
ROBERTO DA MATA

DVA BRAZILSKA NACIONALNA RITUALA*

OGRANIČENJA I SLOBODA

Ovaj članak**) je rasprava o dva brazilska nacionalna rituala: Danu nezavisnosti (Dia da Patria) i Karnevalu. Oba ova događaja su rituali koji utiču na sve delove brazilskog društva jer se proslavljaju u čitavoj zemlji uz učešće svih klasa, kategorija i društvenih grupa koje sačinjavaju brazilsko nacionalno društvo.

U tekstu koji sledi pokušaću da objasnim u kojoj meri Karneval izražava krajnju granicu *neformalnosti* i, nasuprot tome, u kojoj meri svečanost Dana nezavisnosti izražava krajnju granicu *formalnosti*. Čineći to, nadam se da ću ne samo pronaći širi kontekst za ove rituale, već da ću moći da raspravljam o ulozi i značaju rituala u složenom društvu. Pored toga, želim da stavim u isti ritualni kontekst one društvene događaje koje odlikuje božanska motivacija i čiji je pokrovitelj crkva, a koji u Brazilu preuzimaju posredničku ulogu između ekstremne formalnosti i ekstremne neformalnosti. Sa tog stanovišta nadam se da ćemo moći ne samo da osmotrimo ulogu svake grupe ili kategorije koja učestvuje u tim događajima, već i da razmotrimo značenje klasičnih suprotnosti: sveto/profano, religiozno/svetovno, formalno/neformalno itd.

*) Roberto Da Matta, *Constraint and License: A Preliminary Study of two Brazilian National Rituals*, in *Secular Ritual*, Assen, Van Gorcum and Co, 1977.

**) Želim da izrazim zahvalnost na pomoći koja mi je pružena u izradi ovog eseja Luciji Blundi Guinle, koja mi je prikupila osnovni materijal o Danu nezavisnosti. Gilberto Alves Velho, Moacir Palmeira, Otavio Alves Velho i Luiz de Castro Faria raspravljali su o nekim značajnijim aspektima tumačenja. Alan Campbell iz Oksforda preveo je članak i, čineći to, pomogao mi da razjasnim neke osnovne stvari.

KARNEVAL I DAN NEZAVISNOSTI:
POREĐENJE*Istorijsko vreme i kosmičko vreme*

I Karneval i Dan nezavisnosti su nacionalni rituali koji, uključujući celokupno stanovništvo gradova u kojima se događaju, zahtevaju posebnu vrstu „vremena” — ono koje se može nazvati „slobodnim vremenom”, a to jeste praznik. Karneval traje tri dana (nedelja, ponedeljak i utorak uoči početka uskršnjeg posta¹⁾, dok je Dan nezavisnosti (koji se slavi 7. septembra) zvanično deo sedmice poznate pod imenom „Semana da Patria” (nacionalna sedmica). Karneval i Dan nezavisnosti su dva najduža rituala u Brazilu, koji se mogu porediti samo sa Svetom nedeljom, posvećenom obredima vezanim za stradanje i vaskrsenje Hristovo. Ova tri datuma ukazuju, u slučaju Brazila, na očevidnu ravnotežu između rituala koji se eksplicitno tiču građanskog društva; rituala posvećenih religiji (Sveta nedelja), i rituala vezanih za razuzdanost i greh, za „drugo lice” religije.

Od suštinskog je značaja shvatiti da je Dan nezavisnosti svečanost koja se odnosi na specifično istorijski događaj — to je *istorijski obred*, da pozajmimo izraz od Levi-Strosa (1962b, glava 8) — dok je Karneval deo rimokatoličkog kalendara, i označava period koji prethodi Hristovom učenju među ljudima. Tako je vremenska odrednica svečanosti Dana nezavisnosti empirijska odrednica, određeno vreme koje ima polaznu tačku, i koja je, štaviše, sastavni deo niza ključnih, međusobno povezanih događaja u brazilskom životu. Ne može se shvatiti „Nezavisnost” bez osvrta na kolonijalni period i na period republike koji je sledio. Kako su to izuzetni događaji u istoriji više naroda u svetu, oni omogućavaju uvid u to kako tu temporalnost označavaju pojmovi „napretka”, „evolucije” i, pre svega, „neponovljivosti”, slično ciklusu rasta pojedinca — u ovom slučaju brazilskog naroda. U tom smislu vreme Dana nezavisnosti je jedinstven trenutak, koji naglašava konačni raskid s kolonijalnim periodom i početak političkog „sazrevanja”. Otud je to *istorijski obred prelaza*, jer njegovo izvođenje nije usmereno samo na oživljavanje slavnog događaja iz prošlosti već i na isticanje, i to veoma izričito, prelaza iz kolonijalnog u svet slobode i samoodređenja. Tako se ti događaji, koji su istorijski, i empirijski određeni, smatraju paradigmatiskim, a pojedinci koji su ih izazvali smatraju se nacionalnim junacima.

Nasuprot toj vrsti temporalnosti, Karneval je lociran u cikličnom vremenu, koje ne zavisi od utvrđenih datuma. Vreme Karnevala je u stva-

¹⁾ Svečanosti počinju međutim već u petak.

ri vreme koje naglašava vezu između ljudi i Boga i stoga ima univerzalno i transcendentno značenje. Tako se početak Karnevala gubi u vremenu jer povezuje čitavo čovečanstvo u tom promišljanju karnevalskog vremena kroz najšire kategorije kao što su greh, smrt, spasenje, mučenje tela, seksualne slobode, preterivanje kao i odricanje.²⁾ Upravo zato što je definisan kao vreme potpunih sloboda i preterivanja, Karneval sasvim jasno vodi ka naglašavanju vrednosti koje nisu brazilske, već hrišćanske. Hronologija Karnevala je prema tome *kosmička hronologija*, jer je neposredno u vezi s božanskim i s postupcima koji vode ili spajanju s bogovima ili razdvajanju od njih.

Prema tome može se videti da svaka od ovih svečanosti stvara suprotno „vreme”. Vreme Dana nezavisnosti je istorijsko vreme — stavlja učesnike rituala u specifične okvire brazilske istorije — dok je vreme Karnevala kosmičko i ciklično vreme, koje učesnike rituala izvodi van brazilskog konteksta i stavlja ih u direktan dodir sa svetom svetog, božanskog, ili natprirodnog. Izraženo pojmovima temporalnosti oba rituala su, prema tome, obredi prelaza (ili „kalendarski obredi”), ali koji se odnose na tačno određene kalendare koje mnogi smatraju uzajamno isključivim a naročito, kao što sam pokušao da pokažem, kada su takvi kalendari na snazi u jednom složenom, industrijskom društvu.

Ali, promena u vremenu od jednog do drugog rituala nije samo konceptualna. Vreme se menja i u odnosu na izvođenje svečanosti. Dan nezavisnosti je ritual koji se obavlja pod jasnim svetlom dana i odigrava se na tačno određenom prostoru. S obzirom da je žarište rituala vojna parada, jedna od glavnih ulica se za to priprema, označavaju se mesta gde će se nalaziti učesnici rituala (vojnici), gde je dozvoljen pristup publici, kao i gde će se nalaziti predstavnici vlasti. Za predstavnike vlasti podiže se podijum u blizini spomenika pokrovitelja vojske, vojvode od Kaksije, preko puta Ministarstva vojske. Nasuprot tome, karnevalski ritual se odigrava noću, budući da tu dolazi do potpune inverzije noći i dana uključujući podelu noći na određene periode. To se može videti u tipičnim ritualnim oblicima Karnevala: balovima (gde se uvek organizuje i parada živopisnih odora) i povorkama „škola samba”, privatnih organizacija čije su predstave dramatičnije neke teme, obično iz kolonijalnog perioda ili sveta aristokratije. S obzirom da se povorke i balovi dešavaju noću, ovaj deo svečanosti se posebno ističe, stvarajući dinamičnost koja je inverzija normalnog.

²⁾ Postoji obilje takvih tema u pesmama napisanim specijalno za karneval i koje bi same za sebe predstavljale poseban predmet istraživanja.

Slično tome, u svakom od ovih rituala prostor je organizovan na različit način. Kao što smo videli, za vreme Dana nezavisnosti svečanost se odigrava na mestu koje je istorijski određeno i pred onima koji predstavljaju politički i pravni poredak zemlje. Ali za vreme Karnevala, mada postoji posebno mesto za povorke škole sambi, „ulica“, shvatajući tu reč u najopštijem i najčistijem smislu, predstavlja suprotnost „domu“ (koji predstavlja privatni i lični svet), pa je stoga odgovarajuće mesto za ritual. Tako se odgovarajući prostorni svet za Karneval sastoji od trgova, bulevara i, pre svega, gradskog centra koji, u vreme rituala, prestaje da bude dehumanizovani prostor bezličnih odluka i postaje mesto susreta ljudi.

Vlast i narod

Osnovna suprotnost između ovih rituala uočava se analizovanjem grupa odgovornih za njihovo izvođenje. Za vreme Dana nezavisnosti, za organizaciju rituala odgovorne su vlasti, zvaničnici čija je moć potvrđena pravom i zakonima. Obrede organizuju grupe koje upravljaju sredstvima komunikacija i represije — oružane snage — imajući tako podršku na neke društvene grupe, nekog kluba ili dobrovoljne organizacije, već stalnog tela koje predstavlja nacionalnu vlast. Unutrašnja organizacija je stvar odgovornosti vojske, mornarice i vazduhoplovstva i, s obzirom da su te ustanove organizovane na hijerarhijskoj osnovi, ritual se sasvim jasno odigrava na osnovu istog organizacionog načela. Stoga postoji jasna razdvojenost između publike, pripadnika vlasti (koji prisustvuju paradi, ali za koje se, u krajnjoj liniji, parada i organizuje), i vojnika koji marširaju. U osnovi, središte parade na Dan nezavisnosti sastoji se od defilea pored posvećenog mesta na kome se pozdravljaju (*continencia* na portugalskom) najviši zvaničnici zemlje. Publika svojim prisustvom, zajedno s vojnicima, daje značaj i doprinosi važnosti čina solidarnosti i izražavanja odanosti vlastima i nacionalnim simbolima (zastavi i grbu Republike) preko paradigmatškog znaka pozdrava.³⁾ Taj čin se izvodi u vidu vojne parade, a izraz „parada“ na portugalskom ima veze s glagolom „parar“ (stati) i ima bogatu simboličku sadržinu. Zaista vojna procesija (portugalska reč je „desfile“, od glagola „desfilar“, što znači prolaziti u koloni) nije ništa drugo do zamrzavanje ili „zaustavljanje“ (parada) društvene strukture. Tako jedinice marširaju organizovane prema čvrstom unutrašnjem poretku (s oficiri-

³⁾ Izgleda da postoji jedan vid pozdravljanja gde ljudi, prilikom susreta naglašavaju svoje razlike. Tako da umesto što se ruka pruža prema „drugome“, oni se okreću natrag ka „sebi“. Nacistički pozdrav, s druge strane, ukazuje na položaj čoveka u odnosu na Firera (Vođu).

ma koji ispred vojnika prate zastave jedinica i nacionalnu zastavu) i strogom redosledu povorke. Na svim stupnjevima svečanost postaje stvarno predstavljajući hijerarhijskih razlika, budući da je uobličena nizom komandi koje polaze od civilnih i vojnih predstavnika vlasti izdvojenih na podijumu (vlasti koja se pozdravlja (zajedno sa zastavom), preko vojnika koji marširaju (organizovanih u skladu s unutrašnjom hijerarhijom), do publike koja u svečanosti učestvuje samim svojim prisustvom. Vojna parada stvara osećanje jedinstva, a njen osnovni smisao je jačanje ideje zajedništva kroz geste, verbalne izraze i uniforme, koji su uvek isti.

Karnevalska povorka je sasvim drugačija, s obzirom da je organizuju i izvode privatne organizacije, škole sambí, koje okupljaju u stalnu grupu pojedince iz najnižih slojeva brazilskog društva. Karnevalske organizacije su dobrovoljna udruženja i mogu se okupiti unutar susedstva, oko grupe prijatelja ili se stvaraju ličnim vezama u nekom klubu ili sličnoj grupi. One imaju neke odlike bratstva⁴⁾ i njihova ideologija je ideologija „communitas” u onom smislu u kome Turner (1969) upotrebljava taj izraz. Povorka se organizuje kao javna lutrija s obzirom da se škole sambí, nasuprot vojnim organizacijama međusobno takmiče i ne nastupaju ni u kakvom hijerarhijskom poretku.

Možda je još važnije istaći da u povorkama aktivno učestvuju slavni ljudi iz lokalnog visokog društva. To naročito važi za Rio de Žaneiro. Tako škole sambí regrutuju milione, slavne fudbalere, filmske zvezde i glumce, i čitavo stanovništvo Rija deli se po svom navijanju za ovu ili onu školu. Jedan zapanjujući aspekt povorki je inverzija između učesnika (siromašnog, najčešće crnca i mulata) i lika koji on predstavlja u povorki (plemić, kralj, mitski junak, itd.), kao i aktivno učešće svih društvenih klasa (uključujući i vlasti koje prisustvuju povorki) u ulozi sudija i navijača. Na taj način, dok u običnom životu članovi škola sambí posredno učestvuju u svetu bogatih, dotle u karnevalskim povorkama bogati učestvuju u svetu koji su stvorile škole sambí i siromašni.

Druga značajna stvar je da škole sambí prolaze plešući, tako da je posmatrač zaokupljen stalnim prizorom kretanja, jer svaki učesnik improvizuje svoju sopstvenu igru na osnovu datog niza konvencionalnih koraka. U okviru

⁴⁾ Karneval, naročito u Rio, postao je satavni deo turističkog tržišta i, u skladu s tim, škole sambí organizovane su danas kao stalne komercijalne ustanove. Proučavanje ovih organizacija, koje je obavila Maria Julia Goldwasser, ukazalo je na niz unutrašnjih teškoća usled pokušaja da se pomire stvarnosti komercijalnog poslovanja sa zadržavanjem spoljnog aspekta „zajedništva” (cf. Turner, 1969).

konvencionalizovane sheme otvorene su sve mogućnosti za stvaralačku novinu i tumačenje, dok na drugoj strani, marš koji odlikuje vojnu paradu proizvodi potpunu uniformnost pojavnog. Parada bukvalno poprima oblik plesa. U prvom slučaju marš je označen gestovnom uzdržanošću (*continencia*), a u drugom gestovnom slobodom (*incontinencia*).

Karnevalska povorka spaja od svega pomalo: raznovrsnost u okviru jedinstva, homogenost u okviru razlika, greh u okviru kosmičkog i religijskog vremenskog ciklusa, aristokratsko bogatstvo kostima sa stvarnim siromaštvom glumaca. Time se ona oslanja na razne simbolične podsvetove brazilskog društva i može se stoga nazvati „višeznačnom“ povorkom. To je suprotno onome što se dešava za vreme vojne parade na Dan nezavisnosti, gde je, i pored toga što se publika i vlasti očito susreću na istom mestu, razlika među njima stalna. Tu je jednoznačno žarište simbola, ritualnog ponašanja i govora.

Jedna od najosnovnijih tačaka uporednog proučavanja ovih rituala je razmatranje odeće primerene svakom od njih, pošto je ona potpuno povezana s gestovima i ostalim opštim vidovima ponašanja. Na paradama povodom Dana nezavisnosti odeća je vojnička uniforma koja čini sve ljude istog čina jednakim. U karnevalskoj paradi, odgovarajuća odeća je *fantasia* (živopisni kostim). Ovaj izraz na brazilskom portugalskom ima dvostruko značenje jer se odnosi kako na svakodnevna snoviđenja i fantazije tako i na kostime upotrebljene na Karnevalu. Na taj način, dok vojnička uniforma daje osećanje jednakosti i zajedništva (svi članovi istog roda vojske su identično odeveni, razlika je samo u rangu, a ne u vrsti), živopisni kostimi stvaraju razlike i ističu individualnost, s obzirom da svako može slobodno da izabere kostim koji želi. Tako vojnička uniforma, zvanična odora, i druge vrste odeće tipične za određene društvene položaje, imaju, između ostalog, funkciju da prikriju onoga koji ih nosi, da štite ulogu koja se izvodi od onoga ko je izvodi i, dalje, da razdvoje ulogu koja je određena njegovim položajem u ritualu od drugih uloga koje može imati u svakodnevnom životu. U skladu s tim je i ključna činjenica da su vojničke uniforme (i druge vrste formalne odeće) isključivo vezane za određene položaje. Potpuno se suprotno dešava s karnevalskim kostimom koji mnogo više otkriva nego što skriva. Budući da živopisna odora predstavlja skrivenu želju ona spaja osobu koja je nosi s ulogama koje oličava i koje bi ta osoba želela da ispuni. Ukratko, formalna odora, kao što je uniforma, dejstvuje analitički, stvara razlike odlučno i jasno razdvajajući jednu ulogu od ostalih koje

osoba može da igra⁵⁾, dok s druge strane živopisni kostimi djeluju sintetički, ujedinjujući, približavajući imaginarnu ulogu (koja je izražena kroz kostim) stvarnim ulogama koje pojedinac u stvari ima u svakodnevnom životu.

Potrebno je ipak razmotriti još jednu osnovnu tačku. Uniforme ponovo upućuju na središnji položaj u društvenoj strukturi, s obzirom da označavaju položaj u društvenom poretku. One su stoga način odevanja koji se koristi i u ritualima i u svakodnevnom životu, s tim što je jedina razlika u stepenu a ne u vrsti između ove ili one vrste. Opšta razlika je u stvari samo između „svečane uniforme” i „obične uniforme”. (U Brazilu, uniforme se rangiraju od prve do pete, po silaznoj hijerarhiji zavisno od formalnog značaja.) Takva upotreba uniformi u skladu je s poretkom u svakodnevnom životu i njihova formalizacija jeste proizvod jasne svesti o tom poretku. Uniforme simbolizuju stvarnu, konkretnu društvenu stvarnost na svim nivoima društvenog života. Uniformisani pukovnik ne prestaje da bude pukovnik kada skinе uniformu — on može samo izgubiti svest o svom položaju, ili se potruditi da tu svest izgubi.

Slučaj je sasvim obrnut sa karnevalskim kostimima. Likovi koji se oživljavaju periferni su za brazilski društveni život: kraljevi, vojvode, prinčevi i drugi plemići; duhovi, mrtvačke glave, đavoli i druge prikaze iz sveta duhova; stari Grci, Rimljani, Havajci, Škotlandani i Kinzi, sa rubova znanog sveta; lopovi, ubice, prostitutke, skitnice, osuđenici, ljudi van zakona i drugi slični marginalni likovi koji se u svakodnevnom životu pojavljuju u neveselim okolnostima. Svet karnevalskih likova jeste prema tome, svet sa periferije, svet prošlosti, svet sa margina brazilskog društva. Centar tog sveta je ono što je zabranjeno, što je nezakonito, što je nemoguće, ono što je van sistema ili što leži u njegovim međuprostorima (vidi Da Matta, 1973).

Jasno je prema tome da postoji mala homogenost niza likova stvorenih živopisnim karnevalskim kostimima. To znači da društveni svet koji stvara Karneval (naročito onaj koji je stvoren upotrebljenim kostimima) nije svet društvene uniformnosti, zasnovan na jedinstvenim organizacionim načelima kao što je to slučaj s uniformama za Dan nezavisnosti. Naprotiv, područje je heterogeno i, često, živopisni kostimi okupljaju elemente brazilske kulture koji se nikako ne mogu svesti na zajednički imenitelj, kao što je to slučaj s onim kostimima koji se nose u povorkama škola sambí ili oni-

⁵⁾ Bilo je jasno da je to u saglasnosti sa Gluckmanovom formulacijom o kojoj će biti reči na kraju ovog članka (Cf. Gluckman, 1962).

ma kojima se naglašava homoseksualnost. Uobičajena je slika za vreme Karnevala da se vidi „bandit“ kako igra sa „šerifom“, ili „mrtvačka glava“ s mladom devojkom. I upravo to spajanje suprotnosti, ova kombinacija simboličnih (ili stvarnih) prikaza suprotnih područja, jeste ono što čini suštinu Karnevala kao nacionalnog obreda.

Karnevalski kostimi pomažu da se stvori svet posredovanja i susretanja. Oni stoga stvaraju jedno društveno područje koje je kosmopolitsko i univerzalno⁶⁾, *par excellence* mnogoznačno. Ima mesta za sve pojedince, tipove, likove, kategorije i grupe. Ima mesta za sve vrednosti. Pojavljuje se ono što se može nazvati otvorenim društvenim područjem i možda graničnim slučajem brazilske društvene strukture, koja vodi računa kako o svojim ulaznim tako i o izlaznim kapijama (cf. Daglas, 1970). U tom smislu svet Karnevala je svet sjedinjavanja, slobode i šale; to znači svet metafore, privremenog spoja dva elementa koji predstavljaju inače razdvojene domene a čije je spajanje uvek znak abnormalnosti, znak da se nešto naročito dešava.

Neki teorijski problemi

Dosadašnjom analizom utvrdili smo da su Dan nezavisnosti i Karneval dva kontrastna društvena događaja, ili, da budemo precizniji, dva simetrična ali obrnuta rituala koji čine sastavni deo tkiva brazilskog društvenog života. Na prvi pogled moglo bi se reći da je Dan nezavisnosti *sveti*, *formalni* obred koji proslavlja *strukturu*, nasuprot Karnevalu kao *profanom*, *neformalnom* obredu koji uspostavlja zajedništvo (*communitas*)⁷⁾. Koriste se očiti vidljivi elementi središnji za ove društvene događaje kao njihova osnovna odrednica, a zatim se uspostavlja dihotomija na način na koji to čini naša disciplina. S druge strane, moglo bi se reći da Dan nezavisnosti u velikoj meri odgovara Glukmanovom modelu obreda prelaza jer, kao što smo videli, centralna tačka u ovoj svečanosti jeste jasno razdvajanje društvenih uloga u skladu sa formulom iznetom u *Les Rites de passage* (1962).

Međutim, ako razmotrimo kontekst brazilskih rituala kao celinu, takve klasifikacije izazivaju teškoće jer (a) takve podele i komponente, kao što je pokazao Lič (1961: 135), ne isključuju se uzajamno već su deo niza ili konfiguracije; i

⁶⁾ To svakako objašnjava obavezan dolazak holivudskih zvezda koje učestvuju na Karnevalu u Rio de Zanciru.

⁷⁾ Pojam kojim Viktor Turner označava posebno stanje zajedništva i jednodušnosti tipično za ritual, a koji je suprotan pojmu strukture. (prlm. prev.)

(b) postoji još jedan celovit niz obreda u brazilskom društvu koji izgleda spaja osnovne komponente Karnevala i Dana nezavisnosti. Iz te perspektive treba objasniti da se Karneval završava u sredu, na prvi dan posta, u dubokoj tišini mise, a parada na Dan nezavisnosti neformalnim razlazom kada se vojnici, zvaničnici, publika i predstavnici vlasti vraćaju na svoja mesta u svakodnevnom životu. Razlaz učesnika, još uvek formalno odevenih, na putu kući, u pratnji porodice i prijatelja u običnoj odeći; izgleda da stvara atmosferu sličnu Karnevalu, zasnovanu na spajanju formalnih predstava društvenih položaja (izraženih najjasnije u uniformama) s nizom drugih društvenih uloga koje su bile odeljene i inhibirane prilikom samog izvođenja rituala.

Tako u analizi ovih rituala treba da se vodi računa ne samo o pojedinačnim trenucima njihovog događanja, već o celokupnom strukturalnom procesu njihovog izvođenja, od trenutka pripreme do završetka.

Ovaj stav jasno pokazuje da i pored toga što središnji čin Dana nezavisnosti (parada), naglašava strukturu, tako očit prioritet strukture ne isključuje moguće stvaranje *communitas*. To je ono što se dešava na kraju obreda a možda čak i tokom obreda, što sam pokušao da prikazem. Karneval, s druge strane, jeste događaj *communitas*, koji istovremeno — s obzirom na brazilsku društvenu organizaciju i njenu podelu na klase — služi očuvanju hijerarhije i položaja tih klasa. Ukratko, *communitas* Karnevala je u funkciji rigidnog društvenog položaja koji u svakodnevnom životu zauzimaju grupe koje u njemu učestvuju. Njegova univerzalnost i homogenost deluju kao sredstva za izdavanje osobenosti i heterogenosti svakodnevnog života.

Drugi problem odnosi se na takozvane „crkvene svetkovine” ili „Dane svetaca” u Brazilu, gde je u žiži događaja specijalna vrsta litije. Ti obredi počinju misom, u središnjem delu je litija (u kojoj se ikona sveca prenosi iz jednog svetilišta u drugo) i završavaju se vašarom, u porti crkve u koju je ikona doneta. Na vašaru se prodaju slatkiši i osvežavajuća pića, kao i razne stvari na licitaciji, a prihod ide crkvenom bratstvu. Tu ima igara i takmičenja; stvara se atmosfera susretanja i druženja slična Karnevalu. Pored toga, sama litija ima karakteristike pomirljivosti. U njenom središtu su oni koji nose ikonu sveca, i oni tvore krutu hijerarhiju koju čine crkvene, građanske i vojne vlasti. Međutim, centralno jezgro okružuje i prati neorganizovana masa sastavljena od svih društvenih slojeva: pokajnika koji se glasno kažu, bogalja koji traže lek za svoje bolesti, običnih ljudi koji su jednostavno tu da bi iskazali svoje divljenje i ljubav prema svecu. Na

taj način litija udružuje hijerarhijske komponente vojne parade u svom središtu, s nediferenciranim polisemičnim skupom oko tog središta. Kao i karnevalska povorka, litija udružuje sreću i žalost, zdrave i bolesne, dobre i grešnike i, što je najznačajnije, vlast i narod. Ali, dok se svetac koji se slavi podiže na podijum i time odvaja od naroda (zbog svog statusa) može reći da on istovremeno, posredstvom vlasti koja ga okružuje, ide s narodom koji mu se na ulicama (a ne u crkvi) moli, peva himne i izražava obožavanje. To je izgleda veoma značajno s obzirom da prilikom vojne parade vlasti ostaju na određenom mestu (kao i narod koji to posmatra). Jedini deo rituala koji je u pokretu jeste defile samih vojnika (simbola moći vlasti). U tom slučaju posredovanje između naroda i vlasti ostvareno je kroz simbole moći, dok u verskim litijama između naroda i sveca posreduju vlasti (koje nose sveca na podijum i najbliži su mu). U karnevalskoj povorci, s druge strane, narod i vlast učestvuju u povorci samog naroda, prurušenog, budući da je ritualni događaj inkarnacija njegove simbolične moći, pošto narod u njoj učestvuje u skladu s jednom određenom rutinom (koja je implicitna i internalizovana). To je događaj koji je potpuno usmeren ka unutrašnjosti brazilskog društva, gde se naglašava ono što je specifično brazilsko: nacionalna zastava, nacionalne boje, nacionalna himna, najviše vlasti zemlje, nacionalni jezik i nacionalna moć. To je, prema tome, ritual koji predvode oružane snage, a isticanje onoga što je specifično nacionalno jeste osnovna komponenta njihove ideologije. To međutim ne znači da, u ovoj vrsti diskursa, ne dolazi do stvaranja nekog liminalnog događaja i/ili osećanja velike srodnosti među učesnicima u obredu. U Brazilu reč „vibração” (vibracije, uzbuđenje) označava takve aspekte visokog emocionalnog jedinstva ukazujući možda na osećanje *communitas* kada i bukvalno može da se „vidi” ovaj osnovni aspekt sistema kroz njegovo predstavljanje u vojnoj paradi i u trenutku kada se izvodi nacionalna himna. Sada, „druga strana” osobenog i nacionalnog postaje univerzalno i međunarodno, obuhvatajući one zemlje koje imaju bliske veze s Brazilom. Može se izneti hipoteza da se *communitas*, takođe, pojavljuje kada se *struktura* preterano osnaži, u situaciji kada vlasti „prekrše protokol”. To je pojava koja zahteva detaljno proučavanje i koja, zbog svoje učestalosti, može da se smatra metodom za izazivanje „kratkog spoja” solidarnosti u vremenima kada preovlađuje razdvajanje uloga i društvenih položaja.

Drugi mogući diskurs je onaj koji je usmeren ili ukazuje na dvosmislene aspekte društvenog poretka. To se dešava za vreme Karnevala kada je težište obreda, po svemu sudeći, usmereno na niz osećanja, postupaka, vrednosti, gru-

pa i kategorija koje su sputane u svakodnevnom životu jer su problematične. Ovde je središte pažnje na onome što se nalazi na marginama, na granicama i u međuprostornima društva. Karneval je onda „narodna svetkovina” univerzalistički usmerena, koja posebno naglašava kategorije, kao što su život nasuprot smrti, sreća nasuprot žalosti, bogatstvo nasuprot siromaštvu, itd. Međutim, ni tu nije moguće reći da je povorka kraljevski veličanstvena.

U okviru sheme antropoloških dihotomija bilo bi teško, ako ne i nemoguće, zamisliti svečanu povorku koja ne bi bila *ni sveta ni svetovna*, *ni formalna ni neformalna*, i koja ne bi stvarala *ni comunitas* niti naglašavala *strukturu*, ali koja bi istovremeno prikazivala sve ove aspekte.

Kako onda rešavati probleme koji proizilaze iz proučavanja ovih rituala?

Jedan od načina da se reši teškoća je poći sa stanovišta da svaki ritual izražava različito viđenje, različit način tumačenja i predstavljanja brazilske društvene stvarnosti. Ovi obredi bi, prema tome, bili način da se „nešto kaže” o društvenoj strukturi, kako je to predložio Lič (Leach, 1954). Drugim rečima, Dan nezavisnosti, Karneval i brazilske verske svečanosti su različiti diskursi iste stvarnosti, pri čemu svaki ukazuje na određene kritične, suštinske aspekte te stvarnosti. U stvari, ti diskursi čine sredstvo pomoću koga antropolog može da sagleda društvenu stvarnost, budući da su sami po sebi sastavni deo te iste društvene strukture. Posmatranje takvih svečanosti kao *diskursa* (i/ili načina za otkrivanje društvene strukture) podrazumeva da se oni proučavaju sa stanovišta suprotnosti/oprečnosti. Pod time podrazumevam da obredni život datog društva ne mora neophodno da bude koherentan ili funkcionalan i da može sadržavati elemente koji su kompetitivni ili konkurentni, odražavajući različite načine posmatranja, tumačenja i shvatanja društvene strukture. S druge strane, ova perspektiva nam omogućava da proverimo osnovni značaj načina na koji obredni život dovodi stvari u međusobni sklad.

Zaista, brazilski nacionalni rituali predstavljaju dobar primer tri moguća načina *isticanja* i *ispoljavanja*, putem specifičnog simboličkog diskursa, onih vidova koji se smatraju značajnim u strukturi brazilskog društvenog života. Tako prvi diskurs — Dan nezavisnosti — skreće pažnju na one vidove društvene strukture čije se prisustvo ne oseća. Karneval je, u stvari, period definisan kao „priprema” za ciklus pokajanja i pokornosti, odnosno za Uskršnji post — vreme obeleženo uzdržavanjem od mesa i kada su sve preteranosti zabranjene. S druge strane, Karneval ima isto tako svoju sopstvenu

strukturu i pravila, s obzirom da je učestvovanje u proslavi u pogledu igre, pesme i odeće propisano. Pored toga, mada je težište obreda na univerzalnim kategorijama i sva pažnja usmerena ka rubovima društvenog života, način na koji se to prikazuje je specifično brazilski.

Tako su onda diskursi o Danu nezavisnosti i Karnevalu međusobno povezani prividno jednostavnom logikom. Za vreme (proslave) Dana nezavisnosti dolazi do jačanja hijerarhije. To se čini otvoreno i očevidno od početka samog događaja, pa preko njegovog vrhunca da bi se izgubilo tek na kraju, kada se ponovo preuzimaju društvene uloge važeće u svakodnevnom životu. Za vreme Karnevala, svetkovina rastvara sistem društvenih uloga i položaja, budući da se oni *izokreću* u ritualu, vraćajući se ipak na zvaničan sistem uloga i položaja na kraju obreda, kada svako ponovo zapada u kolotečinu svakodnevnog života. Sve ukazuje na to da Dan nezavisnosti, u središnjem trenutku, naglašava nacionalno i specifično brazilsko, ali se završava otkrivanjem univerzalnosti, koja je osnov te ka unutra usmerene orijentacije, s obzirom da ne može postojati jedan narod bez postojanja „drugih” naroda kojima „naš narod” može biti suprotstavljen. Za vreme Karnevala, *mutatis mutandis*, težište je na kosmičkom i univerzalnom, ali to su ipak kosmos i svemir koji su izrazito brazilski. Rasprava o religijskim svetkovinama, sa svoje strane, omogućava otkrivanje perspektive društvene strukture gde je pažnja istovremeno usredsređena na lokalne univerzalne vrednosti. Sve vodi pretpostavci da u toku ovih svetkovina postoji pokušaj da se pomire narod i vlasti putem kulta Boga (ili sveca), dozvoljavajući raznovrsnim, neusaglašenim elementima društvene strukture da se sretnu i pomešaju pod pokroviteljstvom crkve, organizma koji ima monopol nad duhovnim stvarima. Zbog toga, religijske svetkovine, postavljajući u jednom trenutku narod i vlast, svece i grešnike, zdrave i bolesne, jedne uz druge, izražavaju u svom diskursu sistematsku *neutralizaciju* staleških razlika, grupa i društvenih kategorija, uspostavljajući neku vrstu *Pax Catholica*. Postoje vidovi ovih svečanosti veoma strogo strukturirani kada je, na primer, svečanost usredsređena na predstavljanje dva hijerarhijska stupnja (božanska hijerarhija koja ujedinjuje ljude i Gospoda preko sveštenika; i hijerarhija koja ujedinjuje međusobno ljude pod pokroviteljstvom sveštenika), a postoje takođe i trenuci slični po formi i sadržini Karnevalu, s obzirom da se uspostavlja legitiman susret između različitih kategorija i društvenih grupa kako tokom procesije tako i na kraju svečanosti. Ipak, religijske svečanosti ni u kom slučaju nisu ni Karneval niti vojna parada. Izgleda da je njihova logika ona po kojoj se

odnosi naglašavaju u jednom trenutku samo da bi se sputali u sledećem.

Da sažmemo ono što je rečeno: veoma je teško svoditi ove diskurse na neke suštinske elemente koji su *a priori* definisani, kao što su sveto i profano, formalno i neformalno, svetovno ili versko itd., s obzirom da svaka od razmotrenih svečanosti sadrži, u ovom ili onom vidu, delove koji se odnose na ove dihotomije. S druge strane, pokušao sam isto tako da pokažem da ako su ovi obredi na bilo koji način usmereni, onda su usmereni onom vrstom udruživanja elemenata koje sami stvaraju, a ne zato što su u mogućnosti da na bilo koji suštinski način izmene svakodnevicu. Stoga mora da postoji neka vrsta gramatike ili sistem kombinacija koji bi nam otvorili put u „obredni svet”, a težište takvog proučavanja bila bi ova gramatika, a ne nezavisne kategorije koje se tradicionalno koriste za opisivanje i tumačenje ovih pojava. Sa tog stanovišta, obred je nešto što je potpuno u skladu sa svetom običnih događaja, jer su elementi svakodnevnog života isti kao i elementi obreda. Dalja tvrdnja u mom tumačenju odnosi se na ključne odnose koje nam svaka od ovih ceremonija omogućava da izdvojimo. Pokušao sam da pokažem da su osnovni mehanizmi Karnevala, Dana nezavisnosti i brazilskih verskih svečanosti u stvari *inverzija* u prvom, *jačanje* u drugom i *neutralizacija* u trećem slučaju. Konačno, predložio sam definiciju svakog od ovih događaja kao *diskursa* o društvenoj strukturi. Trebalo bi stoga da bude jasno da su takvi diskursi simbolički i da izražavaju položaj u društvenoj strukturi, pa prema tome ne moraju neophodno da budu koherentni ili funkcionalni.

Iznevši to, želeo bih da učinim korak dalje i da ukažem na mogući pristup proučavanju onoga što nazivamo „obredom” ili „obrednim”. Čineći to, želeo bih da još jednom detaljnije, razmotrim neke od već iznetih stavova.

Jedan od najočevidnijih problema u proučavanju rituala jeste ideja da oni predstavljaju posebnu vrstu radnje i/ili posebnu vrstu događaja. Tako se obredima „nešto čini”, „nešto kaže”, „nešto otkriva”, „nešto prikriva”, „nešto podstiče”, „nešto ostavlja po strani”. Ovakvi izrazi, koji se bezbroj puta javljaju u literaturi ukazuju na postojanje brojnih teorijskih stanovišta, što sve ukazuje na jedan jedini problem: obrede treba smatrati posebnim događajima koje je stvorilo društvo. Oni su situacije stvorene pod pokroviteljstvom i pod kontrolom društvenog sistema. Društveni sistem ih programira.

Ali pored toga, ono što je podjednako zapanjujuće, jeste da je od svih oblasti u antropološkoj literaturi područje rituala najviše obe-

leženo raznim pridevima. Nalazimo da se rituali opisuju kao „sveti”, „popularni”, „ekonomski”, „politički”, „srodnički”, „svetovni”, „formalni i neformalni”. Nailazimo na rituale „igara”, „akademske rituale”; „građanske” i „vojne” rituale; „muške i ženske” rituale, rituale „prelaza”, „interakcije”, „segregacije i agregacije”, „finansijske”, „magijske i mistične”, „naučne”; rituale „pročišćenja”, „patnji”... spisak se može beskonačno produžiti.

Šta sve to znači?

Izgleda sasvim jasno da postoji onoliko „rituala” koliko ima događaja ili područja u društvenom životu koji se mogu sagledati, međusobno razlikovati i klasifikovati. Tako se na svako ustanovljeno područje može primeniti reč „ritual” i iz njega izranja odgovarajući „obred”. To znači da su svi vidovi društvenog života sposobni da stvore „obred”. Očevidno to zavisi i od načina na koji se definiše „ritual”, ali verujem da je to samo površni odgovor na ovo pitanje. Čak i u područjima gde preovladuju problemi definicije, mogućnosti definisanja ne dovode do takve poplave pridevskih kvalifikacija. Možemo videti, na primer, da je područje „srodstva” jedno od takvih, ali mogućnosti za lepljenje kvalifikativnih odrednica srodstva nisu tako velike.

Najverovatnije je da su ove ogromne mogućnosti definisanja obreda rezultat nečega što se može dovesti u vezu s jednim dubljim i težim problemom, koji se svodi na jednostavnu činjenicu da je celokupan društveni život u stvari jedan „obred” ili je „ritualizovan”. S obzirom da se društveni život zasniva na konvencijama i simbolima, sve društvene radnje su u stvari ritualne radnje ili činovi koji potiču od ritualizacije.

Zbog toga zauzمام radikalni stav i ne pokušavam da napravim razliku između *matéria prima* svakodnevnog sveta i onoga što čini svet rituala. Obe ove dimenzije izgrađene su na temelju manje ili više proizvoljnih konvencija, i nema nikakve suštinske ili kvalitativne promene između kategorija i odnosa svakodnevnog sveta i onih što se koriste u svetu obreda. Ne vidim kako možemo razlikovati tipove ponašanja koji su „racionalni”, „komunikativni” ili „magijski”, kao što to čine Lič i Turner (cf. Leach, 1966; Turner, 1968). Čak i čin „sečenja stabla” je problematična radnja i ne može se tako lako klasifikovati, kao što je to učinio Lič (1965), u kategoriju „tipova racionalnog ponašanja.” Prihvatam da je na nekom analitičkom stupnju takav čin racionalan u smislu da postoji odnos između sredstava i ciljeva, ali da li je to zaista značajno? Možemo videti da dva pojedinca iz dva društva seku

stabla na različite načine, mada obojica koriste isti alat. Ostavljajući po strani pitanje da i alat koji se koristi može biti različite vrste, znamo da jedan čovek može zamahivati sekrom s desne strane, a nikad s leve, da može početi posao time što pljune u šake, da u obaranju stabla može da se poziva na Božju milost, itd., dok drugi čovek, iz druge kulture, neće učiniti ništa od toga.

To je sociološko pitanje koje pokazuje da čak i najčistiji racionalni činovi nisu lišeni takozvanog „komunikativnog“ ili „magijskog“ ponašanja. Pokušaj da se reši problem rituala pomoću ovih klasifikacija, čak i kada čovek proba da ih stavi zajedno, kao što to čini Lič u svojoj drugoj teoriji rituala, nije ništa više nego prerušeni povratak na skupljanje leptirova.⁷⁾ U tom kontekstu čovek može dalje dodati da je mistička ili magijska misao — kao što je pokazao Levi-Stros (1962 b) — način da se „nešto kaže“ o stvarnosti koja ne isključuje racionalnost.

Verujem da ova studija jasno pokazuje kako je svaka svečanost povezana sa ili usmerena ka specifičnom delu brazilskog društva. Tako se Dan nezavisnosti tiče oružanih snaga i vlasti, verske svečanosti crkve, a Karneval se smatra „narodnom svetkovinom“. Svi ovi diskursi odražavaju grupe koje su monopolisale obrede, tako da, u izvesnom smislu, ovi obredi zaista predstavljaju model organske solidarnosti o čemu je prvi govorio Durkheim i dalje razvio Gluckman (cf. Durkheim, 1933, i Gluckman, 1962). Ali problem je što se u složenom društvu ova organski celovita i funkcionalna područja stalno bore za vlast. Drugim rečima, mada je Durkheimov model verovatno ispravan u ukazivanju da su u jednom složenom društvu mogući višestruki kodovi (s obzirom da će svaka grupa imati različitu perspektivu društvene celine), postoji, s druge strane, problem *zagađivanja kodova*. Pod zagađivanjem kodova želim da ukažem i skrenem pažnju na problem da u složenom društvu dolazi do oscilacija između specijalizovanih grupa koje se kreću od dominantnih ka dominiranim i obrnuto. Tako je crkva dominirala u periodu srednjeg veka i diskurs evropskog društva iz tog perioda bio je katolički diskurs. Slično tome, Nacional-socijalistička partija je dominirala u nacističkoj Nemačkoj, tako da je diskurs nemačkog društva iz tog vremena bio diskurs te političke partije.

Pored višestrukih kodova koji dele „Pozornicu“ na društvene uloge, kako to opisuje Gluckman, postoji i borba izazvana zagađivanjem čitavog sistema od strane jedne društvene grupe i nje-

⁷⁾ Svakako da je čudno što je to tako s obzirom da je moj sopstveni argument koji sam do sada razvijao u osnovi ponavljanje Ličovog (1954:12).

ne ideologije. Dinamika ovih sistema je, usled toga, dinamika potpunog zagađenja ili ravnoteže: to znači, da su neki periodi pod dominacijom određenih društvenih grupa i čitav sistem je organizovan u skladu s njihovom perspektivom, kategorijama i vrednostima, dok u drugim periodima dominiraju druge grupe. U kontekstu proučavanja rituala izgledalo bi da je istorija Zapadnog društva istorija različitih društvenih sistema koji su tokom godina sistematski istraživali mogućnosti posedovanja višestrukih kodova koji bi postojali zajedno u ravnoteži, ili posedovanja samo jednog koda, onog dominantne grupe koji zagađuje čitav sistem.

Verujem stoga da složeni društveni sistemi isto tako pate od nužnosti preterane determinisanosti i od nužnosti uspostavljanja koherentnih odnosa između svojih različitih područja. To se najjasnije pokazuje na političkom i ritualnom planu. Rituali koji jačaju postojeća pravila i društvene uloge, kao što je na primer Dan nezavisnosti, jesu rituali kojih najviše ima u sistemima u kojima preovlađuje autoritarnost. Autoritarnost ovde znači smanjenje višestrukih vizija iste društvene strukture, pa se stoga ovi sistemi i nazivaju *totalitarnim*, jer sadrže zagađena (ili totalna) gledišta društvenog poretka; to znači da oni predstavljaju isključive perspektive poretka.

Može se onda videti da je problematično definisati „ritual“ kao tip društvene akcije specifičan za određeni tip sistema društvenih odnosa, jer je podjednako teško jasno razdvojiti te sisteme.

Kako onda možemo da rešimo taj problem?

Treba primetiti da do sada nisam rekao da „rituali ne postoje“. Naprotiv, sve vreme sam potvrđivao njihovo postojanje i saglašavao se da su obredi specijalni događaji društvenog zbližavanja. Moj stav je da rituale ne treba posmatrati kao događaje koji se suštinski razlikuju (u formi, kvalitetu i suštini) od onih koji predstavljaju takozvanu rutinu svakodnevnog života. U stvari, ovim izlaganjem je utvrđeno da sva tri analizovana brazilska rituala koriste svakodnevne društvene mehanizme. U svim vremenima društvenog života iskorišćavaju se *jačanje, inverzija i neutralizacija*.

Sa ovog stanovišta, proučavanje rituala neće biti traganje za suštinskim osobinama pojedinačnih i kvalitativno različitih događaja, već put za otkrivanje načina na koji se trivijalni elementi društvenog sistema mogu podići i preobraziti u simbole, kategorije i mehanizme koji, u određenim okvirima, omogućavaju stvaranje i pojavu nekog posebnog ili izuzetnog događaja.

Kao i svi simbolički diskursi, ritual uopštava izvesne aspekte stvarnosti. Jedan od njegovih osnovnih mehanizama je stoga da neke aspekte društvenog života učini očevidnijim od drugih. U stvari, može se reći da bi bez ovih uopštavanja koja stvaraju diskontinuitete i kontraste, čitavo značenje društvenog života bilo izgubljeno. Ritualni svet je otud svet suprotstavljanja i usaglašavanja, odbacivanja i povezivanja, isticanja i sputavanja elemenata. Kroz ovaj proces „ovozemaljske stvari“ dobijaju različito značenje i mogu izraziti više od onoga što je izraženo u njihovom normalnom kontekstu. Ukratko, svet rituala sastoji se od onoga što je u stvari proizvoljno. U tom svetu muškarci se mogu oblačiti i ponašati kao žene, odrasli kao deca, i ljudi kao životinje, i, čineći to, pokazivati koliko se ljudi međusobno razlikuju i koliko su slični sa životinjama i/ili koliko su ljudi međusobno slični i različiti od životinja. Mogućnosti su beskonačne. Tako, kao što je izneto na početku ovog dela, rituali prikrivaju i otkrivaju: oni mogu da zamagle ili da osvetle. To se razlikuje od kulture do kulture i od situacije do situacije. Ono što je značajno, bar kako meni izgleda, jeste ukazati na mehanizme koji se koriste u stvaranju ovih događaja gde je značenje ili prikriveno ili jasno, gde se ono analizuje ili potpuno zamagljuje, gde postoji za ili protiv onoga o čemu se najmanje raspravlja u ljudskom ili prirodnom svetu.

Tvrdim da obred, kao i mit, uspeva da stavi aspekte društvenog života u „gro plan“. Prst je je samo prst vezan za šaku, šaka za ruku, a ruka za telo. Ali u trenutku kada se prsten stavlja na prst, označavajući bračni status osobe, prst menja svoj značaj. Kao što su naglasili Ramos i Pirano (1973), došlo je do transpozicije elemenata između jednog i drugog domena. Prst se normalno smatra elementom koji je sastavni deo biološkog i individualnog sveta, ali sada postaje simbol niza društvenih odnosa.

Može se videti da je osnovni mehanizam gornjeg primera izdvajanje i ubacivanje jednog elementa u novi kontekst. Kao što Ramos i Pirano (1973) ukazuju, reč je o *bricolage*-u (stapanje). Ništa novo se ne pojavljuje. Ono što se dešava jeste da se jedan element transponuje u kontekst iz koga je normalno isključen.

Izgleda da je mehanizam razdvajanja od osnovnog značaja u procesu *bricolage*-a i ritualizacije. Glukman to ilustruje kada pokušava da izjednači obrede prelaza s određenim tipom društvenog sistema gde ista osoba obavlja društvene uloge simultano na više planova. Izgleda, međutim, da je izdvajanje opšti mehanizam jer ono što se izdvoji s jedne strane integriše se s druge. Tako se uloga šefa odvaja od uloge oca, ujaka i brata, kako bi se taj pojedinac,

u novoj ulozi, integrisao u hijerarhijski sistem. U pogledu mehanizama pomenutih u ovoj analizi, može se reći da je razdvajanje uloga, kao što je to objasnio Glukman (1962), značajna stvar u ritualizaciji, ali sa dve razlike. Prvo, razdvajanje se ne odnosi isključivo (niti čak češće) na plemenska društva, jer je takav način uspostavljanja društvenih identiteta univerzalni mehanizam, budući da je sastavni deo sveta konvencija. Drugo, smatram da je „razdvajanje” poseban slučaj onoga što sam nazvao *jačanjem* u smislu u kome sam upotrebio taj izraz u razmatranju svečanosti Dana nezavisnosti.

U slučajevima u kojima se društveni odnosi i kategorije otkrivaju i naglašavaju *putem razdvajanja* ili *jačanja*, elementi ne bivaju radikalno izbačeni iz svog normalnog konteksta. Ovim mehanizmima se jednostavno skreće pažnja na pravila, položaje, ili kategorije koje u stvari postoje, bez veće promene njihovog mesta. Ono što izgleda da se dešava jeste umnožavanje onoga što već postoji. Prema tome, rituali koji se zasnivaju na jačanju (ili na razdvajanju), jesu rituali koji održavaju neposredan odnos sa rutinom svakodnevnog života. Tako je na primer general uvek general; sve se dešava u unapred datom kontekstu, i u vremenu koje određuje određena grupa, on koristi odelo, ordenje i oružje koje odgovara njegovom položaju i identitetu. Tako se postojeci položaj, koji bi inače bio potisnut svakodnevnom rutinom i društvenim ulogama, pojačava. Takozvani ritual razdvajanja je upravo ovaj momenat kada se uloga generala ističe i naglašava, dok su sve ostale uloge zakočene. Pored toga, moguće je reći da se mehanizmi jačanja koriste kada rutina dovodi do sukoba između sistema društvenih uloga, ili kada su situacije dvosmislene i postoji potreba da se one ponovo definišu u skladu s postojećim sistemom. Pod time podrazumevam da mehanizmi jačanja verovatno postaju potrebni i primenjuju se u sistemima nedovoljno tolerantnim za dvosmislenost.

Ali čak i u trivijalnim ili spontanim situacijama mehanizmi jačanja se stalno uvode u igru. Tako se na primer to događa u situacijama kada čovek kaže: Da to raspravimo — ko je ovde gazda? ili: „Šta misliš ko si ti? Ne zaboravi da sam ja ovde šef.” Treba primetiti da je ovde naglasak i na razdvajanju uloga i na jačanju sistema uloga, uz pokušaj da se reši jedna dvosmislena situacija.

Jačanje prema tome izgleda da je mehanizam koji se usredsređuje na ono što je potisnuto (ili na ono što se potiskuje), pa se prema tome ne može kako valja jasno prepoznati. Kada se mehanizam primeni i dvosmislena situacija reši,

stvara se kontekst formalnosti ili uvažavanja. Mislim da je to implikacija Redklif-Braunovog argumenta kada je napisao svoj prvi članak o odnosima šegačenja (1940, /1952/). On je sasvim jasno video da teorija odnosa šegačenja nije moguća ukoliko se istovremeno ne razvije i teorija koja bi pokrila simetrične obrnute odnose: odnose formalnosti i uvažavanja. I pored toga, ti odnosi nisu posebni slučajevi. To su specifični putevi rešavanja normalnih situacija koje se javljaju u društvenom životu, s tim što je moj stav da se okvir za odnose uvažavanja stvara kada se društvene uloge razdvajaju ili jačaju. Razdvajanje ili jačanje su stoga *materia prima* onih rituala koji se često nazivaju „formalnim”; onih rituala uvažavanja gde je osnovni cilj razdvajanje elemenata, kategorija ili pravila koji su, u ovom ili onom trenutku, pobrkani. Da pomenem jedan specifičan slučaj, verujem da je to mehanizam koji je karakterističan za društvo Ndembua i njihove rituale nanošenja bola (cf. Turner, 1967, glava 1, i 1968).

Drugi osnovni mehanizam o kome je bilo reči u ovom članku jeste *inverzija*. U ovom slučaju izgleda da je proces radikalniji tako što stvarno stvara i izaziva potpuno premeštanje elemenata iz jednog područja u drugo iz koga su inače isključeni. Drugim rečima, to je slučaj ujedinjavanja onog što je inače razdvojeno, i stvaranja kontinuiteta između različitih sistema klasifikacije koji zasebno dejstvuju u društvenom sistemu. To je upravo ono što se dešava u događajima kao što je brazilski karneval, gde upotreba kostima stvara bogat skup ličnosti, društvenih uloga i kategorija, koje bi u normalnom toku događaja bile prikrivene i marginalne, ali ovde dolaze u vezu sa samim jezgrom (ili centrom) društvenog sistema. Na taj način, kada dođe do inverzije, udružuju se kategorije i društvene uloge koje su u svakodnevnom životu jasno razdvojene. Tako u kontekstu koji nazivamo „ritualnim”, lopov i policajac, prostitutka i domaćica, robijaš i diplomata, travestit i muškarčina, idu ruku pod ruku.

Na taj način stvorena društvena oblast je ona koja se zasniva na svojoj posebnoj gramatici — srodnosti i šegačenju, gde je ono za čim se traga nešto izvan sistema koji inače svaka od ovih društvenih uloga predstavlja u običnom svetu. To je sama ideja šegačenja, jer u ovoj situaciji (ili odnosu) postoji tendencija da se sasvim zanemare one uloge koje su najstriktnije određene godinama starosti, polom ili položajem u jasno artikulisanom sistemu društvenih položaja (kao što je sistem srodstva), da bi se otkrilo ono što je na margini tog sistema. Tako, kao što je pokazao Redklif-Braun, unuk se pravi kao da će se oženiti dedinom suprugom, ili pokušava da se prema njoj ponaša

kao da mu je već supruga (1952:97). To znači da značajni aspekt šale nije podela po godinama ili društvenom položaju u srodničkom sistemu, već činjenica da su ded i unuk pre svega muškarci i da mogu osetiti seksualnu privlačnost prema istoj ženi. To je suština odnosa šegačenja, jer se ovde traži ono što je marginalno (činjenica da su obojica muškarci), a razlike u godinama i društvenom položaju se inverzijom eliminišu.

Isto se dešava i na akademskim zabavama gde studenti i nastavnici pokušavaju da istaknu svoju ljudsku stranu (kao suprug, otac, sin, osvajač, ljubitelj zabavne muzike, reakcionar ili levičar, itd), preuzimajući tako društvene uloge koje su inače isključene iz rutine akademskog ponašanja. U tim situacijama naglasak je uvek na onim aspektima društvenih odnosa koji su najopštiji, kao što su pol ili godine (ili na rasprostranjenim ukusima kao što su ljubav prema muzici, slikarstvu ili ženama), s obzirom da su to aspekti koje rutina svakodnevnog života pokušava da priguši u korist drugih strukturalnih i organizacionih činilaca. Drugim rečima, kako je to istakao Redklif-Braun (1952), rezultat inverzije (i šale) je udruživanje funkcija.

Inverzija stvara uslove koji omogućavaju izmenu područja i situacija s određenim elementima u diskontinualnim položajima. Tako, na primer, za vreme Karnevala mogu se udružiti društvene klase Brazila od „vrha do dna”. Ovdje posrednički element između njih nisu više vlast i bogatstvo, već pesma, ples, kostimi i slavlje, jednom rečju mogućnost da se „igra” na Karnevalu. U tom trenutku se kaže da razlike zaista postoje, ali je istovremeno svako u suštini isti jer su svi ljudska bića. Tako diskontinuiteti Karnevala razdvajaju ljude kao pripadnike čovečanstva, a ne kao stanovnike pojedinih oblasti, članove grupa, političkih partija, klasa i slično.

Što se tiče trećeg mehanizma, *neutralizacije*, teže je zamisliti situacije u kojima će se on pojaviti, dejstvovati, van same svečanosti. Ali čovek bi mogao kao radnu hipotezu da zamisli da neutralizacije odgovaraju onim situacijama koje se u literaturi pominju kao „izbegavanje”. Tako izbegavanje ne dovodi ni do rastavljanja (koje se postiže kroz jačanje i/ili razdvajanje), niti do sastavljanja (koje je rezultat inverzije). Ovdje rezultat jednostavno dobija oblik odnosa zasnovanog na rastojanju i ekstremnom uvažavanju, kao što je to istakao Redklif-Braun (1952), i podjednako, na potpunoj inverziji ponašanja jer, kao odnos izbegavanja, nema vidljivog društvenog odnosa; tu postoji, kao što i sam izraz kaže, samo *izbegavanje*. To je inverzija društvenog ponašanja jer ne omogućava

društvenu komunikaciju normalnim kanalima među strankama u odnosu.

Zaključak

U ovom eseju pokušao sam da skrenem pažnju na ujedinjujući aspekt onih događaja koje nazivamo „ritualnim“. Namjera mi je bila da pokažem da se obredi ne javljaju kao događaji suštinski različiti od onih u svakodnevnom životu, već da su njihova sinteza. Atmosfera rituala ne stvara se putem *suštinskih preobrazaja* sveta društvenih odnosa, već manipuliranjem elementima i odnosima tog sveta. Rituale stoga treba posmatrati kao način isticanja aspekata svakodnevnog sveta, a ja sam posmatrao tri osnovna načina da se to postigne; jačanje, inverziju i neutralizaciju. Ovde je stav blizak Ličovom predlogu (1954, a naročito 1961), da se ritual tumači kao *vid* društvenih odnosa, a obred kao tehnika „za promene statusa moralne ličnosti sa profanog na sveto, ili sa svetog na profano“ (1961:134). Razlika je u tome što se tri mehanizma koje sam ja opisao razlikuju od Ličovih. Pored toga, pokušao sam da razjasnim odnos između ova tri mehanizma i tri druga aspekta društvenih odnosa (uvažavanja, šegačenja i izbegavanja) koji su, sva tri, sasvim obični aspekti života.

Drugim rečima, razvijajući dokaze, pokušao sam da pokažem da je *materia prima* sveta rituala ista kao i sveta običnog života i da su razlike među njima samo razlike u stepenu, a ne u vrsti. Ritual se sastoji u naglašavanju i uveličavanju elemenata i odnosa. Iz te perspektive, ne vredi započinjati s klasifikacijom obreda, pre nego što se razjasne osnovni odnosi od kojih se oni sastoje. U stvari razumevanje osnovnih odnosa društvenog života znači automatski i istovremeno razumeti svet rituala. Rituali govore nešto što se odnosi na sve društvene odnose, bez obzira da li su oni sveti ili profani, lokalni ili nacionalni, formalni ili neformalni. Sve ovo ukazuje na problem da je u svetu rituala ono što se kaže rečeno odlučnije, koherentnije i doslednije. Rituali su, stoga, instrumenti koji pojašnjavaju društvene poruke. Ukoliko obredi pomažu da se konstruiše i stvori vreme, kako to ukazuje Lič (1961: 135), oni isto tako stvaraju i pukotine u društvenoj svakodnevici. Stoga ne postoji nijedna situacija, koju grupa definiše kao izuzetnu ili posebnu, a da nije prožeta vrstom svesti o događaju, kategoriji ili odnosu, jednom rečju ritualizacijom. Pored toga, nema ritualizacije koja ne koristi mehanizam čiji je cilj da neutrališe, da potvrdi ili poveže sve „od vrha do dna“.

Konačno, želim da ukážem da poklanjamo veću pažnju društvenim odnosima i sistemima tih

odnosa nego posledicama izazvanim njihovim sintezama, kao što izgleda da je slučaj s ritualima. Kao što se desilo u slučaju totemizma (cf. Levi-Stros, 1962 a), treba da vodimo računa da ne zamenimo poruku za kod, niti pojavu za suštinu. Da bi se našao pravi pristup totemizmu bilo je potrebno ukazati da u pozadini niza prividno različitih tipova postoje neki osnovni mehanizmi bez kojih ni pojava nazvana totemizmom ni sam društveni život ne bi bili mogući. Stoga, da bismo ponovo razmišljali o obredima, moramo prvo sprovesti deritualizaciju.

(Preveo s engleskog BOŠKO ČOLAK-ANTIĆ)

