fyysisyys on ollut osa kulttia ja etenkin ns. omaisten käytöstä; *parentit* hakkasivat yhteen käsiään, hakkasivat kasvojaan ja rintaansa, löivät käsillään kirkon penkkejä ja raastoivat hiuksiaan (Petrarca 1994, 59). Puhdistaessaan pyhimyksen kulttia epäsopivista aineksista kirkolliset auktoriteetit ovat kieltäneet *parentien* käytöksessä ilmenneen elekielen ja sen myötä myös fyysisyyden. Kuolema ja siihen liittyvät veririttuaalit ovat oleellinen asia maaseutuyhteisössä, mutta kaupungeissa ja teollistuneissa yhteisöissä kuolema ja viittaukset siihen ja kärsimykseen pyritään syrjäyttämäään (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 355), mikä voisi osaltaan selittää piirteen puuttumisen san Gennaron juhlasta. On mahdollista, että näitä aspekteja ilmenisi yhä Pozzuolissa, joka on kauempana kirkollisesta eliitistä ja kultin virallisesta hallinnosta - onhan Pozzuolissa vielä viime vuosikymmeninä ollut havaittavissa pyhimysjuhlaan yhdistyneenä agraarisia elementtejäkin, ehkä myös marginaalisia katumusta osoittavia käytöstapoja. Kenttätyöni puitteissa en kuitenkaan pystynyt vierailemaan Pozzuolissa, koska koin tärkeämmäksi havainnoida Napoliin sijoittuvan seremoniallisuuden.

Käytöksen ja funktion muodollisuudet

Muodollisuuksien toisen ryhmän kohdalla fokus on tietyissä individuaalisen ja kollektiivisen rituaalisuuden muodoissa sekä niiden suhteessa juhlan yleiseen funktioon. Tarkastelu on suunnattu kohti juhlan perimmäistä tehtävää ja yrityksenä on hahmottaa käytöksen ja juhlan välinen funktionaalinen suhde. Kyseessä on uskonnollisen juhlan rituaalinen aspekti, jossa

juhla antaa osallistujalle toivotun vastauksen eli synninpäästön. (Mazzacane 1985, 61.) Toiminta saa merkityksensä suhteessa rituaaliin; rituaalissa toiminnan on tapahduttava juuri kyseisellä tavalla, ja toisaalta pyhän rituaalin ulkopuolella sama toiminta jäisi ilman rituaalin tarjoamaa vapauttavaa uskonnollista sisältöä. Tähän ryhmään kuuluvia menettelytapoja ovat kodifioitu rituaalisuus, juhlaan liittyvä kulkue sekä symbolinen uhrilahja.

Kodifioitu rituaalisuus seuraa juhlan sisäisiä täsmällisiä normeja ja voi tulla ilmi mitä moninaisimmissa muodoissa. Esim. pyhiinvaelluksen aikana se voi ilmentyä uhrilampaan teurastamisena, pyhässä näytelmässä kärsimystien tarkasti määrättyinä pysähdyksinä tai pyhimysjuhlassa rituaalisena tanssina ennen pyhään paikkaan astumista. (Mazzacane 1985, 61 - 62.)

San Gennaroa koskevassa havaintoaineistossani kodifioituna rituaalisuutena näyttäytyy kolme erilaista tapaa lähestyä pyhimystä; papiston rukoukset ja toiminta, *parentien* käytös sekä kolmantena tavallisten *devotojen* käytös, joista tässä käsittelen kahta ensimmäistä ryhmää, koska ne olivat selvimmin erottuvia. Papiston käytös ilmaisee virallisen liturgisen rituaalisuuden, tapahtuuhan reliikkien esilleotto, esilläpito ja kassaholviin sulkeminen aina saman kaavan mukaan, jossa toistuvat tietyt rukoukset, kiitoslaulut (varsinkin *Te Deum*) ja eleet. Papiston rinnalla virallista rituaalisuutta edustaa *deputazionen* jäsenten läsnäolo.

Papiston ja deputazionen virallisuudesta huolimatta mielestäni merkittävämpää on kodifioitu rituaalisuus san Gennaron "omaisten" rukouksissa ja lauluissa, joilla on tarkka järjestys juhlan kulussa. Tai ehkä pitäisi sanoa, että rukouksilla, lauluilla ja miksei myös "omaisten" vakioistumapaikoilla vasemmassa etupenkissa *olisi* tarkka järjestys, mikäli naisille annettaisiin täysi vapaus hartaudenharjoitukseensa. Käytännössä kodifioidusta rituaalisuudesta saattoi kokea vain osan, sillä suuri osa tukahdutettiin. *Consorellat* esittävät täsmällisen kaavan mukaan eri rukouksia rituaalin eri vaiheissa. Reliikkien esilleotto kassaholvista, pyhimyksen patsaan pukeminen, mahdollinen kulkue ja ihmeen odottaminen vaativat *consorellojen* taholta omat laulunsa ja rukouksensa. Myös ihmeen tapahduttua ovat vuorossa tietyt rukoukset, samoin *tecan* suutelun ajan ja reliikkiä takaisin kassaholviin suljettaessa. Käytännöllisesti katsoen koko verireliikin esilläolo on ollut - ja on osittain yhä - *parentien* laulujen ja rukousten rytmittämä tapahtuma. Myös *novenarion* ja *ottavarion* ajan san Gennaron "omaiset" ovat läsnä suorittaen omaa rooliaan.

Viitattaessa aikaan, jolloin *parentit* olivat näkyvämmässä roolissa, sanotaan, ettei veri-ihme yksinkertaiseti voinut tapahtua ilman *parenteja* ja heidän erityisiä rukouksiaan, joiden koettiin olevan pakollinen osa rituaalia. *Parentien* rituaalinen käytös (ja luonnollisesti myös muitten osallistujien käytös ainakin osittain, sillä *parentien* käytös sai vastakaikua ympäristöstään) oli aiemmin jaettavissa kahteen tyyppiin. Äärimmäisen intensiivisessä vaiheessa rukoukset ja pyhimykselle lausutut (usein loukkauksiksi käsitetyt) kommentit esitettiin seisoaltaan ja niihin liittyi runsaasti fyysisiä piirteitä, itsensä hakkaamista jne. Intensiivistä vaihetta seurasi monotoninen ja toistava vaihe, joka muodostui istuallaan keinuen lausutuista sekä italiankielisistä että napolilaisista rukouksista. Nämä vaiheet seurasivat toisiaan. Ihmeen tapahduttua alkoivat kiitosrukoukset ja mikäli ihmettä ei tapahtunut, vaiheet vuorottelivat aina siihen asti, että reliikit vietiin pois näkyviltä. (Petrarca 1994, 59.)

Käytös on ollut anabolista eli energiaa sitovaa reliikkejä esilleotettaessa, *bustoa* puettaessa, kulkueen aikana, pyhimykseen vedottaessa ihmettä odotellessa ja ihmeen tapahtuessa. Katabolinen eli energiaa purkava vaihe on koostunut kiitosrukouksista, paluukulkueesta, *buston* riisumisesta ja reliikkien säilöönlaittamisesta. Samoin voidaan kalendaarisesti ajatella, että toiminta on ollut anabolista reliikkien ollessa näkyvissä ja puolestaan katabolista silloin, kun reliikit ovat olleet poissa katseilta, ts. sanoen juhlakauden ulkopuolelle jäävät kuukaudet sekä yöt myös juhlakauden aikana. (Petrarca 1994, 58.) Voisi sanoakin, että pyhimysjuhlan aikana vallitsee kiihkeä anabolinen vaihe, jota seuraa ajallisesti hallitsevampi katabolinen hiljainen vaihe.

Juhlaan liittyvä kulkue voidaan nähdä joko yksilön individuaalisena, pienryhmää koskevana tai koko yhteisön kollektiivisena suorituksena (Mazzacane 1985, 63). Napolin runsaille pyhimysjuhlille on monesti näkyvintä juuri kaupungin kaduilla nähtävät värikkäät kulkueet, joihin liittyy usein reliikkien ja pyhimyspatsaan kantamista, lippurivistöjä, soittokunta ja ilotulituksia, eikä san Gennaron pyhimysjuhla tee poikkeusta. San Gennaron kunniaksi kevään juhlassa (sään niin salliessa) järjestettävä kulkue siirtyy vanhan keskustan katuja pitkin Napolin tuomiokirkosta Santa Chiaran kirkkoon, joka on perinteisesti ollut Napolin hallitsijoitten hautakirkko. Kulkueeseen liittyvät siviilikappelin prelaatit, *deputazionen* jäsenet, tuomiokirkon papisto, pappisseminaarilaiset, kaupungin arkkipiispa, kaupungin ja lähikuntien pormestarit ja muut arvohenkilöt, kulkuetta valvovat poliisivoimat sekä tietysti kaupunkilaiset. Kulkueessa

kannetaan pyhimyksen *bustoa* sekä verireliikit sisältävää *relikvariumia*, sekä 12 kanssapyhimyksen hopeista patsasta. Kulkue lähtee katedraalista ja päätyy sinne takaisin santa Chiaran kirkossa vietetyn rituaalin jälkeen. Mikäli sää ei salli kyseistä kulkuetta santa Chiaran kirkkoon, toteutetaan se supistetussa muodossa tuomiokirkon sisällä san Gennaron siviilikappelista tuomiokirkon pääalttarille ja takaisin.

Symbolinen uhrilahja voi olla joko pyhiinvaelluksella uhrattu karitsa, ohimenevälle kulkueelle annettu rahalahja tai pyhimyksen patsaaseen kiinnitetty seteli. Pyhiinvaelluksen yhteydessä usein esiintyvä eläinuhri tuo eittämättä mieleen antiikin eläinuhrit ja toisaalta Kristuksen vereen liittyvän symboliikan. Toisaalta myös käytännön syyt rituaalipaikan sijaitessa vaikeapääsyisessä paikassa, jonne ruokaa on raskasta kuljettaa. Rituaalinen uhri näkyy erityisesti pyhiinvaelluksien, mutta myös pyhimysjuhlien yhteydessä. (Mazzacane 1985, 63 - 64.)

Symbolisen uhrilahjan voi nähdä vastauksena almukeräykselle, joka esiteltiin memettelytavoista ensimmäisenä. Symbolinen uhrilahja ei ole kuitenkaan ainoastaan kolehtirahaa tai rahalahjoituksia yleensä, vaan se voi saada monia muita muotoja kuten san Gennaron rituaaleissa tapahtuu. Joulukuussa 1997 verenluovuttajien kunniaksi vietetyssä tilaisuudessa palkittujen poliisien edustajat lahjoittivat san Gennaron kappelin pääalttarille suuren hedelmäkorin. Pyhimyksen kappeliin tuodaan kukkia ja suurikokoisia kynttilöitä, *novenarion* ja *ottavarion* aikana messuissa kerättävään kolehtiin annetaan rahaa ja luureliikkien säilytyskappeliin heitetään rahaa ja kukkia. Syyskuussa pyhimyksen votiivilamppua varten lahjoitetaan öljyä. Muistoa lamppuöljyn lahjoituksesta vaalitaan pitkään, mistä on esimerkkinä katualttarin sivustalle asetettu kangas, joka kertoo useita vuosia aiemmin tapahtuneesta lahjoituksesta. (Ks. valokuvaliite, kuva 18.)

Aiemmin tuli mainituksi veri-uhri pyhiinvaelluksen uhriteurastukseen viitattaessa. Samoin voi veriuhriksi, tosin sofistikoidummaksi, lukea verenluovutuksen, johon kaupunkilaisia san Gennaron rituaalien yhteydessä kehoitetaan. Itse en kenttätöitteni aikana tällaista kehoitusta huomannut, mutta aiemmista pyhimysjuhlista kertovissa teksteistä löytyy asiasta mainintoja (esim. Januarius 8 - 9 / 1977, 473; Januarius 5 / 1985, 449). Toisaalta joulukuun pyhimysjuhla on korostuneesti omistettu verenluovuttajille ja heidän palkitsemiselleen. Piero Camporesin (1997, 16) mukaan verenluovutus on antiikin sovitukseen tähtäävän uhrauksen moderni muoto ja siten pyhä toimitus.

Itselleni yllättävimpänä ja ehkä "herttaisimpana" uhrilahjana havaitsin, kuinka kaupungin kadulla ohikulkevan kulkueen ylle heiteltiin parvekkeilta kukanterälehtiä ja toisaalta reitin varrelle jäävät ikkunat koristeltiin arvokkailla kankailla kunnioituksen osoittamiseksi. Esim. sant'Antonion juhlakulkueen päälle sateli ruusun terälehtiä ja ikkunoihin oli pingoitettu valkokeltaisia kankaita, samoin Pompeijiin suuntautuneesta pyhiinvaelluksesta kertovissa seinäjulisteissa kehoitettiin heittelemään kukanterälehtiä kulkueen eteen ja levittämään ikkunoille ja parvekkeille kankaita. (Päiväkirja 1.6.1998.) San Gennaron tapauksessa, rankkasateen estettyä kulkueen keväällä 1998, pystyin toteamaan kukanterälehtien heittämisen ja arvokkaitten kankaitten levittämisen vain kirjallisista lähteistä sekä kuvanauhalta (Video 1997), joissa piirre esiintyi.

Maagis-uskonnolliset muodollisuudet

Kolmas ryhmä eli maagis-uskonnolliset muodollisuudet fokusoituvat rituaalin funktioon ja ne vastaavat kysymykseen maagis-uskonnollisten muotojen ja uskonnollisen juhlan välisestä suhteesta sekä perimmäisestä merkityksestä. (Mazzacane 1985, 64.) Muodollisuuksiin kuuluvat sympateettinen suojelu, suojeleva uhrilahja sekä analoginen suojelu, jotka kukin tuovat osaltaan esiin Etelä-Italian uskonnollisten juhlien synkretistisiä piirteitä. Synkretistisen luonteen korostaminen voi kuitenkin olla hämäävää ja johdattaa tarkastelun väärille raiteille. Sosiaaliseen kontekstiin sidottuna nämä ns. maagiset käytänteet paljastuvat eteläitalialaiseen kansanomaiseen uskonnollisuuteen olennaisesti kuuluviksi elementeiksi, joissa pyritään solmimaan sopimuksia pyhän kanssa. (Galasso 1982, 71 - 72.)

Sympateettiseen magiaan pohjautuva suojelu ja sen etsintä voi ilmentyä pyhimyskuvan tai -patsaan suoralla tai epäsuoralla koskettamisella, jolloin pyhän kuvan suojeleva voima siirtyy koskettajaan. Suojelua voidaan myös etsiä kiertämällä pyhäkkö kolme (maaginen pyhittävä luku) kertaa ympäri, jolloin pyhäkön pyhyys tarttuu kiertäjään. Toisaalta myös juhlaan liittyvä kulkue pyhittää ylittämänsä ja rajaamansa alueen. (Mazzacane 1985, 65.)

Sympateettinen suojelu voi välittyä suoraan reliikkien kautta, mutta myös välillisesti jonkin sellaisen kautta, joka on ollut lähellä reliikkejä. Koska reliikkien suora koskettaminen on ra-

joitettua, korostuu käytännössä juuri välillinen kosketus, mistä seuraavassa muutama esimerkki. Napolilaisen pyhimyksen, 1900-luvun alussa vaikuttaneen lääkärin Giuseppe Moscatin juhlassa *devotot* pyrkivät koskettamaan pyhimyksen arkkua tai patsasta. *Osa ihmisistä pyyhki Moscatin patsasta nenäliinalla, jonka ilmeisesti säilytti. Tarttuiko siihen pyhimyksen manaa? Eräällä --- miehellä näin nenäliinan, johon oli painettu Moscatin kuva. Tuolla kuvalla mies pyyhki silmäänsä.* (Päiväkirja 16.11.1997.)

Vieraillessani San Gregorio Armeno -kirkossa ja keskusteltuani veri-ihmeistä nunnan kanssa, sain lahjaksi mm. useita pieniä pyhimyskuvia sekä *valkoiseen paperiin käärittynä antoi* [nunna] *S. Patrizialle tuotuja kukkia, jotka alttarilta poistamisen jälkeen on kuivattu ja siunattu.* (Päiväkirja 25.7.1998.) Pyhän Patrizian pyhitetyt kukanterälehdet oli asetettu paperista taiteltuun pakettiin, jonka koko oli n. 5,5 x 3,5 cm. Paketin päälle oli painettu teksti *Foglie di Fiori benedetti e toccati all'urna di S. PATRIZIA VERGINE Protettrice di Napoli* eli siunattuja kukanterälehtiä, jotka ovat koskettaneet Napolin suojeluspyhimyksen pyhän neitsyen Patrizian arkkua. Kukan terälehtien, pyhimyskuvien ja pyhimyksen arkkua tai patsasta koskettaneiden esineitten avulla *devotot* voivat kantaa mukanaan pyhimyksen pyhyyttä.

San Gennaron rituaaleissa sympateettista suojelua saadaan ennen kaikkea suutelemalla *tecaa*, jonka sisällä veriampullit ovat. Aina *tecan* suutelu ei sallita, mutta silloin papisto painaa *tecan* esim. uskovan rinnalle tai otsalle, jolloin syntyy suora kosketus reliikin ja uskovan välille. *Tecalla* voidaan koskettaa jotain tiettyä ruumiinosaa paranemisen toivossa. Osa uskovista pyrkii koskettamaan *tecaa* esim. nenäliinalla, jolloin jumalallista voimaa siirtyy siihen ja on siten "reservissä", käytettävissä tarpeen mukaan myöhemmin. Ajoittain *tecaa* on lupa kunnioittaa ainoastaan ilman mahdollisuutta kosketukseen. Suurimman osan vuodesta san Gennaron verireliikki ja kallon sisältävä *busto* ovat poissa ulottuvilta kassaholviin suljettuina. Silloin täytyy turvautua luureliikkeihin, jotka ovat aina esillä, mutta joita ei ole mahdollista koskettaa. Suojelua antavat luonnollisesti san Gennaroa esittävät kuvat ja pienoispatsaat, joita on myynnissä etenkin pyhimysjuhlien yhteydessä.

Suojelua ei saada vain kosketuksen kautta vaan myös kulkueen avulla. San Gennaron kunniaksi järjestettävä kulkue sulkee sisäänsä huomattavan osan Napolin historiallista keskustaa ja reitillään siunaa sisäpuolelleen jäävän alueen, jolloin Napolin vanha keskusta asukkaineen tulee pyhitetyksi. Toisaalta reitillään kulkue määrittää alueen, jonka sisäisestä solidaarisuudesta,

niin vertikaalisesta kuin horisontaalisesta, pyhimysjuhlassa pohjimmiltaan on kyse; juhla on koko kaupungin yhteinen kunnianosoitus pyhimykselle, mutta sen kautta paljastuu myös uskonnollinen hierarkia, jonka huipulla on papisto (Ercolano 1998).

Suojeleva uhrilahja on transsendenttiselle voimalle annettava lahja, joka sitoo jumalallisen suojelun lahjan antajaan. Ihmeparantumista tai muuta armolahjaa anova henkilö on ensin tehnyt jumaluudelle votiivilupauksen. Vastaanotettuaan pyytämänsä armolahjan anoja on velvoitettu täyttämään lupauksensa ja antamaan jumaluudelle votiivilahjansa. Votiivilahja, jolla rituaaliin osallistuja kiittää ylempää voimaa kokemastaan ihmeestä, samalla vahvistaa jo saatua suojelua. Suojelevan uhrilahjan kohdalla on erityisen vahva viittaus Kristukseen, jonka kuolema on kaikista kuviteltavissa olevista uhrilahjoista merkittävin. Siihen liittyy koko katolinen liturgia, joka johdattaa uskovan pelastumiseen Kristuksen uhrikuoleman avulla. (Mazzacane 1985, 65 - 67.) Pyhä näytelmä on itsessään muistutus Kristuksen uhrikuolemasta, mutta samalla tavoin marttyyrikuoleman kokeneen san Gennaron pyhimysjuhla on uhrikuoleman ylistystä.

Votiivilahjoja en san Gennaron tapuksessa nähnyt lainkaan, en pyhimyksen siviilikappelissa enkä katualttarilla. Tosin katualttarin voi itsessään nähdä kiitoksena saadusta suojelusta, kuten jo aiemmin on tullut esille. Etenkin Vesuviuksen läheisyydessä sijaitsevilla paikkakunnilla on san Gennarolle omistettuja katualttareita, jotka on suunnattu kohti Vesuviusta (Luento 7.5.1998; luento 12.5.1998). Lehtikuvissa, jotka esittelevät Pozzuolissa sijaitsevaa san Gennarolle omistettua kirkkoa ja patsaita, näkyy myös pyhimykselle tuotuja votiivilahjoja (Il Mattino Illustrato 15.9.1979).

San Gennaron kultissa korostuu uhri-aspekti, eli se seikka, että hänen marttyyriutensa on sinänsä napolilaisia suojeleva uhri, joka noudattaa Jeesuksen antamaa uhrikuoleman mallia. San Gennaron rituaalissa marttyyri on kuin läsnäoleva vainaja, jota itketään ja surraan, jotta tämä voisi palata kuolemaan ja sitä kautta syntymään yhä uudelleen, vuodattaisi vertansa ja siten vahvistaisi yhteisön sitoumukset ja sen pelastumisen. *Parentien* käytös kokonaisuudessaan viittaisi hautajaisrituaaliin, jossa kuollut pyhimys puetaan, häntä kuljetetaan rituaalisesti ja pidetään esillä, häntä surraan ja lopulta hänet haudataan. (Petrarca 1994, 67, 61.)

Analoginen suojelu tulee esiin votiiviesineissä, profylaktisessä magiassa, mutta ennen kaikkea viittauksissa Kristuksen pelastustyöhön. Edellä on esitelty votiivilahja, joka lahjoitetaan pyhimykselle kiitokseksi vasta sen jälkeen, kun anottu armolahja tai suojelu on vastaanotettu. Votiivilahjaa voidaan käyttää myös toisin, jolloin esim. paranemista ja suojelua tietylle ruumiinosalle anotaan enteenomaisesti lahjoittamalla kyseistä ruumiinosaa esittävä votiivilahja pyhäkköön. Tällöin votiivilahja analogian mukaisesti saa aikaan suojelun kyseiselle ruumiinosalle. (Mazzacane 1985, 68.) Analogian mukaan toimittaessa d*o ut des* eli "anna, että sinulle annettaisiin" -periaate on vahva ja jumaluuden ajatellaan lähes automaattisesti noudattavan pyyntöjä. Taustalla vaikuttaa kansanuskon käsitys vastavuoroisuudesta suhteessa pyhimykseen, jolloin kiitoslahja annetaan etukäteen, sillä pyhimyksen positiivisesta vastauksesta ollaan jo etukäteen vakuuttuneita (Galasso 1982, 72). Suojelua pahaa vastaan haetaan rituaalien aikana erilaisten esineitten, esim. eläinten sarvien avulla, sillä niiden uskotaan terävyydellään karkottavan pahan pois. (Mazzacane 1985, 68.) Napolin katukuvassa on erityisen yleistä nähdä ihmisten kantavan koruina tai avaimenperinä sarven muotoista esinettä, ja tarvittavan amuletin puuttuessa - tilanteen niin vaatiessa - tekevän käsillään pahaa torjuvia eleitä. Parvekkeilla voi nähdä öljypulloja, hevosenkenkiä, maissintähkiä, valkosipuleita ja sarven muotoisia esineitä, jotka kaikki pyrkivät torjumaan pahaa.

Edellä käsitelty suojelevan uhrin muodollisuus korosti uhria, kun taas analoginen suojelu painottaa Kristuksen uhrikuoleman takaamaa pelastusta. San Gennaron rituaaleissa analoginen suojelu ja viittaukset siihen näkyvät ja kuuluvat voimakkaasti, sillä kaikissa puheissa korostetaan marttyyriutta ja sitä, kuinka san Gennaro noudatti Kristuksen uhrikuoleman mallia. Kaikkien havainnoimieni rituaalijaksojen aikana oli selvästi huomattavissa, kuinka papisto painotti *devotoille* veri-ihmeen, san Gennaron marttyyrikuoleman ja Kristuksen sovitusuhrin välistä hierarkiaa ja painoarvoa. San Gennaron veren toistettiin elävän vain ja ainoastaan Kristuksen veren ansiosta. Mielestäni oli kuitenkin varsin selvää se, että kansan parissa juuri san Gennaron luotetaan suojelevan Napolia ja veri-ihmeellään antavan merkin suojelunsa jatkuvuudesta, vaikka papisto haluaisi painottaa arvojärjestystä toisin. Napolilaiset tulivat seuraamaan ja osallistumaan rituaaleihin nimenomaan suojeluspyhimyksensä Gennaron vuoksi, ei niinkään Jeesuksen uhrikuoleman vuoksi. Veri-ihmeen yhteydessä näkyvä kansan san Gennaron veri-ihmettä ja kirkon Kristuksen pelastustyötä korostavien painotusten erilaisuus ei ole poikkeuksellista, sillä yleisemminkin virallinen taho eli kirkko muistelee Jeesusta, mutta kansanomaisella tasolla muistelun kohteena ovat pyhimykset ja kuolleet (Le Goff 1992, 71).

San Gennaron veri-ihme on merkki jumalallisesta voimasta ja sitä kautta analogisesta suojelusta, jonka napolilaiset saavat osakseen. Ihmeen tapahtuminen ja siitä saatu hyöty eivät kuitenkaan ole samanaikaisia, kuten esim. ihmeparantumisissa on asianlaita, vaan ihme toimii enteenä tulevalle. *Ottavarion* aikaiset päivittäiset veri-ihmeet vahvistavat pääjuhlassa tapahtunutta veri-ihmettä. Jos pääjuhla on juhlaperiodin kriittisin hetki - onhan se Napolin kohtaloa osoittava hetki -, niin seuraavat päivät tasaannuttavat tilannetta ja johdattavat kohti normaaliutta.

Kuten mikä tahansa uskonnollinen riitti, myös san Gennaron veri-ihme tuo uudelleen läsnäolevaksi myyttisen tapahtuman, joka kaiken perustana, ja poistaa samalla menneisyyden ja nykyisyyden välisen vastakohdan. Tapahtumahetki ja -aika muuttuvat pyhiksi. Pyhimys ei ole läsnä vain symbolisesti vaan ihmeen kautta myös aistein havaittava. (Petrarca 1994, 61.) Riitti ja siihen kuuluva ihme ovat historiallista preesensiä, kun pyhimyksen marttyyrikuolema puolestaan on myyttinen tapahtuma kaiken taustalla. Ihme modifioi riitin ja myytin dynaamista suhdetta kolmella eri tavalla. 1) Riitti ja myytti kohtaavat, sillä veri-ihmeen ansiosta myyttisrituaalinen kokonaisuus todellistuu historiallis-realistiseksi, siis ei vain metahistoriallisesti ja symbolisesti. 2) Riitti kommunikoi veri-ihmeen (oman) myytin kanssa ja tuo läsnäolevaksi ihme-merkin, joka yhdistää odotuksen menneisyydessä ja nykyisyydessä. 3) Riitti ja myytti toimivat traditionaalisen dynamiikan mukaan, destorifioiden kehityksen, joka erottaa nykyisen tapahtuman perustavasta myyttisestä tapahtumasta. Kirkollinen hierarkia on vaikeuksissa kohdatessaan symbolisia impulsseja, jotka peräisin riitin ja myytin kohtaamisesta. Heille se on merkinnyt pyrkimystä olla heikentämättä ihmeen merkitystä, mutta samalla johtanut ihmeen redusoimista symbolitasolle. Samanaikaisesti kirkko on korostanut ihmeen sijasta marttyyriuden pelastusarvon ensisijaisuutta, joka vuorostaan alisteinen Kristuksen itsensä kuolemalle ja ylösnousemukselle. (Petrarca 1994, 62.)

San Gennaron suojelu Napolille saa vahvistuksen ihmeen kautta annetun merkin avulla, mutta esim. keväällä 1998 joitakin päiviä päärituaalin ja veri-ihmeen jälkeen Napolin lähikunnissa (Sarno, Quidici) oli suuria mutavyöryjä, joissa kuoli yli 100 henkilöä. San Gennaron suotuisa merkki oli ennenaikainen tai ei koskettanut kyseisiä alueita. Papit eivät puheissaan *ottavarion* tilaisuuksissa kommentoineet asiaa lainkaan, mikä ei hämmästytä suuresti. Kirkko ei halua veri-ihmettä käytettävän enteenä minkään asian suhteen, vaan tuomitsee ennustukset taikaus-

koisina johtopäätöksinä, jotka nöyryyttävät ja loukkaavat kirkollista yhteisöä (Il Mattino 20.9.1999).

Sosio-ekonomiset muodollisuudet

Juhlan ekonomis-sosiaaliset piirteet tuovat esiin sekä taloudelliset seikat että rituaalin kautta paljastuvat sosiaaliset suhteet. Mazzacane ei omassa teoriassaan näitä menettelytapoja painota, mutta hänen tavoitteensa olikin löytää juhlalle struktuuri, eivätkä sosio-ekonomiset piirteet selitä juhlan struktuuria, joten hän saattoi jättää aspektit pienen huomautuksen varaan.

Materiaalinen vaihto on kiinteä osa juhlaa, sillä tavallisesti pyhiinvaellusten yhteydessä järjestetään markkinat, pyhimysjuhlien yhteyteen kuuluu olennaisesti tori ja pyhien näytelmien tapahtumapaikalle saapuu yksittäisiä kiertäviä kauppiaita. Myytävät artikkelit saattavat olla täysin kulttiin liittymättömiä, mutta kuuluvat kulttiin osallistuvien ihmisten jokapäiväiseen elinpiiriin ja työhön; maaseudun pyhiinvaellusten yhteydessä järjestetään usein suuria kausimarkkinoita ja toreja, joilla myydään maataloustyökaluja ja joissakin tapauksissa myös eläimiä. (Mazzacane 1985, 68 - 70.) Myytävänä on myös kulttiin liittyvää uskonnollista esineistöä. Tietyt ruokatavarat ja hedelmät, kuten esim. kastanjat ja *torrone*-makeiset symboloivat kuolemaa ja sopivat siten loogisesti myytäviksi pyhimysjuhlan yhteydessä.

San Gennaron rituaalien yhteydessä joulukuussa 1997 ei tuomiokirkon ympäristössä ollut havaittavissa mitään myyntitoimintaa, mutta se johtui todennäköisesti joulukuun rituaalin vähäisestä tuntemuksesta. Juhla oli pienimuotoinen kaiken tapahtuessa hillitysti pienessä kappelissa ilman tuhansien ihmisten läsnäoloa. Keväällä 1998 materiaalinen vaihto jäi puolestaan olemattomaksi huonon sään vuoksi. Rankkasade esti myyntikojujen pystyttämisen tuomiokirkon ympäristöön, vaikka paikalliset sanomalehdet edellisvuosien malliin nojautuen jo etukäteen julistivat *bancarellat* pystytetyiksi (Il Mattino 1.5.1998). Uutinen viittasi siten vakiintuneeseen käytäntöön, jonka ei uskottu katkeavan tuonakaan vuonna, vaikka toisin kävi. Voidaan siis sanoa, että san Gennaron juhlan aikana sekä keväällä että syksyllä on tuomiokirkon lähistöllä säännönmukaisesti myyntikojuja. Tuohon olettamukseen sain lopulta varmistuksen syyskuussa 1999, jolloin kirkon ympärillä vallitsi varsinainen markkinatunnelma. Paikalle oli pystytetty tori, jossa myytävien tuotteiden joukossa oli leluja, makeisia, kastanjoita, lemmikki-

eläimiä, horoskooppianalyysejä, laukkuja, lompakoita jne., mutta myös san Gennaro-rekvisiittaa. *Via Duomolla odotti yllätys, sillä kirkon lähistöllä pystytettiin kovin touhukkaasti myyntikojuja. Myyntitavarat eivät vielä esillä kuin vain osittain, mutta ainakin leluja, makeisia, pähkinöitä. Duomon edusaukean puolella oli molemmissa laidoissa pienten s. Gennaro-pystien myyntielineitä, joista osa tosin tyhjiä vielä. --- Piazzalla oli todella paljon ihmisiä, ja via Duomon varrella olevat bancarellat* [ts. myyntikojut] *saivat paikan vaikuttamaan lähinnä markkina-alueelta. Tosin Duomon piazzan Gennaro-minibustojen myyjät muistuttivat tosiasioista. --- Kirkon ovella mies, joka kovasti yritti myydä s. Gennaron pieniä kuvia ja valkeita kynttilöitä.* (Päiväkirja 18.9.1999; ks. valokuvaliite, kuvat 13 - 16.)

1970-luvun tutkimustulosten paljastumisesta huolimatta san Gennaron kultti ei ole Pozzuolissa sammunut. San Gennaron pyhimysjuhla Napolin tuomiokirkossa virallisine seremonioineen on ollut vastakohta Pozzuolin paikallisesti korostuneelle maalaisjuhlalle, jossa ainakin vielä 1970- ja 1980-lukujen vaihteessa on huutokaupattu kaniineja, kanoja sekä pyhimykselle uhrattuja ruokatavaroita (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 319). 1990-luvun lopun lehtiartikkelit eivät annna suurta palstatilaa Pozzuolin tapahtumille. Maalaismarkkinoita ei mainita, vaan korostetaan fransiskaanimunkkien hartautta ja rukoukseen keskittyvää hiljaisuutta veriihmettä odoteltaessa. Pozzuolin tapahtumista annnetaan hyvin harras kuva, jota verrataan Napolin tuomiokirkon "spektaakkeliin". (Roma 3.5.1998.)

Sosiaaliset suhteet ja niiden verkostot paljastuvat eri kansanluokkien kohdatessa toisensa. Maaseutuväestö kohtaa rituaalin yhteydessä paikallisen eliitin, johon kuuluu rituaalia osittain tai kokonaan hallitseva ja säätelevä papisto, rituaaliin osallistuva aatelisto ja muut paikalliset merkkihenkilöt sekä järjestystä valvovat poliisivoimat. Kansanluokkien välinen dynamiikka ja eliitin väliintulo sekä manipulaatiot ovatkin väistämättä merkittävimpiä elementtejä, jotka vaikuttavat juhlien muutosprosesseissa. (Mazzacane 1985, 68 - 70.) Uskonnollista juhlaa voi luonnehtia kollektiiviseksi ja periodiseksi hetkeksi, jossa yhteisö juhlii ja tuo esille suhteensa jumalallisuuteen samanaikaisesti sekä kiittäen siitä, mitä on saatu että anoen sitä, mitä yhä haluaa saada. Juhlissa pyhimyksen ja yhteisön välisinä suodattimina toimivat papit ja juhlan järjestäjät. (Giglia 1983, 257.)

Sosiaaliset suhteet ovat san Gennaron rituaalien yhteydessä ehkä juuri kaikkein mielenkiintoisin seikka. San Gennaron kultin hallinta on hyvin erikoislaatuista, sehän ei ole ainoastaa kir-

kollisen hallinnon vaan huomattavissa määrin kaupungin siviilien käsissä. Käytännössä valta on *deputazionella* eli edustajistolla sekä siviilikappelin papistolla, mikä kuitenkaan ei ole vieraannuttanut sitä kansasta. Kultissa on yhä edelleen mukana kansanomaisia piirteitä, joita papisto yrittää muokata turvalliseen oikeaoppiseen suuntaan. Kautta vuosisatojen kultti on ollut sidoksissa valtaan; *deputazione*, ritarit, aatelisto ylipäätään, pormestari, kunnia-arvoiset vieraat ja heidän lahjoittamansa arvoesineet ovat ylläpitäneet kultin elitististä luonnetta (ks. Strazzullo 1997, 65). San Gennaron rituaalien järjestelyistä vastaavat erilliset organisaatiot, eikä tavallisella kansalla ole osaa eikä arpaa kultin hallintaan. Kulttiin kuitenkin osallistuu koko kaupungin kirjo; tavallisten rivikansalaisten rinnalla juhlassa ovat mukana sekä Napolin että ympäristökuntien pormestarit, paikallisia merkkihenkilöitä, aatelistoa, poliisivallan edustajia etc., joille varattu istuinpaikat "rahvaasta" erilleen.

San Gennaron kulttiin aiemmin liittyneitten kansannaisten eli pyhimyksen "omaisten", *parentien*, ja nykyisten "kanssasisarten", *consorellojen,* asema muistuttaa rituaalin vaikutuspiirissä mahdollistuvista roolinmuutoksista, jossa matalan sosiaalisen statuksen omaava kansanosa tai ryhmä voi nousta hetkellisesti merkittävään asemaan. Rituaalin liminaalisuudessa he saavat hoitaakseen rituaalisen auktoriteetin tehtäviä ja nousevat tällöin normaalistatukseltaan korkeampiarvoisten yläpuolelle, ja päinvastoin. Heikot käyttäytyvät kuin olisivat vahvoja ja heijastavat siten strukturaalisen ylemmyyden fantasiaa. (Turner 1969, 167 - 168.) Ainakin aiemmin san Gennaron *parentit* olivat ihmeen tapahtumisen kannalta tärkeämpiä kuin kirkolliset tai maalliset auktoriteetit - eihän ihme voinut tapahtua ilman *parentien* rukouksia. Havainnoimieni juhlien aikana huomasin myös suhtautumisen San Gennaron "kanssasisariin" olevan täysin pappien henkilökohtaisen näkemyksen varassa, eräällä diakonilla oli selkeästi välittävä rooli papiston ja "kanssasisarten" välillä.

6. RITUAALIN PINTASTRUKTUURISTA JUHLAN "PARADIGMAAN"

Otsikossa esiintyvä sana "paradigma" viittaa tavallisesti tietyn tieteenalan yhteiseen henkiseen pääomaan, tieteelliseen todellisuudenkuvaan, joka pitää sisällään niin metodisia, teoreettisia kuin käsitteistöön ja arvoihin liittyviä ainesosia. Kaikki ne ohjaavat tieteentekijöitten tajuntaa ja vaikuttavat uuden tiedon tuottamiseen. (Suojanen 1999, 11.) Omassa työssäni "paradigma" saa kuitenkin strukturalismista nousevan merkityksen. Syntagmaattinen strukturalismi analysoi ilmiöitä empiirisinä (juonellisina) kokonaisuuksina. Paradigmaattisessa strukturalismissa kulttuuri-ilmiön empiirisen, näkyvän muotokokonaisuuden alla oletetaan piilevän syvärakenteen ja -muodon. (Pennanen 1985, 33.) Analyysin jatko tulee paljastamaan, että juuri juhlan paradigman eli sisäisten suhderakenteiden paljastaminen on ollut Mazzacanen tavoite hänen omassa teoriassaan.

Venäläiset formalistit, Vladimir Proppin satuanalyysit, Lévi-Straussin binaarisia vastapareja hakevat strukturalistiset myyttitulkinnat sekä semiologien kertomusanalyysit ovat kaikki vuorollaan etsineet kerronnan elementtejä ja pyrkineet niiden tulkintaan. He ovat käyttäneet eri metodeja, painotuksia, korostuksia, sovelluksia sekä terminologiaa, mutta tavoitteena on ollut löytää kerronnan morfologia ja sisäinen rakenne. (Mazzacane 1985, 77 - 78.) Proppin tutkimuksissa morfologia oli esivaihe, kun haluttiin selvittää sadun alkuperä, kehityshistoria ja suhteet muihin perinteenlajeihin. Propp näki kertomuksen tapahtumakulussa syntagmaattisen eli juonellisen rakennemallin, jota myöhemmät kertomusperinteen tutkijat ovat jäsentäneet ja varioineet, kuten A. J. Greimas ja Alan Dundes, tai luoneet tilalle omia malleja, kuten Claude Bremond. 1980-luvulla tultaessa rakenneanalyysi itseisarvona oli menettänyt merkityksensä ja tutkijoiden haasteeksi oli tullut löytää kertomuksen merkitys, ts. rakenteen etsimisen sijaan oli astunut kertomuksen tulkinta. (Apo 1986, 26 - 27.)

Kerronnan lisäksi struktuuria on etsitty lopulta myös muualta kuin kertomusperinteestä, ja jo Propp sovelsi metodia venäläiseen juhlatraditioon. Hän tutki joulun ja juhannuksen väliin ajoittuvia juhlia ja löysi niistä kasvillisuussymboliikan avulla esiin tuodun kuoleman ja ylösnousemuksen teemat, jotka eivät kuitenkaan olleet tasapainossa, sillä kuolema hallitsi kokonaisuutta. (Mazzacane 1985, 99 - 105.) Mazzacane on - osittain Proppin jälkiä astellen - hakenut eteläitalialaisen uskonnollisen rituaalin muotoja ja kaavaa laajojen kenttätöiden ja

valokuvamateriaalin kautta. Hänellekin juhlan kulku edustaa kerronnallista juonta; rituaali kertoo tapahtumillaan tarinan, joka on joko pyhiinvaellus, pyhä näytelmä tai pyhimysjuhla.

Lingvistikko Ferdinand de Saussuren kieliteoria osoitti tien syvärakenteen tutkimukseen myös kulttuuri-ilmiöitten parissa, edustaahan kieli (*langue*) piilossa olevaa syvämuotoa ja puhunta (*parole*) empiirisesti havaittavaa pintamuotoa. Kulttuuri-ilmiöistä esim. elinkeinoja tutkittaessa syvämuodon ja pintamuodon väliseen suhteeseen vaikuttaa transformaatio- eli muuntosäännöstö, joka koostuu kulttuurisista tekijöistä (sosiaalisista, psykologisista, taloudellisista, ekologisista, teknologisista), joilla on vaikutusta empiirisiin pintamuotovariantteihin (Pennanen 1985, 36 - 40). Uskonnolliseen juhlaan tätä sovellettaessa voi olettaa, että yhtenäinen poliittis-historiallis-taloudellinen konteksti saisi aikaan samantyyppisiä juhlia, kuten Mazzacanen teoria on jo todistanut. Yhtenäinen katolinen kulttuuritausta tuottaa yhdenmukaisia uskonnollisia juhlia. Vasta kulttuuritaustan radikaali muuttuminen vaikuttaisi juhlien rakenteeseen. Yhtenevästä pintumuodosta huolimatta työni tässä vaiheessa on kuitenkin vielä todistamatta, että kaikkien Etelä-Italian uskonnollisten juhlien takaa löytyisi jokin yhteinen paradigma, minkä löytymiseen Mazzacanen teoria tähtää.

Edellä juhlan vakiopiirteet on jaettu neljään ryhmään; käyttäytymisen, käyttäytymisen ja funktion, maagis-uskonnollisten sekä sosio-ekonomisten muodollisuuksien ryhmiin. Muodollisuuksien esittely tarjosi kuvauksen uskonnollisen rituaalin abstrahoiduista tapahtumista, niiden reaalistumistavoista ja sisäisestä rakenteesta. Työn tavoite ei ole kuitenkaan vielä saavutettu, sillä pyrkimyksenä on hahmottaa funktio, joka kullakin vakiopiirteellä on juhlan kerronnallisessa struktuurissa. Tarkempi analyysi voi ryhmittää tarkastellut piirteet edelläkuvatusta poiketen ja piirteitä johdonmukaisesti redusoimalla, pelkistämällä, on mahdollista paljastaa sisällön syvemmät merkitykset ja sitä kautta rituaalisen tapahtuman takana piilevä ideologinen malli. Toisin sanoen syntagmaattisen kuvauksen kautta ja avulla pyritään paljastamaan juhlan paradigmaattinen taso.

Jokaiselle osanottajalle juhla on mielekäs, jos sen tapahtumat seuraavat edeltäkäsin määrättyä järjestystä, joka on selkeä syy-seuraus -suhde. Siten esim. pyhiinvaelluksen matka on juhlan olennainen osa siirryttäessä profaanista pyhään. (Mazzacane 1985, 84.) Tätä syy ja seuraus -suhdetta Mazzacane etsii ryhmitellessää muodollisuuksia uudella tavalla keskittyen niiden välisiin suhteisiin.

Omaan ruumiiseen kohdistuva pahoinpitely eli ruumiillinen katumus voidaan nähdä individuaalisena toimintana, jolla on yksilöstä riippuen useita ilmiasuja. Se ei suinkaan ole spontaania toimintaa, sillä se on aina suhteessa kodifioituun rituaalisuuteen, joka rituaalin logiikkaa ja sisäisiä normeja noudattaen ilmenee ritualisoituneina ja vakiintuneina muotoina. Ruumiillisen katumuksen osoittaminen onkin vain kodifioidun rituaalisuuden individuaalinen muoto. Juhlan ajallisessa ja spatiaalisessa kontekstissa katumusta osoittava matka on osa kollektiivista käytöstä; matka erottaa arjen tilan ja ajan juhlan tilasta ja ajasta rajaten ja pyhittäen sen. Juhlan sisälle sijoittuva kulkue liittyy samaan käyttäytymismalliin ollen sekoitus individuaalisuutta ja kollektiivisuutta. Kukin suorittaa oman katumuksenosoituksensa yksin, mutta yhdessä toisten osallistujien kanssa juhlan sääntöjä noudattaen. Nämä neljä menettelytapaa muodostavat individuaalisen ja kollektiivisen katumuksellisen käyttäytymisen teeman, joka sisältyy rituaalin vakiintuneeseen ja strukturoituneeseen muotoon. (Mazzacane 1985, 85 - 86, 88 - 89.)

Almukeräys on jumaluudelle osoitettavan pyynnön ensimmäinen muoto ja samalla symbolisen vaihdon ensimmäinen manifestaatio. Pyyntö määrittyy ja täsmentyy symbolisen vaihdon toisen manifestaation eli vastaukseksi annetun uhrilahjan kautta. Uhrilahjan (rahan, arvoesineitten yms.) antaminen osoittaa katumuksellisuutta, mutta samalla uhrin kautta käytös strukturoituu, sakralisoituu ja määrittyy anomisen ja saamisen kanonisessa vastavuoroisuudessa. (Mazzacane 1985, 86.)

Sympateettinen suojelu, suojeleva uhrilahja ja analoginen suojelu viittaavat kukin jumaluudelle ehdotetun symbolisen vaihdon päätökseen eli maagiseen tai maagis-uskonnolliseen vastaukseen. Juhla on luonut odotuksia, joihin sen täytyy vastata. Juhlan tarjoamien vastausten pohjalla on historiallinen kaava, josta juhlainstituutiot ovat kehittyneet. (Mazzacane 1985, 86.) Eri tavoin katumusta osoittaen, kärsien ja uhrilahjoja antaen anotaan jumaluudelta suojelua, joka lopulta saadaan. Näin juhla täyttää tehtävänsä. Käytöksen muoto ja juhlan funktio ovat saumattomasti nivoutuneet toisiinsa (Mazzacane 1985, 87).

Mazzacane jatkaa vielä vakiopiirteiden reduktiota löytääkseen loppuun asti tiivistetyn juhlan mallin unohtamatta kuitenkaan kerronnallista struktuuria. Koska tarkastellut juhlat ovat uskonnollisia, löytyy looginen malli kristinuskosta. Katumuksellisen käytöksen teema ja sen kollektiiviset ja individuaaliset muodot tulevat esiin juhlan vakiintuneessa ja strukturoitunees-

sa muodossa. Esimerkillisesti tämä teema näkyy pyhässä näytelmässä, joka sisältää Kristuksen individuaalisen kärsimyksen ja yleisön kollektiivisen osallistumisen tapahtumiin. Symbolisen vaihdon osatekijät eli almukeräys ja symbolinen uhrilahja voidaan johtaa ristinkuolemaan, jossa Kristus uhraa itsensä pelastukseksi muille. Symbolisen vaihdon pelastava päätös, joka on luonteeltaan maaginen tai uskonnollis-maaginen, tulee esiin kuoleman voittaneen Kristuksen ylösnousemuksessa. Näin pelkistämällä Mazzacane löytää eteläitalialaisen uskonnollisen juhlan paradigman, joka on Kristuksen kärsimys, ristiinnaulitseminen ja ylösnousemus.[31] Uskonnollisen juhlan monimuotoisuuden alta on löydettävissä kestävä syvämuoto, Kristuksen esimerkillisten vaiheitten symbolinen reproduktio. (Mazzacane 1985, 88 - 89.) Kansanuskon rituaalit ovat yksilöllistä puhuntaa (*parole*), jonka pohjana ja kollektiivisena instituutiona (*langue*) toimii katolisen kirkon oppi.

Paradigman löytymistä selventääkseen on seuraavassa taulukossa esitetty muodollisuuksien reduktio alkaen toisen lähestymisvaiheen invarianteista ja päätyen juhlan paradigmaan (Mazzacane 1985, 90):

2. asteen invariantti	**käytös / funktio**	**Implikaatioiden rakenne**	**Malli**
Ruumiillinen katumus Kodifioitu rituaalisuus Katumusta osoittava matka Kulkue	Individuaalinen käytös Individ. ja kollektiiv. käytöksen stabiili muoto Kollektiivinen käytös Individ. ja kollekt. käytöksen strukturoitunut muoto	Individuaalinen ja kollektiivinen katumuksellinen käytös ja rituaalin vakiintuneet muodot	Kärsimys
Almukeräys Symbolinen uhrilahja	Symbolisen vaihdon 1. ilmaus 2. ilmaus	Symbolinen vaihto	Ristiinnaulitsemi-nen
Sympateett. suojelu Suojeleva uhrilahja Analoginen suojelu	Symbolisen vaihdon 1. päätös 2. päätös 3. päätös	Symbolisen vaihdon maagis-uskonnollinen päätös	Ylösnousemus

[31] Mazzacanen tavoittama kolmivaiheinen kerronnallinen rakenne muistuttaa etäisesti Claude Bremondin hahmottamaa kertomuksen perussekvenssiä, joka koostuu kolmijaksoisesta tapahtumasarjasta: tehtävä annetaan suoritettavaksi, tehtävä suoritetaan, suoritettu tehtävä eli lopputulos (Apo 1974, 64).

Juhlaan osallistuja ei tiedosta rituaalien rakennetta, mutta siitä huolimatta Kristuksen kärsimysnäytelmää, kuolemaa ja ylösnousemusta toistava juhla on osallistujilleen katarttinen kokemus, joka varmistaa kollektiivisen ja sitä kautta myös henkilökohtaisen synninpäästön ja pelastumisen. Galasso (1982, 133) korostaa, että uskonnollisen juhlan lihallisuuden, fyysisyyden, äärimmäisyyteen asti viedyn seremoniallisuuden ja marginaalisia muotoja saavan hartauden takana on aina syvästi uskonnollinen pohja, jonka vuoksi Etelä-Italiasta voidaan puhua perustavaa laatua olevan autenttisen kristillisuuden alueena.

San Gennaron rituaalista löydettävät elementit loksahtavat hyvinkin loogisesti Lello Mazzacanen luomaan modaliteettien ja juhlan paradigman kaavaan. Ennakko-oletukseni oli, että yhteensovittaminen olisi vaikeampaa, olihan Mazzacanen analysoimien juhlien osallistujajoukko lähinnä maaseudun (konservatiivista) talonpoikaisväestöä ja san Gennaron juhlassa puolestaan moniluokkaista ja sosiaalisesti hajanaista urbaani väestöä, joka - ainakin periaatteessa - on avoimempi modernisaatio- ja maallistumisprosesseille. Vaikka eroja ja erilaisia painotuksia maalais- ja kaupunkijuhlien välillä on ollut selkeästi havaittavissa, lähes kaikki Mazzacanen mainitsemat modaliteetit löytyvät san Gennaron juhlaperiodista. Huomattavin ero on se, että nykymuodossaan san Gennaron rituaaleista puuttuu katumuksellisen käyttäytymisen osoittaminen oman ruumiin pahoinpitelyn avulla, mutta muutoin katumusta osoittavat piirteet ovat tulleet esille. Myös symbolisen vaihdon ilmaus on toteutunut almukeräyksen ja symbolisten uhrilahjojen kautta, samoin symbolisen vaihdon maagis-uskonnollinen päätös on selkeästi näkyvillä. Merkittävin yksittäinen erityispiirre san Gennaron rituaaleissa on ollut veren voimakas läsnäolo ilman että sitä olisi vuodatettu reaalisesti; reliikkiveri on puhunut omaa kieltään jatkuvasti ja sitä on tulkittu sekä uskonnollisesti papiston suulla että traditionaalisesti kansan parissa. Kaiken kaikkiaan san Gennaron kultti vaikuttaa sofistikoidummalta kuin maaseutuyhteisön rituaalit, eikä ero välttämättä johdu ainoastaan siitä, että tapahtumapaikkana on miljoonakaupungin pääpyhäkkö. Työn loppuosassa onkin syytä antaa tilaa erojen syille. Koska muodollisuuksista on perusteellisesti käsittelemättä vielä sosiaaliset suhteet kultin tiimoilta, on mahdollista, että vastauksia löytyisi sieltä.

Tässä vaiheessa lienee kuitenkin syytä arvioida käytettyä teoriaa ja pohtia sen heikkouksia ja vahvuuksia. Teoriassaan Mazzacane seuraa Proppia ja jatkaa hänen viitoittamaansa tietä, mistä johtuen kulttuurihistoriallinen konteksti on tulkinnan kannalta korostetun tärkeä. Tämä on positiivinen seikka, sillä kontekstistaan irrallisena uskonnolliset juhlat menettävät loogi-

suuttaan. Toisaalta Mazzacanen teoria on hyvin folkloristinen ja korostaa erityisesti maagis-uskonnollisia piirteitä jättäen sosio-ekonomiset menettelytavat sivuosaan. Olen jättänyt Mazzacanen korostaman maagis-uskonnollisuuden sivuosaan, sillä en halunnut joutua folkloristiikan tai uskontotieteen tutkimusaluille. Mazzacanen käyttämä painotus on ymmärrettävä silloin, kun etsitään juhlan syvämuotoa, mutta riittämätön, jos halutaan hahmottaa syitä yksittäisen juhlan erityspiirteisiin. Omassa sovelluksessani olen pyrkinyt korjaamaan maagis-uskonnollisuuden ja sosiaalisten suhteiden välistä vinoumaa, sillä etnologian kannalta etenkin sosiaaliset seikat kykenevät antamaan selityksiä moniin sellaisiin seikkoihin, joita tiettyjen invarianttien puuttuminen tai korostuminen nostaa esiin. Seuraava luku tulee osoittamaan, onko intuitioni oikea ja kertooko san Gennaron kultin rituaalinen artikuloituminen jotain vallasta ja kultin hallinnnosta, vaiko ei.

Uskonnollisen rituaalin jakaminen funktioihin ja jakaminen eri modaliteettien alle osoittautui ajoittain ongelmalliseksi, sillä monessa vakiopiirteessä tuli esiin mahdollisuus tulkita niitä monin eri tavoin. Kyseessä on polysemia, joka Turnerin mukaan on symbolien moniäänisyyttä ja monimerkityksisyyttä, *multivocality of many symbols, the fact that they possess many significations simultaneously*. Etenkin luonnollisesta yhteydestään erotettuna symbolit näyttäytyvät monimerkityksisinä, mutta holistisesti rituaalin semanttisessa kokonaisuudessa tarkasteltuna ne muuttuvat jälleen yksiäänisiksi. (Turner 1969, 41 - 42.) Piirteiden jaossa olen välttänyt saman piirteen esittämistä useissa merkityksissä, vaan valitsin merkityksistä ilmeisimmän. Esimerkiksi verenluovutuksen olisin voinut esittää sekä omaan ruumiiseen kohdistuvan pahoinpitelyn, symbolisen uhrilahjan että suojelevan uhrilahjan kohdalla vain muuttamalla hiukan painotusta, mutta valitsin näistä vain yhden eli sen, jonka koin loogisimmaksi.

Päiväkirjojeni mahdollistamasta vertailuaineistosta olen jättänyt käyttämättä kaikki ne piirteet, joita saatoin havaita Roomassa kesällä 1999 uskonnollisiin rituaaleihin osallistuessani. Yhtäläisyyksiä Rooman ja Napolin välillä oli yllättävän paljon, sillä niin katualttarit, kulkueet, sympateettiseen magiaan perustuvan suojelun haku ja ruumiillisen katumuksen ilmaisu ovat helposti löydettäviä Rooman pyhillä paikoilla. Rooma on kuitenkin Vatikaanin ohella eräs kristikunnan tärkeimmistä pyhiinvaelluspaikoista, jossa on vaikea erottaa, mikä on roomalaisten parissa esiintyvä piirre ja mikä on pyhiinvaeltajien tunnuspiirteitä.

Työssäni olen soveltanut maaseutuyhteisön juhlatradition teoriaa miljoonakaupungin kontekstiin, eikä yhteensovittaminen saanut aikaan suuria ongelmia, olihan kyseessä eteläitalialaisen tradition urbaani ilmiö. Haastavampaa olisi nähdä, kuinka Mazzacanen teoria sopisi Etelä-Italian, Euroopan tai katolisen maailman ulkopuolisiin rituaaleihin. Oletettavissa on, että suurissa kansainvälisissä pyhiinvaelluksissa (esim. Santiago de Compostela, Lourdes) on monia yhteisiä piirteitä Mazzacanen teorian kanssa, aivan samoin kuin latinalaisen Amerikan rituaaleilla (esim. Guadalupen Madonnan juhlat) - onhan latinalaisella Amerikalla paljon yhtäläisyyttä Etelä-Italian kanssa historiasta ja menneisyyden espanjalaishallinnosta johtuen. Mielenkiintoisempaa olisikin todeta, kuinka teoriaan suhtautuisivat ortodoksisten pyhien juhlat tai suomalaiset uskonnolliset kesätapahtumat kuten herättäjäjuhlat tai suviseurat. Kuuluuhan näihin juhliin olennaisena osana esim. matka, jonka osallistujat tekevät voidakseen osallistua omakseen tuntemansa yhteisön rituaaliseen kokoontumiseen. Kiintoisaa olisi myös pohtia katolisten pyhiinvaellusten ja reliikkien ympärille keskittyvän liikehdinnän ja Suomessa vaikuttavien karismaattisten liikkeitten mahdollisia yhteisiä piirteitä.

7. SAN GENNARO VEREN JA VALLAN TEATTERISSA

Kansanuskon kultit syntyvät tavallisesti *devotojen* keskuudessa ja kehittyvät kansan itsensä hallitsemina, jolloin kirkon rooli on lähinnä kyseisten uskonilmaisujen rajoittaminen tai estäminen. Toinen merkittävä ominaispiirre kansankulteissa on katualttareitten runsaslukuisuus; pyhimyksen hahmo ei jää vain pyhään paikkaan vaan tulee mukaan arkeen muistuttaen alituisesti olemassaolostaan. San Gennaron kultin merkittävyydestä huolimatta Napolin katukuvassa oli hämmästyttävää pyhimykselle omistettujen katualttareitten vähäisyys. Kenttätyöjaksoni aikana törmäsin vain yhteen kaupungin suojelupyhimykselle omistettuun katualttariin (ks. valokuvaliite, kuva 18). Ugo Olivierin (1978, 334) mukaan katualttareitten vähäisyys on todiste kultin hallinnan ja muokkaamisen keskittymisestä kirkolliselle eliitille, ei kansalle. Tästä on mahdollisesti ollut seurauksena se, että vaikka kollektiivisella tasolla san Gennaro on koettu tärkeäksi, niin individuaalisella tasolla on turvauduttu spesialisoituneisiin pyhimyksiin ja todisteena tästä sitoutuneisuudesta on katukuvaan noussut runsaasti katualttareita muille pyhimyksille mutta ei san Gennarolle.

San Gennaron kultti ei ehkä koskaan ole ollut täysin kansanomainen. Kultti ja siihen liittyvät tärkeimmät kulttiesineet ovat lähes alusta lähtien olleet kirkon suojeluksessa ja hallussa. Sosiaalisesti fragmentaarisessa kaupungissa san Gennaro on ehkä tietoisesti haluttu nostaa ja säilyttää napolilaisuuden koheesiovoimana. Juuri pyhimyksen reliikkien hallinta paljastaa kultin hallinnan keskittymisen eliitin käsiin. San Gennaron kultin yhteydessä on tosin havaittavissa useaa erilaista hallintaa reliikkeihin riippuen omistajasta ja säilytyspaikasta. Veri, pääkallo ja luureliikit on saatu saman kirkkorakennuksen helmaan, mutta yhä elää toive koota kaikki reliikit samaan paikkaan. Säännöllisesti puhutaan mahdollisesti Reihenauhun viedyistä luureliikeistä ja tähän keskusteluun kätkeytyy lausumaton toive saada myös ne vielä Napoliin. Näin saavutettaisiin kaupungin suojeluspyhimyksen luureliikkien täydellinen ja jakamaton hallinta. Yllättävää on kuitenkin se, että Alfanon ja Amitranon (1951, 158) mainitsemasta Madridissa sijaitsevasta verireliikistä ei puhuta eikä sen palautumista vaadita. Ilmeisesti Napolissa olevat veriampullit ovat riittävä osoitus kaupungille suodusta taivaallisesta siunauksesta.

Tavallista on se, että pyhimysreliikit säilytetään kirkossa ja että suurimman osan ajasta ne ovat poissa katseilta esim. kassaholvissa, kuten Luigi Gonzagan verireliikki Gesù Vecchion kirkos-

sa (ks. Päiväkirja 20.6.1998) tai pyhimykselle omistetun kappelin suojissa hauta-alttarin sisään sijoitettuna, kuten on tilanne mm. Santa Patrizia ja Giuseppe Moscatin ruumiin kohdalla. Aiemmin myös san Gennaron reliikki oli alttarin alla kryptan suojissa. Reliikkejä on toki yleisesti myös kirkkojen ulkopuolella yksityisillä ihmisillä, ja esim. Alfano ja Amitrano (1951, 151 - 160) mainitsevat, että myös san Gennaron veriampulleista peräisin olevia pieniä verimääriä olisi päätynyt eri kappeleihin ja arvohenkilöitten yksityisomistukseen. Näiden ympärille on kuitenkin kehittynyt vain yksityistä hartaudenharjoitusta, ei näkyvää liikehdintää, joka koskettaisi suuria ihmisjoukkoja. Yksityisten mahdollisesti omistamista verireliikeistä ei myöskään julkisesti keskustella.

Varsinainen reliikkien ja siten pyhimyksen kultin hallinta paljastuu kuitenkin vasta puhuttaessa Napolin tuomiokirkon suojissa säilytettävistä reliikeistä. Pyhimyksen luureliikit ovat jatkuvasti näyttävästi esillä, mutta vain rautaportin läpi usean metrin etäisyydeltä tarkasteltavissa. Ainoastaan erikoistapauksissa arvohenkilöille annetaan pääsy luureliikkien välittömään läheisyyteen. Eliitin valta korostuu, kun tarkasteluun otetaan san Gennaron siviilikappeli ja kappelin kassaholvissa säilytettävät veriampullit sekä pyhimyksen pääkallo, joka on *buston* jalustan sisällä. Molemmat reliikeistä, kuten on tullut jo ilmi aiemmin, otetaan esille vain pyhimyksen rituaaleihin liittyvissä juhlallisuuksissa, ja silloinkin tavalliselle kansalle annetaan ainoastaan rajoitettu mahdollisuus päästä niitten kanssa lähempään kontaktiin. Juhlaperiodien ulkopuolella kultin hallitsijoilla eli *deputazionen* jäsenillä ja kappelin prelaateilla on mahdollisuus niin halutessaan päästä reliikkien lähelle ja näyttää niitä, erityisesti veriampulleja, valitsemilleen arvovieraille.

Reliikkien hallinta on täten eliitin vallassa, mutta samoin kultin julkiset muodot on ylhäältäpäin kontrolloitu vahvasti. Ero on suuri verrattaessa san Gennaron kulttia muihin paikallisiin kultteihin, esim. Giuseppe Moscatin tai santa Patrizian kultteihin, puhumattakaan Madonna dell'Arcon kultista, jotka ovat huomattavasti vapaammin artikuloituvia. Kirkollinen hierarkia on kontrolloinut san Gennaron kultin symboleja ja rituaaleja, mikä viittaa yritykseen antaa homogeeninen leima niille kulttuurilainoille, jotka ovat epäsoinnussa katolisen ajattelun kanssa (Petrarca 1994, 67). San Gennaron kultin kohdalla kontrolli ja kirkollisten säännösten tiukka toteuttaminen on johtanut kultin kansanomaisimpien piirteiden eli ruumiillisen katumuksen osoittamisen, "omaisten" keskeisen aseman katoamiseen tai heikkenemiseen. Kultin on haluttu näyttävän oikeaoppiselta ja sopivan kirkon viralliseen kantaan. Alueelliset erikoispiirteet

on haluttu häivyttää. Tosin viimeaikoina on ollut liikehdintää vastakkaiseen suuntaan, kun "kanssasisarten" asemaa on haluttu vahvistaa, mutta ainoastaan kirkon oikeaoppisuuden sallimissa muodoissa.

Uskonnolliset juhlat ovat olleet paikallishallinnolle keino luoda haluttua mielikuvaa kaupungista, ja 1960-luvulla uskonto asetettiin näytteille turismia palvelemaan. Uskonnollisista juhlista etenkin san Gennaron syyskuisen pyhimysjuhlan ja erilaisten pyhiinvaellusten yhteyteen järjestettiin taidetapahtumia (konsertteja, näyttelyitä) sekä folkloristista ohjelmaa, joiden avulla pyrittiin kasvattamaan taloudellista hyötyä. (Barletta 1987, 326 - 327.) Myös talvella 1997 - 1998 järjestettiin suuri näyttely, jossa maalausten ja kulttiesineitten avulla kerrottiin san Gennaron merkityksestä. Näyttelyn järjestelyistä vastasivat Napolin hiippakunta, Napolin provinssin museoviranomaiset sekä maakunnallisen turismin kehittämisestä vastaavat viranomaiset. (Ks. valokuvaliite, kuva 19.)

San Gennaron veri-ihmeeseen liittyvät rituaalit ovat muutoinkin poliittisen ja kirkollisen vallankäytön foorumi. Paikallinen lehdistö luo artikkeleissaan haluamaansa mielikuvaa kultista, ja kaupungissa ilmestyvissä sanomalehdissä toistuvat vuosittain hyvin samantyyppiset artikkelit, joissa kerrotaan kulloisenkin juhlan kulku sekä annetaan valikoitua taustatietoa, vaikkakin asiasisällöltään osin kiistanalaista. Napolissa ilmestyy kaksi sanomalehteä, joitten välillä on asian käsittelyssä selkeä ero; *Il Mattino* pyrkii objektiivisuuteen, mutta *Roma* antaa kampanilistista napolilaisuutta puolustavan näkemyksen, jossa tapahtumia väritetään tarkoitushakuisesti, kansan hurskautta korostetaan ja luodaan samalla uutta tapakulttuuria ja vaikutetaan mielipiteisiin (Grillo - Marino - Pace 1978, 280 - 281). Näin sanomalehdet muokkaavat yhteisönsä kollektiivista muistia.

Papiston suhtautuminen kansanomaisiin uskonnollisiin juhliin 1900-luvun loppupuolella on ollut kielteistä ja halveksivaa ja juhlat on nähty loukkauksena aitoa katolisuutta kohtaan. Toisaalta kirkon on täytynyt huolehtia, ettei se menetä valtaansa ja otettaan uskovista, ja siksi sen on täytynyt siirtyä kansanuskon folklorististen piirteitten halveksunnasta kannustamaan kansan osallistumista juhliin sekä tunnustettava, että kansa on kristillisen hengen erehtymätön tulkki. Muutoin kansanusko ja kirkko olisivat kenties lopullisesti erkaantuneet toisistaan. San Gennaron rituaalien koreografiseksi keskukseksi on viime aikoina noussut arkkipiispa, joka pyrkii olemaan ainoa yhteisten rukousten ja uskonnollisten tunteiden tulkitsija veri-ihmeen

yhteydessä. Kansan tunteet ovat suurimmaksi osaksi välinpitämättömiä arkkipiispan suhteen, onhan hän käytöksellään ylittänyt sen roolin, joka hänelle on traditionaalisesti kuulunut ja sekaantunut kansan ja pyhimyksen kahdenkeskiseen suhteeseen. (Grillo et al. 1978, 279, 282 - 283.)

Arkkipiispa on hyvin pitkälle ominut itselleen oikeuden tulkita san Gennaron veri-ihmeen oraakkelimaista sanomaa ja etsiä syitä ihmeen mahdolliseen viivästymiseen kaupunkilaisten moraalin ja perhe-etiikan löystymisestä, kovasydämisyydestä, rikollisuudesta jne. Toisaalta ihmeen yhteyteen ajoittuvassa saarnassa on mahdollista nostaa esiin kaupunkia koskevia ja jopa kansallisesti ajankohtaisia asioita, ja suunnata viesti paikalla monilukuisena olevalle poliittiselle eliitille. Esim. vuonna 1999 arkkipiispa korosti, ettei Etelä-Italiaa saa syrjäyttää kansallisissa eikä kansainvälisissä projekteissa, vaan alueelle on annettava samat mahdollisuudet kuin muillekin, jotta se voisi kehittyä tasaveroisesti (Il Mattino 20.9.1999). San Gennaron veri-ihmettä käytetään instrumentaalisesti hyväksi haluttaessa nostaa esille tärkeitä kysymyksiä.

Viime vuosina Napolin arkkipiispa kardinaali Michele Giordano on ollut poliisitutkinnan kohteena epäiltynä veronkierrosta ja kiristyksestä, ja poliisitutkinnat ovat useasti ajoitettu pyhimysjuhlien läheisyyteen. Rituaaleissa kardinaalin persoonaa kohtaan on ajoittain osoitettu negatiivisia mielenilmaisuja ja esim. syksyllä 1998 tuomiokirkossa kardinaalia vastaan huudettiin kommentteja "Hävetkää, olemme täällä san Gennaron vuoksi, emme kardinaalin!", "Ette ole Napolin arvoinen, ulos, erotkaa heti!" (La Repubblica 20.9.1998). On vaikea sanoa, ovatko nämä polemiikit osoitus kansan halusta palauttaa pyhimys kansalle, pois eliitin hallinnasta, vaiko vain henkilökohtainen epäluottamuslause kardinaalia kohtaan.

Pyhimyksen elämän historia, myytti ja legenda-aines saatetaan uudestaan eloon rituaalien avulla, mikä välittää muistoja eteenpäin. *The rituals are re-enactments of the past, acts of memory, but they are also attemps to impose interpretations of the past, to shape memory and thus to construct social identity. They are in every sense collective re-presentations.* (Burke 1997, 48.)

Käytännössä muistin valta ojentautuu sillaksi elävien ja kuolleitten maailmojen välille ja suo niille kommunikaatioväylän. Kollektiivisen muistin kautta välittyy sukupolvelta toiselle tietoa,

joka tukee ryhmän olemassaoloa, identiteettiä ja yhtenäisyyttä. Koska muisti on tärkeä yhteisön sekä reaaliselle että symboliselle elämälle, se ei ole kyennyt pakenemaan vallan ahneutta. Kautta historian on vallan avulla tuhottu ja muokattu virallista muistia. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 352.) Kultin hallinnan ja rituaalien kontrollin kautta kirkollisella eliitillä - ja san Gennaron tapauksessa myös maallisella eliitillä - on valta manipuloida yhteisön uskonnollista kollektiivista muistia, jota ruokitaaan pyhimysjuhlia järjestämällä ja pyhimyksen elämää ja kuolemaa kerrattaessa. Tilanne viittaa "vallan muistin" ja "muistin vallan" väliseen vastakkainasetteluun, jossa vallanpitäjillä on voima hallita kollektiivista muistia, mutta joka ei kykene estäämään suullisen tradition välittymistä sukupolvelta toiselle (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 352). Kansan parissa elävät omat tulkintatraditiot ja näin on kehittynyt kaksi rinnakkainelävää tapaa tulkita tapahtumia.

"Muistin äärettömässä aulassa" riitit, sanat, keskustelu saavat ravintonsa, lujuutensa, merkityksensä ja teleologisen ulottuvuutensa. Mikään ei kuitenkaan ole niin vahva kuin veren muisti; muisti ja veri ovat symbolisessa horisontissa samanarvoisia koska suorittavat samaa tehtävää. Molemmat tukevat elämää ja ovat takuu kuolemattomuudesta, voittavat siis kuoleman. Muistin looginen ja symbolinen laki auttaa ymmärtämään sitä, miksi E-Italian folklore on täynnä veren rituaaleja, jotka muodostavat eräänlaisen veren teatterin. (Lombardi Satriani - Meligrana 1982, 352.) Omassa kontekstissaan san Gennaron, santa Patrizian sekä muiden pyhimysten kultit ja mahdolliset veri-ihmeet muuttuvat ymmärrettäviksi ja loogisiksi ilmiöiksi, mutta voivat helposti jäädä ulkopuoliselle tarkkailijalle epärealistiseksi kuriositeetiksi.

8. VESUVIUKSEN VARJOSSA

Nykypäivän Napolilla on todelliset Janus-kasvot: toisaalta se moderni miljoonakaupunki, mutta toisaalta yhä hartaan uskonnollinen yhteisö, jossa kansanuskolla on merkittävä osuus arkipäivän elämässä. Napolissa taivas - maa -suhde eletään horisontaalisena ulottuvuutena, vapaana epätoivoisesta vertikaalisuudesta tai ekstaattisesta mystisyydestä. Tuonpuoleinen ei ole tavoittamaton ja kaukainen vaan lähes käden ulottuvilla. *Homo neapolitanus* keskustelee arkipäiväisesti Jumalan, madonnan ja pyhimysten kanssa, kertoo näille satunnaisista ja äärimmäisen henkilökohtaisista asioista, muotoilee maallisia pyyntöjä varmana solidaarisesta ja humaanista vastauksesta. Ilmapiiri on kotoinen mutta ei röyhkeä, leimaa antaa intohimoisuus ja omistautuneisuus. On mahdollista, että Napolin kansan kärsimykset historian saatossa ovat olleet osallisia jumaluussuhteen erikoislaatuiseen rakentumiseen; vallanpitäjien loppumaton vaihtuminen (11 eri hallitsijasukua viimeisten 600 vuoden aikana) teki mahdottomaksi vuoropuhelun kansan ja hallitsijan välillä eikä kansa enää osannut odottaa tarpeittensa tyydyttäjää maalliselta taholta, joka koettiin etäiseksi. Yliluonnollinen koettiin omaa itseä muistuttavaksi ja tasavertaiseksi ja jonka puoleen saattoi kääntyä ehdottoman tuttavallisesti. (de Falco 1997, ix - x.) Kansan osoittama ja kokema uskonnollisuus ei kaipaa papiston välittävää roolia suhteessa pyhään. Ihmeet ovat luonnollinen jatkumo tälle henkilökohtaiselle jumalasuhteelle, eikä katolinen mystisyys suinkaan sitä estä vaan antaa sille turvallisen kokemuspohjan.

Etelä-Italian virallisissa ihmissuhteissa hallitsee usein klientismi ja tarvitaan suosituksia, välittäjiä ja vastavuoroista hyötymistä, jotta asiat edistyisivät toivottuun suuntaan. Odottamisen ideologia viittaa rauhalliseen luottamukseen siitä, että nämä vaihtosuhteet aikanaan toimisivat ja toisivat edistystä mukanaan. (Aiheesta enemmän Signorelli 1983; Tapaninen 1996, 198.) Klienttisuhteet ja odottamisen ideologia toimivat myös suhteessa jumaluuteen, sillä juuri pyhimys on se taho, joka voi auttaa kuolevaista saavuttamaan erilaisia asioita ja puhumaan ylemmälle jumaluudelle syntisen puolesta. Pyhimyssuhteen syntymisen ja kehittymisen takana on joko henkilökohtainen tai koko yhteisöä koskettava kriisi, ja sitä kautta henkilökohtaiset kultit spesialisoituneisiin pyhimyksiin kuten pyhään Annaan tai Antonio padovalaiseen ovat vahvoja.

Napolin kohtalon valtiaan eli san Gennaron veri-ihmeellä on syvä ja laaja kollektiivinen ote, josta on seurannut runsaasti julkisuutta. Kultti on sidoksissa kulttuurisen alueen vakiintuneisiin rituaalisiin käytänteisiin toistaen Etelä-Italian uskonnollisten juhlien ideologista katarttista syvämuotoa. Kulttia on vaikea hahmottaa ilman tietoa luonnonmullistusten alueella aiheuttamista levottomuuksista, vahvasta kuolleittenkultista tai veren rituaalisesta merkityksestä eteläitalialaisessa kulttuurissa. Moni san Gennaron kulttiin liittyvä piirre voidaan selittää historiallis-käytännöllisesti, eli sillä seikalla, että kultti on kehittynyt yhteydessä kuolemaa kylväviin tapahtumiin (maanjäristykset, tulivuorenpurkaukset, rutto, kolera, sodat). Ihmeessä virtasivat yhteen kaikki sellaiset odotukset, jotka oli suljettu virallisten hautajaisrituaalien ulkopuolelle. Toisaalta teoreettis-symbolisesti riitti avasi positiivisesti vaikuttavan vapauttavan tunteen uhkan edessä ja salli pyhimyksen avulla toimia tilanteessa, jossa muutoin ei olisi ollut mitään tehtävissä. Idea veri-ihmeen "kontrolloinnista" riittitekniikkojen avulla on synnyttänyt sympateettisen aistimuksen siitä, että myös luonnonuhkia voitaisiin kontrolloida. (Petrarca 1994, 61 - 62.)

Veri symbolisoi elämää sekä kuolemaa aivan samoin kuin tulivuori, joka toisaalta kylvää tuhoa ja toisaalta lahjoittaa hedelmällisen vulkaanisen maaperän. Tulivuoret koetaan laajemmaltikin voimiksi, joita lepytetään lahjoin ja joiden tuhoa vastaan pyydetään apua yliluonnollisilta voimilta (ks. esim. YLE 1998). San Gennaron veri ja sen aikaansaama ihme on Napolissa kohotettu koko kollektiivisen yhteisön elämän ja kuoleman merkiksi. Ihme ei sinällään paranna ketään, mutta on aina merkki suojelusta. Napolissa tuntuu ja näkyy alati Vesuviuksen tulivuoren läsnäolo ja kaikkivoipaisuus niin hyvässä kuin pahassa, samoin pyhimyksen voima. Vesuvius ja san Gennaro ovat vastakkaiset hahmot, jotka molemmat ovat totaalisen vallan edustajia. Vesuvius uhkaa, mutta pyhimys suojelee - karhunpaini näiden kahden voiman välillä on jatkunut jo vuosisatojen ajan. Molemmat ovat luonnollisesti Napolin symboleja.

Etelä-Italian miljoonakaupunkia Napolia ja ympäröivää maaseutua ei voi asettaa uskonnollisten rituaaliensa vuoksi toistensa vastakohdiksi. Kaupungeissa kansanomainen uskonnollisuus elää lähempänä kirkollisten auktoriteettien valvontaa kuin maaseudulla, ja on siten valvonnan alaisena muovautunut muistuttamaan enemmän suuren tradition mallia. Napolin tunnuskuvana san Gennaron kultti on ollut erityisen valvonnan alaisena, eikä sen ole sallittu rönsyillä yli äyräidensä. Vaikka san Gennaron reliikit ovatkin tiukan kontrollin ja eliitin vallan alla, tai vaihtoehtoisesti sijaitsevat yksityiskodeissa, kulttiesineet ovat kuitenkin säilyneet uskonnollisessa

kontekstissaan. Katolisilla alueilla liikkuessa esim. Münchenissä ja Sienassa voi törmätä uskonnollisiin reliikkeihin museoissa. Napolissa katolinen usko on erottamaton osa julkista arkea, ei privatisoitu tai museoitu elämänala.

San Gennaron juhlilla ei ole vain yksi ulottuvuus vaan useita; juhlassa yhdistyvät usko, koreografia ja spektaakkeli, mutta ennenkaikkea se on uskonnollinen manifestaatio (Strazzullo 1997, 87). Pyhimyksen juhlien spektaakkelimaiselle ilmenemismuodolle voi Carla Gallinin (1971, 15) sanoin antaa määritelmän "pittoreskin orgiat", jossa yhdistyy niin maallinen kuin hengellinen taso. Jo rituaalin analyysissä on kuitenkin edellä nähty, että se vain on osa pintamuotoa. Syvempi tarkastelu paljastaa katarttisuuden ja sosiaalisten valtasuhteiden vahvistumisen, jossa juhla pyhittää vallitsevan epätasa-arvon.

Eteläitalialaisen uskonnollisuuden oikeaan analyysiin ei riitä pelkän protestanttislähtöisen näkökulman hylkääminen vaan on otettava huomioon myös historialliset tapahtumat, jotka ovat nykyhetken tilanteen takana, sekä suhteutettava Etelä-Italian tilanne muuhun Eurooppaan. Uskonnollisuuden lieveilmiöitä ja maagiseksi leimattavaa käyttäytymistä on havaittavissa kaikkialla, mutta sen varjolla ei jotain aluetta voi leimata periferiseksi allogeeniksi. Etelä-Italia ei ole mantereemme eksoottinen erilaisuutta pursuileva lisäke tai eurooppalaisuuden harhautuma, vihoviimeinen hännänhuippu, vaan looginen osa maanosamme kokonaiskuvaa. Ilmiöitä, joita löytyy Etelä-Italiasta, ei ehkä täsmälleen vastaavina löydy muusta Euroopasta, jossa variaatiot ovat eri tavoin painottuneita. *Toinen Eurooppa* ei ole vain periferisellä alueella vallitseva todellisuus vaan läsnä kaikkialla sekä maantieteellisesti että sosiaalisesti, mikäli sitä vain osataan etsiä. (Galasso 1982, 456 - 462.)

San Gennaron veri-ihmeen spektaakkelimaisuus ja kuriositeettimaisuus tulevat varmasti jatkossakin säilymään kiinnostuksen kohteina. Toistuva veri-ihme kiillottaa pyhimyksen kilpeä. 1600-luvun tilannetta kuvaava määritelmä Napolista veren teatterina säilyy yleisön mielessä, mikäli lehdistö ei muuta raportoimistapojaan. Lisääntyvän skeptisyyden ja uskonnollisen välinpitämättömyyden mukanaan tuomia vaikutuksia on vaikea arvioida katolisen kirkon tyyppisessä vahvasti vakiintuneessa instituutiossa.

Pro gradu -tutkielmani on lopulta kirjoitettu ja aineisto on hellittänyt otteensa minusta ja minä siitä. Viettämäni vuodet Napolissa ovat kuitenkin jättäneet pysyvät muistijäljet. Graduaineistoni ei enää valtaa uniani, mutta napolilainen mielenmaisema sitäkin voimakkaammin ja jatkan vaellustani kahden kulttuurin välissä. Tunnelmiani kuvaavat hyvin suomalaisen stipendiaatin sanat hänen matkustaessaan pois sodan jaloista miehitetystä Roomasta. Stipendiaatti muisteli Roomaa, minä Napolia, mutta ajatus on yhteinen: *En voi irroittaa silmiäni kaupungista, joka tuokio tuokiolta jää peruuttamattomasti taakse. Kasvoni ovat kääntyneet sitä katsomaan. Muistoni silmät katsovat sinne aina.* (Hiisku 1945, 254.)

LÄHDELUETTELO

1) Painamattomat lähteet

Luento. Luentomuistiinpanot professori Raffaello Mazzacanen kurssilla Storia delle tradizioni popolari ajalla 18.11.1997 - 12.5.1998 Università degli Studi di Napoli Federico II - yliopistossa. Kirjoittajan hallussa.

Näyttelyteksti. San Gennaro tra Fede Arte e Mito. Näyttely Napolin Santa Maria di Donna-regina Nuova -kirkossa 16.12.1997 - 30.4.1998.

Päiväkirja. 2.10.1997 - 25.7.1998 ja 29.6. - 21.9.1999. Kirjoittajan hallussa.

Sparnelli, Aldo 1986 -87. La cronaca del miracolo di San Gennaro nella stampa periodica napoletana "La Libertà Cattolica" 1867 - 1902. Tesi di diploma discussa presso la Pontificia Università dell'Italia Meridionale, Istituto Superiore di Scienze Religiose. (Diplomityö Etelä-Italian paavillisessa yliopistossa, Uskontotieteitten ylempi oppilaitos.)

Video 1997. Storie, leggende, tradizioni. San Gennaro. Il miracolo, il tesoro. Napoli: Il Mattino (julkaistu sanomalehden kylkiäisenä 8.9.1997).

YLE 1998. Prisma - raivoisa maa. "Tulta ja tulikiviä". YLE 1 -kanavan tv-dokumentti 9.9.1998.

2) Painetut lähteet

Alfano, G. B. - Amitrano, A. 1951. Notizie storiche ed osservazioni sulle reliquie di sangue dei martiri, dei santi confessori ed asceti che si conservano in Italia e particolarmente in Napoli. Napoli: Arti grafiche Adriana.

Alfano, G. B. - Amitrano, A. 1952. La storia e il miracolo di S. Gennaro. Confutazione di un recente opuscolo del signor G. A. Ricci. Napoli: Adriana.

Alfano, G. B. - Amitrano, A. 1961. Il miracolo di S. Gennaro. Prove storiche e scientifiche. Napoli. (3. painos)

Ambrasi, D. - Calvino, R. - Caserta, A. - Ciavolino, N. 1982. San Gennaro vescovo e martire. Memorie letterarie e monumentali. Settimanale Cattolico "Nuova Stagione". Napoli.

Ambrasi, Domenico 1989. Le "parenti" di S. Gennaro e tre iscrizioni lapidarie. Campania Sacra 20, s. 439 - 446.

Apo, Satu 1974. Kansansadun struktuurien tutkimus. Teoksessa Apo, Satu - Enckell, Johanna - Kuusi, Osmo - Tarasti, Eero (toim.) Strukturalismia semiotiikkaa poetiikkaa, s. 43 - 68. Helsinki: Gaudeamus.

Apo, Satu 1986. Ihmesadun rakenne. Juonien tyypit, pääjaksot ja henkilöasetelmat satakuntalaisessa kansansatuaineistossa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Badone, Ellen 1990. Introduction. Teoksessa Badone, Ellen (toim.) Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, s. 3 - 23. Oxford: Princeton University Press.

Bahtin, Mihail 1995: François Rabelais - keskiajan ja renessanssin nauru. Helsinki: Taifuuni.

Baima Bollone, Pier Luigi 1989. San Gennaro e la scienza. Torino: Società Editrice Internazionale.

Barletta, Laura 1987. Chiesa, stato e città. Teoksessa Galasso, Giuseppe (toim.) Napoli, s. 235 - 343. Bari: Laterza.

Bellucci, A. 1937: I primi secoli della chiesa di Napoli e le origini dei cimiteri paleocristiani di Napoli negli scritti del Lanzoni e dell'Achelis. Rivista di scienze e lettere. Anno VIII, no 2, s. 66 - 74.

Bollettino Ecclesiastico di Napoli 6 / 1967. Direttorio liturgico dell'Archidiocesi di Napoli, s. 139 - 159.

Brandes, Stanley 1990. Conclusion: Reflections on the Study of Religious Orthodoxy and Popular Faith in Europe. Teoksessa Badone, Ellen (toim.) Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society, s. 185 - 199. Oxford: Princeton University Press.

Brown, Peter 1981. The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: The University of Chicago Press.

Burke, Peter 1997. Varieties of Cultural History. Cambridge: Polity Press.

Camporesi, Piero 1988. The incorruptible flesh: bodily mutation and mortification in religion and folklore. Cambridge: University Press.

Camporesi, Piero 1991. The Fear of Hell. Images of Damnation and Salvation in Early Modern Europe. Oxford: Polity Press.

Camporesi, Piero 1997. Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue. Milano: Garzanti.

Caserta, Aldo 1961. Otsikoimaton esipuhe teoksessa Alfano, G. B. - Amitrano, A. Il miracolo di S. Gennaro. Prove storiche e scientifiche, s. 3 - 4. Napoli.

Caserta, Aldo 1981. Verso il sinodo diocesano. - Uno sguardo alla storia. I sinodi del secolo XX. Januarius 11 - 12 / 1981, pp. 704 - 723.

Caserta, Aldo 1982. Origini del "culto di S. Gennaro". Teoksessa Ambrasi, D. - Calvino, R. - **Caserta, A. - Ciavolino, N**. San Gennaro vescovo e martire. Memorie letterarie e monumentali. Napoli: Settimanale Cattolico Nuova Stagione, s. 19 - 27.

Caserta, Aldo 1991. Tentativo di riproduzione in laboratorio della liquefazione del sangue si S. Gennaro. Januarius 10 - 11 / 1991, s. 411 - 423.

Caserta, Aldo - Lambertini, Gastone 1968. Storia e scienza di fronte al "Miracolo di S. Gennaro". Napoli: A.G.A.R.

Caserta, Renato 1979. Storia scienza leggenda. Il Mattino Illustrato 15.9.1979, s 13 - 15.

Chapple, Eliot Dismore - Coon, Carleton Stevens 1953 (1942). Principles of Anthropology. New York: Henry Holt and Co.

Colletta, Piero 1975 (1834). Storia del Reame di Napoli. Torino: UTET.

Daun, Åke 1974. Förortsliv. En etnologisk studie av kulturell förändring. Stockholm: Bokförlaget Prisma.

de Falco, Renato 1997. Introduzione. Teoksessa Strazzullo, Franco: Napoli e San Gennaro, s. ix - xii. Napoli: Fondazione Pasquale Corsicato.

De Maio, Romeo 1971. Storia e vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656 - 1799). Napoli: Edizioni scientifiche italiane.

De Rosa, Gabriele 1978. Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno. Rooma - Bari: Laterza.

de Saussure, Ferdinand 1990 (1983). Course in General Linguistics. London: Duckworth.

Douglas, Mary 2000. Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi. Tampere: Vastapaino.

Ercolano, Giuseppe 1998. Le processioni. Artikkeli näyttelyesitteessä Le processioni del venerdì santo a Sorrento. Nel rito che supera il tempo, il mito che sfida la storia. Chiesa della SS. Addolorata dal 9 al 19 Aprile 1998.

Ferrua A. 1945. Sotto il segno del sangue. La Civiltà Cattolica, vol II / 1945, 96. vuosikerta. Rooma: Società Grafica Romana, s. 32 - 43.

Foucault, Michael 1998. Seksualisuuden historia. Tampere: Gaudeamus.

Frazer, James 1993. The Golden Bough. A study in magic and religion. Hertfordshire: Wordsworth Reference.

Galasso, Giuseppe 1982. L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia. Milano: Mondadori.

Gennep, Arnold van 1992 (1960). The Rites of Passage. Chicago: The University of Chicago Press.

Giglia, Angela 1983. Clientelismo e cultura popolare tradizionale: La festa. Teoksessa Signorelli, Amalia: Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno, s. 241 - 259. Napoli: Liguori Editore.

Gilmore, David D. (toim.) 1987. Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean. A Special Pubblication of the American Anthropological Association, no 22. Washington: American Anthropological Association.

Ginsburg, Carlo 1979. Premessa giustificativa. Quaderni storici. Vol. 41, 2 / 1979, s. 393 - 397.

Goethe, Johann Wolfgang von 1992. Italian matka päiväkirjoineen. Helsinki: Taide.

Gothóni, René 1997. Eläytyminen ja etääntyminen kenttätutkimuksessa. Teoksessa Viljanen, Anna Maria - Lahti, Minna (toim.) Kaukaa haettua. Kirjoituksia antropologisesta kenttätyöstä, s. 136 - 148. Helsinki: Suomen antropologinen seura.

Grillo, Louella - Marino, Giuliano - Pace, Salvatore 1978. S. Gennaro e gestione della cultura a Napoli. Teoksessa Saija, Francesco (toim.) Questione meridionale religione e classi subalterne, s. 277 - 286. Napoli: Guida.

Gründel, Eva 1989. Neapel: Küsten und Inseln ("Richtig reisen"). Köln: Du Mont.

Hector 1999. Yksi pieni ihme. Levyllä Hidas. Oy EMI Finland Ab.

Hiisku, Kyllikki 1945. Italia valinkauhassa. Nähtyä ja koettua. Jyväskylä: Gummerus.

Holm, Nils G. 1997 (1992). Uskonnollinen kokemus. Teoksessa Pentikäinen, Juha - Pentikäinen, Katja (toim.) Uskonnot maailmassa, s. 31 - 44. Helsinki: WSOY.

Honko, Lauri 1971. Uskontotieteen näkökulmia. Helsinki: WSOY.

Honko, Lauri 1985. Uskontotieteen oppisanasto. Turku: Turun yliopisto.

Hänninen, Suvi 2000. Katualttarit - pyhyyttä Napolin kaduilla. Villa Rana 1/2000, s. 41 - 55. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos.

Il Mattino 1.5.1998. Tutti a piedi anche al Borgo. Fino a settembre divieto alle auto delle 9 alle 24.

Il Mattino 3.5.1998. Esterina guidava le "parenti". s. 20.

Il Mattino 19.12.1998. Parla il vicepresidente: Ma qual è l'accusa? "Darò ai pm lo statuto del re." Sersale difende la Deputazione di San Gennaro.; La scheda. Un'autonomia secolare per l'Ente. Ne fanno parte dodici cappellani e altrettanti deputati laici. s. 26.

Il Mattino 19.9.1999. Oggi in Cattedrale l'evento. San Gennaro, aspettando il prodigio i napoletani chiedono più giustizia. s. 25.

Il Mattino 20.9.1999. San Gennaro, subito il sì davanti a tremila persone.; Superstizione e significati. s. 12.

Il Mattino Illustrato 15.9.1979. La bella époque delle relique. s. 46 - 49.

Januarius 8 - 9 / 1969. Atti della Curia Arcivescovile. s. 421 - 422.

Januarius 8 - 9 / 1977. Rinnovato il segno della Divina Protezione. s. 471 - 474.

Januarius 8 - 9 / 1979. La festa di S. Gennaro a Little Italy di New York. Messaggio ai napoletani in America. s. 374 - 376.

Januarius 9 / 1985. s. 447 - 449.

Januarius 4 - 5 / 1988. Il Comitato Regionale "S. Gennaro" istituisce il premio "Fedeltà alla Famiglia". s. 254 - 255.

Januarius 5 - 6 / 1989. Premio fedeltà alla Famiglia. s. 263 - 264.

Kaartinen, Timo 1993. Kuinka kulttuuria käännetään. Arvon tuottaminen ja antropologinen käytäntö. Helsinki: Suomen antropologinen seura.

Lahti, Minna 1994. Constructing Identities through Pilgrimage: Meaning and Masculinity in Naples. Suomen Antropologi 4/94, s. 22 - 33.

La Repubblica 20.9.1998. San Gennaro fa il miracolo il sangue sangue torna a sciogliersi. In Duomo fischi per Giordano: vergogna, dimettiti. s. 8.

Le Goff, Jacques 1992. History and Memory. New York: Columbia University Press.

Lévi-Strauss, Claude 1968 (1963). Structural Anthropology. London: Allen Lane The Penguin Press.

Lombardi Satriani, Luigi M. - Meligrana, Mariano 1982. Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud. Milano: Rizzoli Editore.

Lombardi Satriani, Luigi M. 1984. De sanguine - 13 tesi e una postilla per una ricerca. Eripainos lehdestä Studi di filosofia, politica e diritto 7/1984.

Mazzacane, Lello 1985. Struttura di festa. Forma, struttura e modello delle feste religiose meridionali. Milano: Franco Angeli Libri.

Mero, Pia 1991. Ruudun takaa. Kulttuurin kuvia Etelä-Italiasta. Helsinki: Tutkijaliitto.

Moscarella, Ennio 1975. La "pietra di S. Gennaro alla Solfatara" in Pozzuoli. Storia Letteratura e Arte del Mezzogiorno - 2.

Moscarella, Ennio 1983. Un libro di Vittorio Paliotti su San Gennaro. Analisi e riflessioni. Januarius 8 - 9 / 1983, ss. 563 - 574.

Nesti, Arnaldo 1978. La religione delle classi subalterne nella società meridionale. Teoksessa Saija, Francesco (toim.) Questione meridionale religione e classi subalterne. Napoli: Guida Editori.

Niola, Marino 1995. Sui palchi delle stelle. Napoli, il sacro, la scena. Rooma: Meltemi.

Niola, Marino 1997. Il corpo mirabile. Miracolo, sangue, estasi nella Napoli barocca. Rooma: Meltemi.

Odile, Redon 1983. A proposito delle reliquie: Logica dei corpi spezzettati nella " Legenda Aurea"? Teoksessa Clemente, Pietro (toim.) Il linguaggio, il corpo, la festa. Per un ripensamento della tematica di Michail Bachtin, s. 189 - 196. Milano: Franco Angeli Editore.

Olivieri, Ugo 1978. Un santo in declino. Teoksessa Saija, Francesco (toim.) Questione meridionale religione e classi subalterne, s. 329 - 336. Napoli: Guida.

Paliotti, Vittorio 1983. San Gennaro. Storia di un culto, di un mito, dell'anima di un popolo. Napoli: Rusconi.

Pardo, Italo 1989. Life, death and ambiguity in the social dynamics of inner Naples. Man, vol. 24, 1 / 1989.

Pennanen, Jukka 1985. Kuinka teoreettiset viitekehykset voivat heijastua tutkimuksessa - evolutionismi, systeemiteoria, strukturalismi. Teoksessa Pennanen, Jukka - Sammallahti, Leena - Haapalainen-Tiainen, Helena (toim.) Teoriaa, aihepiirejä ja näkökulmia kansatieteellisessä tutkimuksessa, s. 28 - 40. Ethnos-julkaisu 1.

Petrarca, Valerio 1994. Un miracolo rituale: la liquefazione del sangue di san Gennaro. La Ricerca Folklorica 20 (Miracoli e miracolati), s. 57 - 67.

Piancastelli, Corrado 1965. L'aspetto storico e scientifico del Miracolo di S. Gennaro a Napoli. Napoli: Stabilimento Tipografico G. D'Agostino.

Piancastelli, Corrado 1989. Il miracolo di San Gennaro. Antropologia e miracolistica nel napoletano. Luce e ombra 3 / 1989, s. 218 - 228.

Provitera, Gino - Ranisio, Gianfranca - Giliberti, Enrico 1978. Lo spazio sacro. Per un'analisi della religione popolare napoletana. Napoli: Guida Editori.

Roma 3.5.1998. Santuario alla Solfatara. Pozzuoli, l'altro volto del santo. s. 5.

Sallman, Jean-Michel 1979. Il santo e le rappresentazioni della santità. Quaderni storici. Vol. 41, 2 / 79, s. 584 - 602.

Salzman, Philip Carl 1994. The Lone Stranger in the Heart of Darkness. Teoksessa Borofsky, Robert (toim.) Assessing Cultural Anthropology, s. 29 - 38. New York: McGraw Hill.

Sanfelice di Bagnoli, Pierluigi 1998. San Gennaro vescovo e martire santo protettore della città di Napoli. Napoli.

Serao, Matilde 1992 (1884/1904). Il Ventre di Napoli. Ieri, l'altroieri e... oggi. Toim. Luca Torre. Napoli: Torre.

Signorelli, Amalia 1983. Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno. Napoli: Liguori Editore.

Sparnelli, Aldo 1989. Contributo alla bibliografia ianuaria (1950 - 1989). Campania Sacra 20, s. 454 - 481.

Strazzullo, Franco 1989. Il miracolo di S. Gennaro visto dai viaggiatori stranieri tra il Seicento e l'Ottocento. Teoksessa Strazzullo, Franco (toim.) Il 6. centenario del miracolo di S. Gennaro, 1389 - 1989. Napoli: Fondazione Pasquale Corsicato.

Strazzullo, Franco 1997. Napoli e San Gennaro. Napoli: Fondazione Pasquale Corsicato.

Suojanen, Päivikki 1999. Folkloren tutkimuksen metodiikkaa. Villa Rana 2/1999. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos.

Suomela-Härmä, Elina 1999. Huomio, huomio, täällä Italia! Eero Saarenheimon Italian-ohjelmat. Teoksessa Leskinen, Esko (toim.) Kulttuurin aaltopituudella. Juhlakirja Eero Saarenheimon täyttäessä 80 vuotta 21.6.1999, s. 170 - 176. Jyväskylä: Gummerus.

Suomen Antropologi 2/89.

Supplemento de Il Mattino. Storie, leggende, tradizioni. San Gennaro. Il Miracolo. Napoli: Electa. S.d. (ilmestynyt Il Mattino-lehden kylkiäisenä syyskuussa 1997), s. 35 - 44.

Tapaninen, Anna-Maria 1996. Kansan kodit ja kaupungin kadut. Etnografinen tutkimus eteläitalialaisesta kaupungista. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura.

Tentori, Tullio 1976. An Italian Religious Feast: The Fujenti Rites of the Madonna dell'Arco, Naples. Cultures. Vol. III, 1 / 1976 (Festivals and carnivals: The major Traditions), s. 117 - 140. Montreaux: The Unesco Press and la Baconnière.

Thomson, Ian 1989. Southern Italy. Collins Independent Travellers Guide. London: William Collins Sons & Co. Ltd.

Turner, Victor W. 1969. The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. London: Routledge & Kegan Paul.

Ursi, Corrado 1983. Presentazione. Teoksessa Petito, Luigi. San Gennaro. Storia - folklore - culto, s. 5 - 7. Marigliano (Napoli): Istituto Anselmi.

Ursi, Corrado 1990. S. Gennaro vescovo e martire patrono di Napoli e della regione Campania. Napoli: Duomo di Napoli.

Woodward, Kenneth 1990. Making saints: how the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't, and why. New York: Simon and Schuster.

Wuthnow, Robert - Hunter, James Davison - Bergesen, Albert - Kurzweil, Edith 1984. Cultural Analysis. The work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

Zingarelli 1995. Vocabolario della lingua italiana (12. painos). Bologna: Zanichelli.