

---

STIVEN LJUKS

---

# POLITIČKI RITUAL I DRUŠTVENA INTEGRACIJA\*

---

„... Pitanja konvencionalnog i ceremonijalnog ponašanja još uvek ne privlače pažnju sociologa, bar u Britaniji.” Gluckman (Gluckman 1962:48)

„... Socijalni antropolozi i sociolozi se još uvek nisu dovoljno ozbiljno pozabavili proučavanjem savremenih političkih rituala. Jesu li to, uopšte uzev, rituali sukoba? U celini, to izgleda nije slučaj u Britaniji, zemlji u kojoj je ritual važan na raznim razinama državnog uređenja. Moguće je da izbor američkog predsednika jasnije pokazuje uravnoteženost kohezije i sukoba interesa, partija i uprave. Ali, Amerikanci su verovatno skloni potcenjivanju rituala formalne uprave; da li se ritual reafirmiše drugde u složenoj strukturi američkog života, kroz crkvu i druge oblike društvenog poretka? Da li savremeneno društvo u celini postaje „deritualizovano”, kako su sledbenici Maksa Vebera skloni da pretpostave? Ili se ritual nekako reafirmiše u svim državnim uređenjima, kao što je bio slučaj u Hitlerovoj Nemačkoj ili Staljinovoj Rusiji? Pravi odgovor nam još nije poznat.” Mekenzi (Mackenzie 1967:212)

\*) Steven Lukes, Political Ritual and Social Integration, *Sociology*, No. 2, 175, str. 289—308.

Stiven Ljuks rođen je 1941. Diplomirao na Balliol koledžu 1962. Student-istraživač na Nuffield koledžu, Oksford, 1962—64; istraživač 1964—66. Asistent za Sociologiju i politiku na Balliol koledžu, Oksford, 1966. Doktorirao 1968. Autor knjiga: *Emile Durkheim: his Life and Work. A Historical and Critical Study* (1973), *Individualism* (1973), *Power: A Radical View* (1974). Koautor (sa Antonijem Arblasterom) knjige *The Good Society* (1971).

---

Ovo izlaganje<sup>1)</sup> usredsređeno je na ulogu rituala u politici razvijenih društava. Ono je delom polemika sa jednom vrstom teorija političkih rituala, kojima je u poslednje vreme više sociologa dalo svoj doprinos, premda na kraju sadrži i neke pozitivne predloge. Reč je, kako nagoveštava zapažanje profesora Mekenzija, o nedovoljno opisanom i nedovoljno istraženom području nabijenom teorijskim teškoćama i ideološki kontroverznim pitanjima, te ovo izlaganje predstavlja samo jedan izviđački pokušaj. Pošto budem dao radnu definiciju rituala zasnovanu na raspravama socijalnih antropologa, ja ću razmotriti neke pokušaje sociologa da primene jednu svojevrsnu teoriju rituala — Dirkemovu teoriju — na politiku savremenih društava. Kritikovaću te pokušaje, i konačno, predložiću drugi pristup koji podstiče brojnija pitanja i obećava većma zadovoljavajuću analizu uloge rituala u političkom životu.

#### *Definicija rituala*

Socijalna antropologija je nekako prisvojila ovu temu: prema zapažanju Meri Dagleas, „došli smo dotle da se u antropološkim tekstovima umesto o religiji govori o ritualima” (Mary Douglas 1966:65). Međutim, antropolozi se uveliko razilaze oko toga kako ritual treba identifikovati i protumačiti. Kao što piše Edmund Lič: „čak i među specijalistima za ovu oblast postoji najveće moguće neslaganje oko toga kako koristiti reč ritual i kako razumeti samo izvođenje rituala” (Leach 1968:526).

Mnogi pisci se slažu da se ritual odvija po pravilima — u tom smislu da je i uobličen u skladu s pravilima, i da se podrazumeva normativni pritisak na učesnike u ritualu. Oni se ne slažu oko toga da li ritual treba po definiciji povezati s religijom (ili s religijom i magijom), a posebno sa mističnim, neempirijskim ili natprirodnim bićima ili moćima (Wilson 1957:9; Gluckman 1965:251; Firth 1951:222; Notes and Queries 1951:175); ili pak ritual ne mora da bude nužno religiozan, iz čega sledi da postoje i odgovarajuće sličnosti između religijskih i nereligijskih rituala (Nadel 1954:99). Dva jaka argumenta idu u prilog ove druge mogućnosti. Prvo, sve kulture ne prave jasnu razliku između prirodnog ili empirijskog i natprirodnog ili neempirijskog, niti sve kulture to čine na isti način (može li

<sup>1)</sup> Ovo se izlaganje prilično naputovalo. Nastalo je kao seminarski rad u Oksfordu, a proputovalo je kroz Harvard, Nanter i Slobodni univerzitet u Berlinu. Mislim da je dobilo na vrednosti od zanimljivo različitih reakcija što ih je izazvalo, a i od korisnih kritičkih primedbi Dejvida Aptera, Hansa-Petera Drajceta (Dreitzel), Greema Dankana (Duncan), Antonija Hita (Heath), R. W. Džonsona (Johnson), Frenka Parkina i Dana Sperbera.

se ta razlika uopšte jasno povući?). Prema tome, analiza ritualne prakse pomoću kategorije koja pretpostavlja takvu razliku može biti neprikladna, pa čak i irelevantna. Drugo, postoje prakse koje su u svakom ili u skoro svakom pogledu slične religijskim ritualima — kakve su građanski obredi kod Grka i Rimljana, ili konfučijanke ceremonije — u kojima pozivanje na natprirodno ili mistično ili nije u središtu ili uopšte i ne postoji: izgleda da nema dovoljno razloga da se u tim slučajevima izostavi naziv ritual. A doista, nas upravo i interesuju savremeni politički rituali u kojima mistično ili natprirodno često ima neznatnu ili nikakvu ulogu.

Neki antropolozi tradicionalno su naglašavali iracionalni ili neinstrumentalni karakter rituala, a drugi njegovu ekspresivnu ili simboličku prirodu. Savremeni oblik tog prvog gledišta zastupa Džek Gudijeva definicija rituala kao „standardizovanog ponašanja (običaja) gde veza između sredstava i cilja nije 'suštinska' već je ili iracionalna ili neracionalna” (Goody 1961:159). Ostavimo li po strani pitanje navođenja neospornih merila racionalnosti, ova definicija nudi jedan koristan pristup koji antropolog može da sledi: jer baš ga ta očigledna iracionalnost izvesnih aktivnosti i verovanja i navodi da ih sagledava kao simboličke. Smatra se da je izvesna aktivnost simbolička onda kada sredstva „deluju očigledno neprimereno cilju, eksplicitno ili implicitno, i to bez obzira na to da li je taj cilj znanje, opštenje ili proizvodnja” (Sperber 1974:16). Ali, od čega se sastoji simbolička priroda rituala? Isuviše je neodređeno ritual prosto smatrati „ekspresivnim, čak dramskim” aspektom radnji što imaju „značenje” i uključuju „mentalne asocijacije” (Beattie 1966:60 i 1970:240), ili, sasvim uopšteno, „estetskim” i „komunikacijskim aspektom ponašanja” odnosno „aspektom skoro svake vrste radnje” koja „kazuju” nešto o pojedincima uključenim u radnju” (Leach 1968:523, 524 i 1954:13). Po tom stanovištu bi svaka aktivnost bila ritual. Čini se da je najkorisnije slediti Redklifa Brauna (Radcliffe Brown 1952), koji smatra da nosioci ritualnog simbolizma imaju poseban smisao ili društvenu vrednost za odgovarajuću društvenu grupu (smisao i vrednost koji se pojačavaju samim ritualom). Ti nosioci (ritualnog simbolizma) su predmeti, odnosi, uloge, situacije, ideje i slično; oni imaju posebno mesto u životu grupe i u određeno vreme, posredstvom rituala, privlače na sebe pažnju učesnika na različitim razinama svesti i sa različitim emocionalnim nabojem.

Na osnovu ovog odveć sažetog razmatranja predlažem da izvedemo sledeću definiciju rituala: *ritual je pravilima određena aktivnost simboličkog karaktera koja privlači pažnju učesnika*

na objekte/misli i osećanja koje smatraju posebno značajnim<sup>2)</sup>.

Brojni posebni metodološki problemi prate proučavanje rituala, a glavni među njima je kako utvrditi da li je izvesno tumačenje ritualnog simbolizma valjanije od nekog drugog. Posmatrač ne može prosto da prihvati tumačenja učesnika u ritualu, „racionalizacije posvećenih”, kako bi to krstio Lič (Leach 1968:523); i doista, sama bi se ta tumačenja morala tumačiti. S druge strane, ni on ne sme biti potpuno nekontrolisan u svom tumačenju. Njegov zadatak je da tumači ritual u kontekstu: objekti misli i osećanja na koje se odnosi simbolizam, i njihov poseban značaj unutar datog društvenog konteksta, nešto su što se mora empirijski utvrditi. S druge strane, a posebno ukoliko simbolizam nije eksplicitan, posmatrač do presudnih činjenica koje vode objašnjenju može doći putem poređenja sa sasvim različitim kontekstom i na osnovu opštih teorijskih ideja kojih se pridržava. Posmatračevo tumačenje će neminovno biti zavisno od neke teorije, ali *njegove* teorije teško da mogu biti nezavisne od neposrednih tumačenja bilo običnih učesnika u ritualu ili specijalista za rituale, bilo od njihovog ponašanja (Turner 1962 i 1969). To pozivanje na neposredne izvore je i neophodno i nepotpuno, što pokreće ozbiljne probleme proveravanja i falsifikovanja tumačenja rituala. Verovatno najviše čemu je moguće nadati se u ovoj oblasti je doći do tumačenja koja je moguće uporediti sa drugim tumačenjima zbog verodostojnosti, i proveriti (tako da se mogu potkrepiti, ali katkad i odbaciti) u svetlu novih podataka (Sperber 1974:78).

Argumenti što ćemo ih razmotriti slede dirkemovsku tradiciju tako što izdvajaju društvenog nosioca ritualnog simbolizma, prenebregavaju ili tumače natprirodne ili mističke interpretacije uz pomoć socijalnih kategorija („Iza tih figura i metafora bile one najnezgrapnije ili najistančanije, stoji konkretna i živa stvarnost”, odnosno, „društvo” / Dirkem 1982:209/); i sagledaju učinak rituala kao društveno integrativan. Ja ću, u stvari, tvrditi da mimo drugih propusta ovakva gledišta nedovoljno koriste jedan klučijalni činilac Dirkemove teorije rituala. Međutim, da bih potkrepio ovu tvrdnju, kao i moje

<sup>2)</sup> Dakako, ti objekti mogu biti višestruki i višeznačni. Po pitanju Turnera, ritualni simboli „sažimaju mnoge reference, sjedinjujući ih u jedinstveno saznanje i osećajno polje” (1974: 55); oni su „višeglasni ili višeznačni, to jest, stoje istovremeno umesto više stvari. Svaki ima 'lepezu' ili 'spektar' referenci koje teže međusobnom povezivanju obično jednostavnim asocijacijama, te sama ta jednostavnost omogućuje međusobno povezivanje veoma različitih *significata*” (1962: 125). Staviše, „oni su izvedeni iz mnogih područja društvenog iskustva i etičkog vrednovanja” (1969: 52), uključujući fiziološke i „normativne” ili moralne pojave, a i načela organizacije.

preispitivanje tih pokušaja traganja za značenjem i funkcijom savremenih političkih rituala, ja ću morati ukratko da se osvrnem na izvorište tih pokušaja, odnosno na Dirkemovu teoriju religije i rituala.

#### *Dirkemova teorija*

Ona u osnovi ima tri sastavna elementa: prvo, (kauzalnu) teoriju načina na koje izvesne situacije „kolektivne uzavrelosti” stvaraju i obnavljaju religiozna verovanja i osećanja obnavljajući *représentations collectives* vezane za sveta bića; drugo, *tumačene* religioznih verovanja i prakse; i treće, (funkcionalnu) teoriju posledica tih verovanja i prakse.

Dirkemovo tumačenje religioznih verovanja i rituala ima, pak, dva aspekta. On smatra da rituali „predstavljaju” društvenu stvarnost u dva smisla: prvo, kao sazajno sredstvo tumačenja društvenog života, čineći ga shvatljivim čak kada je metaforičan i simboličan, tako da je religija neka vrsta mitološke sociologije „sistem pojmova pomoću kojih pojedinci sebi predstavljaju društvo čiji su članovi i odnose — nejasne ali prisne — koje s njim održavaju” (Dirkem 1982:209); i drugo, kao način izražavanja i dramtizovanja društvene stvarnosti predstavljajući „zastavu”, „znak za okupljanje”, skup „dramskih predstava” analogan „igramama i glavnim oblicima umetnosti” (str. 192, 204, 346). Religija deluje dvojako — na individualnoj i na razini društva kao celine: pojedinci se „ponovo potvrđuju u svojoj prirodi društvenih bića” dok „grupa periodično obnavlja osećanje koje ima o samoj sebi i vlastitom jedinstvu” (str. 342—3).

Dirkem smatra da su izvesne crte religije, za koje tvrdi da se razlikuju po svom „elementarnom” obliku, bile funkcionalni preduslovi svih društava.

Kako je religija prepuštala svoju sazajnu ulogu nauci (uključiv sociologiju), ritual je, smatra on, preuzeo funkciju ponovnog stvaranja i pojačavanja društvene integracije, i ona je univerzalna i nužna. U tom smislu, pisao je, „u religiji... ima nešto večno čemu je suđeno da nadživi sve pojedinačne simbole u koje se religijska misao redom zaodevala”, pa nastavlja: „Ne može biti društva koje ne oseća potrebu da u pravilnim razmacima održava i jača kolektivna osećanja i kolektivne ideje koje tvore njegovo jedinstvo i osobenost. A to moralno obnavljanje može se dostići samo putem zborova, skupova i sabora na kojima pojedinci, ujedinjeni, zajednički iznova potvrđuju svoja zajednička osećanja; otud ceremonije koje se — svojim ciljem, rezultatima koje proizvode, postup-

cima koji se koriste — ne razlikuju bitno od izričito religijskih ceremonija. Kakva li je suštinska razlika između, s jedne strane, skupa hrišćana koji svetkuju glavne datume Hristova života, ili Jevreja koji praznuju bilo izlazak iz Egipta bilo objavljivanje deset zapovesti i, s druge strane, sastanka građana koji se spominju ustanovljenja neke nove moralne povelje ili nekog velikog događaja u nacionalnom životu” (str. 387).

Dirkem je bio pod utiskom nečega što je video kao patološko stanje vlastitog društva, obeleženo, kako mu je izgledalo, samim izostankom javnih rituala. Taj izostanak je smatrao pokazateljem patologije, prolaznog stanja „neizvesnosti i zbrkane uskomešanosti” (str. 387) koje treba prevazići; ali, izvestan broj savremenih sociologa tvrdi da ne postoji takvo odsustvo rituala, posebno ne u Britaniji i Sjedinjenim državama, — da se na savremene političke rituale tih društava može primeniti dirkemovska analiza koja će pokazati da oni predstavljaju važne mehanizme društvene integracije. Razmotrićemo sada neke od argumenata novodirkemovaca.

#### Novodirkemovci

Edvard Sils i Majkl Jang (Edward Shils and Michael Young 1953)<sup>3)</sup> smatraju da je njihovo tumačenje značenja britanskog krunisanja „puko ponavljanje jedne opštije (Dirkemove) interpretacije u novom kontekstu” (str. 67). Krunisanje je, tvrde oni, ona vrsta rituala o kojoj je Dirkem pisao, „kroz koji društvo potvrđuje moralne vrednosti što ga čine društvom, i obnavlja svoju privrženost tim vrednostima činom okupljanja” (str. 67). Sama služba krunisanja predstavlja „niz ritualnih potvrda moralnih vrednosti neophodnih za dobro vođeno i dobro društvo” (str. 67). U službi i povorci što slede „učestvuju i slave ih skoro svi Britanci” — „za vreme tih događaja drugoga juna, putem radija, televizije i štampe, i kroz proslave širom zemlje, kraljica i njen narod učestvuju u jednom velikom nacionalnom pričešću” (str. 70—1). To sveopšte učešće širom zemlje „ima mnoga svojstva obavljanja religijskog rituala” (str. 72). Postoji „zajedničko osećanje svetosti zajedničkog života i institucija... ljudi postaju svesniji toga da zavise jedni od drugih i osećaju da između toga i njegovog odnosa prema kraljici postoji neka veza. Tako postaju osetljiviji za vrednosti što ih povezuju” (str. 74). U tim svetim prilikama — među kojima je krunisanje samo jedan izuzetno „veličanstven” oblik — „čitavo društvo se oseća kao jedna velika porodica, pa čak i nacije Komonvelta koje na krunisanju predstavljaju

<sup>3)</sup> Britka kritika može se naći kod Birnbauma (1955): videti, takođe, Bock (1974: 102—4).

premijeri, kraljice i ambasadori, sebe poimaju kao članove porodice nacija', (str. 78—9). Sils i Jang zaključuju svoju analizu značenja krunisanja na sledeći način: „Jedno društvo drži na okupu interna saglasnost o svetosti izvesnih osnovnih moralnih merila. Na početno maglovit i retko izričit način središnji autoritet jednog središnjeg društva, bio svetovni ili crkveni, prihvata se kao put opštenja sa svetim vrednostima. Unutar svog društva ustavnoj monarhiji se gotovo univerzalno priznaje taj autoritet, te je ona u stanju da uvećava moralnu i građansku osetljivost društva i da ga prožima simbolima onih vrednosti na koje ta osetljivost reaguje. Povremeni rituali dovode društvo ili razne njegove delove uvek iznova u dodir sa prenosiocem svetih vrednosti. Krunisanje je obezbeđivalo u isto vreme i praktično za celokupno društvo takav intenzivan dodir sa svetim, te verujemo da smo u pravu kad ga tumačimo... kao veliki čin nacionalnog okupljanja” (str. 80).

U jednom nedavnom ispitivanju javnog mnjenja o monarhiji, u vreme proglašenja Princa od Velsa (Blumer *et al.* 1971), autori zaključuju da su njihovi nalazi „više u skladu s religijskom analogijom o uticaju kraljice na imaginaciju njenih podanika no s analogijom idola masovne zabave”. „Kao da je proglašenje — pišu oni — izvuklo u prvi plan duboku emocionalnu privrženost monarhiji, čijim je predstavnicima ogromna većina ljudi bila spremna da ukaže izuzetno poštovanje. Najobičnije Engleze u izuzetnoj meri zahvatio je duh tog događaja i oni su jedni drugima prenosili svoja osećanja. Osećanja prema kraljici i princu Čarlsu, koja je pobudila proglašenje, uspela su da stope lične i javne preokupacije na simboličan način koji bi Dirkem razumeo.”

„Bile su potvrđene izvesne temeljne društvene vrednosti (porodična solidarnost, nacionalni ponos); i doista, čitav događaj je po viđenju autora, predstavljao ne samo deo ceremonije ponovnog posvećenja, već i pomirenja” (str. 170, 171).

Za Lojda Vornera (Warner 1959 i 1962) „Dan pomena poginulim i slične ceremonije u Sjedinjenim državama jedan su od nekoliko oblika kolektivnih predstava koje je Dirkem tako blistavo definisao i protumačio u *Elementarnim oblicima religijskog života*” (1962:30). „Ritualni vezani za Dan pomena poginulim u Jenki Sijetu i stotinama drugih američkih gradova... savremeni su kult mrtvih i u skladu su sa Dirke-movom definicijom svetih kolektivnih predstava.” Oni se „sastoje od sistema svetih verovanja i dramskih rituala zajedničkih grupa ljudi koji, kada se okupe, predstavljaju celu zajednicu” a „sveti su jer ritualno povezuju žive sa svetim

stvarima" (1959:278). Vorner analizira „objedinjujući i integrativan karakter ceremonije Dana pomena poginulim — sve veće susticanje mnogostrukih i različitih zbivanja kroz različite faze u jedinstvenu celinu u kojoj mnoštvo postaje jedan, a svi živi učesnici se ujedinjuju u jednu zajednicu mrtvih" (Warner 1962:16). Ceremonija se sastoji u „progresivnoj integraciji i simboličkom sjedinjenju grupe" (str. 18). Vorner na sledeći način sažima svoju tezu: „Dan pomena poginulim i pridruženi obredi (poput onih povodom Dana primirja i Praznika veterana)... su rituali svetog simboličkog sistema koji periodično funkcionise da bi ujedinio celu zajednicu sa njenim sukobljenim simbolima i njenim suprotstavljenim autonomnim crkvama i udruženjima... U ceremonijama povodom Dana pomena poginulim strepnje što ih čovek ima u pogledu smrti suočene su sa sistemom svetih verovanja o smrti, što uključenom pojedincu i zajednici pruža osećanje dobrobiti. Potom se omogućuje i osećanje trijumfa nad smrću kroz kolektivno učešće u paradi Dana pomena poginulim time što se obnavlja osećanje dobrobiti i grupne moći i individualne snage u grupnoj moći, koje se intenzivno oseća tokom rata... kada se osećanje toliko potrebno za simbolički sistem Dana pomena poginulim prvobitno doživelo" (Warner 1962:8).

Vorner ovde vrlo ozbiljno shvata Dirkemovu analizu. Sledeći ono što sam naziva „Dirkemovim važnim teorijskim putokazom", on tvrdi da rat predstavlja takav period stvaralačke kolektivne uzavrelosti, pojačane „interakcije, društvene solidarnosti i intenzivnih osećanja", što proizvodi „nove svete oblike, naravno, izgrađene na osnovama starih verovanja" (Warner 1959:273). Ukratko, Dan pomena poginulim je „kult mrtvih što organizuje i integriše različite vere i nacionalne i klasne grupe u sveto jedinstvo. To je kult mrtvih organizovan oko groblja dotičnih zajednica. Njegove glavne teme su žrtva vojnika poginulog za žive i obaveza živih da žrtvuju svoje individualne ciljeve za dobrobit grupe..." (Warner 1962:8). Skupa s Božićem, Danom zahvalnosti i Četvrtim julom, to je deo „ceremonijalnog kalendara američkog društva" koji funkcionise „okupljajući sve ljude i naglašavajući njihove sličnosti i zajedničku baštinu; smanjujući razlike, i doprinoseći da jedinstveno misle, osećaju i delaju" (Warner 1962:7). Vorner neposredno poređi taj ceremonijalni kalendar sa sezonskim smenjivanjem svetovnih i svetih ceremonijalnih razdoblja kod australijskih domorodaca (ibid i Warner 1959:277).

Rasprava Roberta Beleja o „građanskoj religiji u Americi" (Bellah 1968) primenjuje „Dirkemovu ideju da svaka grupa poseduje religijsku dimenziju" (str. 21) na američko društvo kao ce-



linu. On nudi analizu Kenedijeve inauguracije uz pretpostavku da ova označava „duboko ukorenjene vrednosti i privrženosti koje inače nisu izričite u toku svakodnevnog života” (str. 4). On tvrdi da za razliku od lične pobožnosti i religijske privrženosti „istovremeno postoje i izvesni zajednički činioci religiozne orijentacije koje deli velika većina Amerikanaca. Oni su igrali presudnu ulogu u razvoju američkih institucija, i još obezbeđuju religioznu dimenziju celokupnom tkivu američkog života, uključivši i političku sferu. Ta javna, religiozna dimenzija izražava se skupom verovanja, simbola i rituala koji nazivam američkom građanskom religijom. Ona potvrđuje, između ostalog, religijsku legitimitnost najviše političke vlasti” (str. 5).

Od prvih godina Republike, piše Belej u jednoj vrlo dirkemovskoj formulaciji, postojao je „skup verovanja, simbola i rituala vezanih za svete stvari, i bio je institucionalizovan u zajednici” (str. 10). Formativna, stvaralačka razdoblja što su određivala taj sveti simbolizam, bila su u početku Revolucija (viđena kao konačni čin Izlaska koji je američki Izrailj vodio iz starih zemalja preko vode u Novi Jerusolim), a potom Građanski rat (uključiv, posebno s Linkolnom, novu temu smrti, žrtve i ponovnog rođenja). Ona (američka građanska religija — prim. prev.), piše Belej, ima „vlastite proroke i vlastite mučenike, vlastite svete događaje i sveta mesta, vlastite svećane rituale i simbole” (str. 20). Selektivno zajmeći od religiozne tradicije uspela je da „bez ikakve ljute borbe s crkvom izgradi moćne simbole nacionalne solidarnosti i da mobiliše duboke razine lične motivacije za dostizanje nacionalnih ciljeva” (str. 15).

Konačno, razmotriću analizu Sidnija Verbe (Verba 1965) o reakciji javnosti na ubistvo Kenedija<sup>4</sup>). Navodeći Dirkemovu teoriju po kojoj religiozni simboli predstavljaju društvo i socijalno su integrativni, on iznosi mišljenje da su „središnu simboličku ulogu u savremenom svetovnom društvu preuzeli politički simboli koji zauzimaju najviše mesto u tom društvu. U slučaju Amerike to je, iznad svega, predsednički položaj”; „politička posvećenost u Sjedinjenim državama sadrži osnovni činilac iskonske religijske privrženosti” (str. 353, 354). „Reakcije na ubistvo, piše Verba, — jake emocije, verski obredi i političko-religijska simbolika — su znaci (premda teško i dokaz) da takva privrženost postoji. A predsednik je prikladan fokus te privrženosti... on je... simbol nacije. A, što je naglašavao Dirkem, simboli nacionalnog su nešto više od konkretnih objekata koji zamenjuju

<sup>4</sup>) Ubedljivu kritiku daje Lipšic (Lipsitz 1968); videti, takođe, odgovor Verbe (1968).

nešto šire; oni su glavni konstitutivni elementi državnih uređenja i društava..)

Ali, odakle potiče ta središnja privrženost simbolima nacionalnog — u ovom slučaju ulozi predsednika — i tako simbolizovanoj naciji? Rana socijalizacija dece jedan je izvor, ali povremene ceremonije i kolektivni događaji koji omogućuju pripadnicima društva da uzajamno pojačavaju tu privrženost zajedničkim aktivnostima su drugi izvor. U relativno jednostavnim društvima o kojima je Dirkem pisao, to se postizalo sezonskim okupljanjima i ceremonijalima. U složenom i veoma proširenom društvu poput Sjedinjenih država, društvu bez kraljevskih ceremonija, takva okupljanja i zajednički obredi su nešto redi, premda izbori i izvesni nacionalni praznici mogu poslužiti kao primeri takvih događaja. Kriza nastala usled ubistva ovde je važna zbog toga što je u velikoj savremenoj naciji ona verovatno najpribližniji ekvivalent one vrste ceremonije intenzivnog uzajamnog posvećivanja koja je moguća u manjem i jednostavnijem društvu. Važna je činjenica da ona podrazumeva skoro totalno učešće. Brojke o sveopštoj obaveštenosti i uključenosti su moćan dokaz sposobnosti sredstava masovnih komunikacija — naročito televizije — da povežu veliku naciju. Povrh toga, mas mediji nisu posredovali samo informaciju već i zajedničko osećanje... U mnogim slučajevima to osećanje su delile porodice okupljene oko televizijskih prijemnika, vernici okupljeni u crkvama i učesnici u drugim ceremonijama zajednice, ono se intenzivno i široko rasprostiralo putem samih medija. Ne samo da su bile uključene emocije pojedinačnih Amerikanaca, već su ovi bili jasno svesni emocija svojih sugrađana" (str. 354—5).

Verba veliki naglasak stavlja na integrativne učinke ubistva (to mora da je prvo konzervativno zalaganje za političko ubistvo), i on ih sagledava u suštinski dirkemovskim kategorijama: kriza je bila „prilika za neočekivanu ceremoniju ponovnog posvećenja" (str. 358), koja je istakla u prvi plan prethodno postojeću privrženost — privrženost od suštinskog značaja za političku zajednicu Sjedinjenih država" (str. 358). On piše o „tradicionalnim religijskim, čak unekoliko i magijskim aspektima političke privrženosti" i nagoveštava da to „može biti vrsta primordijalne emocionalne vezanosti koja je nužna za dugoročno održavanje političkog sistema" (str. 359—60). To je možda „ono što drži na okupu složeno i pluralističko političko društvo kakve su Sjedinjene države" (str. 359). Tako „mnoge od funkcija koje religija i religijski simboli obavljaju drugde, držeći društvo na okupu, u Sjedinjenim državama obavljaju središnji politički simboli" (str. 353).

## Kritika

Šta ove nove dirkemovske teorije doista tvrde o ulozi rituala u savremenoj politici? Kad se razmotre, ispostavlja se da iznose izvestan broj izričitih tvrdnji: (1) da je politički ritual *pokazatelj* ili *dokaz* (prethodno postojeće) vrednosne integracije (da ukazuje na „ukorenjene vrednosti i privrženost” i pruža „dokaz” o „primordijalnoj privrženosti religiji”); (2) da je politički ritual *izraz* takve integracije („društvo potvrđuje one vrednosti koje ga konstituišu kao društvo”); (3) da je on *mehanizam* postizanja takve integracije (politički ritual služi da „duboke slojeve individualne motivacije mobilise za dostizanje nacionalnih ciljeva”); i (4) da sam politički ritual *konstituše* takvu integraciju (jer se sastoji od „progresivne integracije i simboličkog ujedinjenja grupe” i funkcioniše „periodično kako bi ujedinio citavu zajednicu”). Tvrđi se da između rituala i vrednosne integracije postoje sve te izričite veze. U skladu s pomodnim normativnim funkcionalizmom se potom tvrđi da je vrednosna integracija središnji aspekt integracije društva; saglasnost u pogledu vrednosti čuva ravnotežu društvenog sistema. Otud politički rituali imaju presudnu ulogu u integraciji savremenih industrijskih društava.

Prvo što o ovim analizama treba reći jeste da se u njima potonja integracija konceptualizuje na odveć jednostavan način. Šils i Jang bez zora tvrde kako se „društvo drži na okupu pomoću interne saglasnosti u pogledu svetosti izvesnih temeljnih moralnih merila” — i kao primere takve integrativne moralne vrednosti navode „darežljivost, milosrđe, vernost, pravednu raspodelu mogućnosti i nagrada, razumno poštovanje autoriteta (*sic*), dignitet pojedinca i njegovo pravo na slobodu” (Shils and Young 1953:65). (Oni uopšte i ne razmatraju mogućnost postojanja razlika u tumačenju takvih vrednosti unutar jednog istog društva.) Drugi novodirkemovci slično tvrde za integraciju društva. Otud, na primer, Verbino pozivanje na „nešto što na okupu drži složeno i pluralističko političko društvo poput Sjedinjenih država”.

Ali, to „što drži jedno društvo na okupu” — takozvani „problem poretka” — izuzetno je složen problem<sup>5)</sup> na koji ovi autori daju odveć pojednostavljen odgovor. Prvo pitanje koje bi valjalo postaviti glasi da li se, u kom obimu i na koji način neko društvo doista „drži na okupu”. Najpre valja odgovoriti na to pitanje a tek potom pristupati određivanju činilaca koji su odgovorni za njegovu navodno integraciju: specifikovanje *explananduma* mora da prethodi objašnjenju. A da bi se to ozbiljno ispitalo neop-

<sup>5)</sup> Kojen je vrlo korisno formulisao neke složenosti sadržane u ovom pitanju (Cohen 1968, gl. 6).

hodno je razlučiti bar sledeće posebne teme: (1) trajnost učešća pripadnika jednog društva u njegovim institucijama i praksi; (2) njihovo saobražavanje društvenim normama; (3) da li dele i koliko zajedničku svest i da li usklađeno delaju; (4) komplementarnost ili reciprocitet njihovih aktivnosti i uloga; (5) kompatibilnost njihovih interesa; (6) stepen koherentnosti segmenta ili delova društva; (7) funkcionalnu kompatibilnost ili „stepen slaganja” između srednjeg institucionalnog poretka i materijalne osnove jednog društva (stepen „integracije sistema”) i (8) trajnost strukturalnih oblika jednog društva u vremenu. Pisci koje ovde razmatramo — poput normativnih funkcionalista opšte uzev — ne uspevaju da izdvoje ova značajno različita pitanja, i uglavnom se usredsređuju na drugo pitanje, štaviše, *objašnjenje* koje nude o zajedničkim vrednostima veoma je parcijalno, te kao da i samo iziskuje dodatno objašnjenje<sup>6)</sup>. Ukratko, mišljene o opšteprihvaćenosti vrednosti predstavlja samo mali korak ka rešavanju „problema poretka” te, ukoliko postoji, i sama iziskuje da bude objašnjena.

No, u svakom slučaju empirijski je nepotvrđeno kolika je ta opšteprihvaćenost vrednosti čak i u liberalnim demokratijama kakve su Sjedinjene države ili Britanija. Na osnovu pregleda raspoložive dokazne građe Man (Mann 1970) tvrdi da je u takvim društvima stepen saglasnosti u pogledu vrednosti mnogo manji no što teoretičari saglasnosti uopšte pretpostavljaju<sup>7)</sup>. Ukoliko je Man u pravu, onda se društvena kohezija takvih društava ne može pripisati visokom stepenu zajedničke privrženosti svih populacija opštim vrednostima — premda joj je ona društvene elite možda neophodna (vid. McClosky 1964). Manova teza glasi da povinovanje podređenih klasa tek valja objasniti, i to ne njihovim učešćem u prihvatanju vrednosti već nedostatkom privrženosti jednom konzistentnom skupu vrednosti i verovanja, koji bi njihova konkretna iskustva preveo u radikalnu politiku. Ukoliko želimo da objasnimo taj nedostatak, „moramo se u izvesnoj meri osloniti na marksističke teorije *pragmatičkog prihvatanja uloga* i *manipulativne socijalizacije*” (Mann 1970:437). Po tom stanovištu problem nije da se objasni zbog čega postoji opšta saglasnost u pogledu skupa internalizovanih, integrativnih normi i vrednosti u vidu, recimo, nekog političkog rituala i simbolizma, već pre da se objasni zašto ih se trajno pridržavaju podređene grupe pu-

<sup>6)</sup> Videti: Lockwood (1964).

<sup>7)</sup> Videti: Goldthrope (1974). On verodostojno definiše britanski *ekonomski život* kao „situaciju anomije”, sa „poremećenim” odnosima u industriji, „džunglom od plata”, opštim ekonomskim „grabežom” i „neznatnom svešču o načelima koje bi trebalo primenjivati” (str. 222, 233, 226).

tem učestvovanja članova u aktivnostima, uloga, i prihvatanju normi za koje se ne vide, ili se ne zamišljaju nikakve realne alternative. Ja ću kasnije izložiti mišljenje da ispitivanje političkih rituala pruža mogućnosti za jedno takvo objašnjenje.

Nije jedino sporno što novodirkemovci i teoretičari konsenzusa uopšte uzav preuveličavaju stepen opšteprihvaćenosti vrednosti u liberalnim demokratijama. Postoje i druga društva o čijem jedinstvu se može raspravljati (u mnogom pogledu), gde izostaje saglasnost u pogledu vrednosti. Razmotrimo slučaj Severne Irske — koja očigledno nastavlja da se „drži na okupu” u mnogim od navedenih vidova. Ta očiglednost iziskuje objašnjenje, a to objašnjenje je teško izvodljivo bez pozivanja na trajnost funkcionisanja ekonomske substrukture. Kao što je Ministarstvo trgovine Severne Irske navelo u jednoj reklami, na vrhuncu tegoba: „Svakodnevno desetine hiljada protestanata i katolika u Severnoj Irskoj rade zajedno i, kako pokazuje dokumentacija, rade naporno. Tokom dve godine, 1970. i 1971, obim proizvodnje je porastao za 13 posto (1970:7,2 posto i 1971:6,1 posto). Produktivnost je 1971. godine porasla za 6,7 posto...” (*The Times*, 13; april 1972).

Naravno objašnjenje se mora tražiti i upotrebi vlasti od strane dominantnih grupa, koje u ovom slučaju tako vidno podupire fizička sila. Ali još opštija i teorijski značajnija tačka koja proizlazi iz ovog primera je da saglasnost u pogledu vrednosti nije samo nedovoljna da obezbedi društvenu integraciju; ona čak nije ni nužna. Drugim rečima, postoje funkcionalne alternative te saglasnosti. Slučaj Čehoslovačke posle 1968. godine to vrlo jasno ilustruje.

Do sada sam nastojao da pokažem kako novodirkemovci praktično nisu ništa doprineli razumevanju mere i načina na koje su integrisana savremena industrijska društva — prvo, zbog toga što društvenu integraciju poimaju odveć pojednostavljeno, i drugo, što je njihova pretpostavka o opšteprihvaćenosti vrednosti empirijski sumnjiva. Sada bih želeo da dodam kako je njihov doprinos razumevanju političkih rituala mali i zbog toga što je njihov pristup (sa usredsređivanjem na navodno jačanje integracije uz pomoć rituala) nesumnjivo skučen. Ta skučenost se otkriva i u izboru rituala koji se analiziraju, i u onome šta se pruža kao analiza odabranih rituala.

Tako, u prvom redu, odabiraju se oni rituali koji na prvi pogled mogu da potvrde stanovište o društvenoj integraciji oko jedinstvenog vrednosnog sistema — naime, odabiraju se rituali koji izražavaju ideologiju hegemonije. Međutim,

ima — naravno — savremenih rituala koji izražavaju alternativne, nezvanične stavove i vrednosti. Razmotrimo, na primer, alternativni Dan pomena poginulim, koji je poslednjih godina počeo da se proslavlja u znak protesta zbog rata u Vijetnamu. Ili, prvomajske parade u kapitalističkim spram onih u komunističkim društvima. Između njih doista postoje zanimljive razlike — između različitih zemalja i unutar iste zemlje (uporedite, na primer parade komunista i gošista u Francuskoj). Uopšte uzev, takve parade mogu uzdizati svest i solidarnost samo do one razine do koje to želi vođstvo partija radničke klase i sindikata. Razmotrimo sportske rituale — kako same igre (na primer, završne borbe za kup između Totenhejma i Liverpula, koje simbolizuju napetosti između Istoka i Zapada), tako i aktivnosti gledalaca<sup>8)</sup> (na primer, horsko pevanje; kraljevsku ložu i prilazak igrača po završetku finalne utakmice za kup; ili ponašanje velške rulje na ragbi-utakmicama Vels-Engleska; ili, ponašanje američkih ljubitelja boksa na mečevima belaca protiv crnaca: ili, ponašanje Čeha na hokej-utakmicama kada nacionalni tim igra protiv Rusa). Ili, uzmimo štrajkove, obustave rada i radne sporove koji se, takođe, mogu posmatrati u istom svetlu. (S druge strane, ovi primeri, a u izvesnoj meri i oni sportski, iznose na videlo jednu zanimljivu odliku po kojoj se razlikuju od, na primer, parada ili marševa i demonstracija — a ta je da oni *jesu*, bar u izvesnoj meri, ono što simbolizuju: štrajkači pružaju otpor gazdama, crnac se bori protiv belca u ringu, Sever se bori protiv Juga, Vels protiv Engleske, Česi protiv Rusa. Ovo možda ne pokazuje ništa više do da rituali mogu biti posredni ili manje posredni; i obrnuto, da „neposredna akcija” i instrumentalno usmerene aktivnosti uopšte uzev mogu imati simbolički ili

<sup>8)</sup> Uporediti ulogu kriketa na Zapadnoindijskim ostrvima, i nereda izazvanih na utakmicama sa engleskim timovima (kada tim domaćin gubi). Prema Petersonu (Patterson 1969), „na Zapadnoindijskim ostrvima eliminatorna utakmica nije toliko igra koliko je kolektivni ritual — društvena drama u kojoj se simbolički ispoljavaju skoro svi sukobi unutar društva. U određenim trenucima taj ritual poprma poseban kvalitet koji potkrepljuje njegovu moć i stvara situaciju koja se može razrešiti jedino nasiljem.” Kriket je engleska igra, a ujedno masi zapadnoindijskih ostvrljana daje „oružje protiv njihovih sadašnjih agresora, nosilaca preovlađujuće engleske kulture u lokalnom društvu”. Čak bi se moglo reći da je „eliminatorna utakmica, u stvari, jedna od malobrojnih, izuzetnih prilika da pripadnici nižih staleža Zapadnoindijskih ostrva osete solidarnost. Tokom igre, atomizovanost izazvana bedom, sukobljenim vrednostima i harizmatskom politikom gubi moć da stvara razdor. Najzad, ovde — u medijumu istinskih heroja — jedinih heroja u zemlji lišenoj drugih heroja ili herojske tradicije — rulja reaguje kao jedan čovek, deli zajednički doživljaj, grize nokte u zajedničkom ratu nerava protiv zajedničkog neprijatelja — protiv 'Njih'” (str. 98–99). Petersonova odveć kratka analiza deluje kao uzor kako takve rituale treba analizirati, uz ispoljenu prijemčivost za različita tumačenja istog rituala u različitim društvenim grupacijama.

ritualni aspekt, a to identifikovati ne znači *eo ipso* poreći ili ogoliti njihov nesimbolički aspekt. Sagledati ih kao rituale znači ispričati samo pola priče.)

Bez sumnje, novodirkemovska igra se može na taj način igrati i u obrnutom smeru da bi se pokazalo kako kolektivna uzavrelost može da služi integraciji i jačanju podređenih društvenih grupa, bile one uključene u borbu sa postojećim društvenim poretkom, ili težile da ga ospore ili, u krajnjem slučaju, da ga zbace. (S druge strane, postoje i drugi, mešani slučajevi, poput etničkih parada, na primer, onih što se organizuju na Dan svetog Patrika u Njujorku, koje izražavaju i zajedničku svest podređenih grupa i dominantnu ideologiju „lonca za topljenje”).

Zanimljiv primer mogućnosti takve analize pruža Džon Berger (Berger 1968) u članku pisanom na vrhuncu majskih zbivanja u Francuskoj 1968. godine. Berger nudi sasvim dirkemovsku analizu (premda ja nemam dokaza da je on čitao Dirkema) značenja i funkcije demonstracija. Demonstracije su, piše on, „vežbe revolucionarne svesti”. Demonstracija je „stvoreno zbivanje koje se arbitrarno podvaja od običnog života”. „Značaj broja učesnika treba tražiti u njihovom neposrednom iskustvu ili u iskustvu onih koji sa simpatijama prate demonstracije... Što je veća demonstracija to je snažnija i neposrednija (vidljivija, glasnija, opipljivija) metafora ukupne kolektivne moći”.

„Kažem metafora, jer tako shvaćena moć prevazilazi potencijalnu moć prisutnih, a svakako njihovu stvarnu brojčanu moć iskazanu demonstracijom. Što je više ljudi prisutno to oni snažnije predstavljaju jedni drugima i sami sebi one koji su odsutni. Na ovaj način masovne demonstracije istovremeno proširuju i otelovljuju jednu apstrakciju. Oni što učestvuju postaju nedvosmislenije svesni da pripadaju jednoj klasi. Pripadanje toj klasi prestaje da podrazumeva zajedničku sudbinu, i podrazumeva zajedničku mogućnost...”

Berger nastavlja s razmatranjem simbolizma izbora mesta demonstracije — što je moguće bliže nekom simboličkom središtu, bilo građanskom ili nacionalnom, pre no nekom strateškom središtu, čime se simbolizuje zauzimanje grada ili prestonice. „Simbol ili metafora koriste učesnicima”; prostor kroz koji marširaju oni preobražavaju u „privremenu pozornicu na kojoj dramatišu snagu koja im još uvek nedostaje”. Demonstranti „postaju svesni da sami, ili uz one koje predstavljaju, jesu ti koji su izgradili grad i koji ga drže. Oni grad gledaju drugim očima. Vide ga kao vlastiti proizvod koji pot-

vrđuje njihovu moć umesto da je umanjuje”  
(str. 754—5).

Podjednako zapostavljeni od strane tih pisaca su i drugi savremeni politički rituali koji izražavaju dominantne vrednosti i interese, i to u društvima u kojima je saglasnost u pogledu vrednosti očigledno odsutna ili je minimalna. Razmotrimo, na primer, rituale Oranskog reda\*) u Severnoj Irskoj. Ričard Rouz (Rose) piše da je „najnapadnija ceremonija godišnja parada dvanaestog jula, kada pripadnici Oranskog reda, sa crnim polucilindrima i narandžastim kolirima satima paradiraju kroz Belfast i druge veće gradove pod zastavama koje slave najveće bitke od pre tri veka vođene za uspostavljanje prevlasti protestanata u Ulsteru”. Rouz navodi pismo iz *Belfast Telegrapha*, koje nesvesno odiše Dirkemom: „Oranžisti tog dana slave ne samo značajne vojne i političke pobede već i veliko oslobođenje od rimskog carstva na isti način kao i Jevreji što svake godine slave svoje oslobođenje od stega u Egiptu”.

„U ekskluzivno protestantskoj državi — piše Rouz — takva ceremonija bi bila prilika da se izrazi solidarnost zajednice, poput Dana nezavisnosti u Sjedinjenim državama ili sličnog dana u bilo kojoj bivšoj kolonijalizovanoj naciji. Međutim, parada pripadnika Oranskog reda — posebno dok marširaju kroz katoličke delove grada — pojačava neslogu jer katolici na taj marš gledaju kao na predstavu sile onih što su ih pobedili” (Rose 1971:258).

U ovom slučaju kolektivna uzavrelost služi ne da ujedini zajednicu već da ojača dominantnu grupu u toj zajednici. Ovde ritual pogoršava društveni sukob i deluje protiv (nekih aspekata) društvene integracije. Isti učinak može nastati i iz rituala podređenih grupa u izvesno vreme i na izvesnom mestu: recimo, primer petrogradskog Sovjeta ili ulične demonstracije tokom majskih zbivanja u Francuskoj. S druge strane, ti slučajevi mogu se posmatrati spram nekih drugih ranije pomenutih rituala (parada, nekih ali ne svih štrajkova, ili sportskih rituala) koji, kako bi to Glukman rekao, izražavaju i institucionalizuju, čak u ritualnom obliku i preuveličavaju, postojeće društvene sukobe čija se trajnost, zajedno s društvenim poretkom koji ih sadrži, prihvata kao nešto dato, što učesnici i posmatrači ne mogu promeniti. Za te se rituale može reći da doprinose društvenoj integraciji, ali ne i saglasnosti u pogledu vrednosti.

\*) *Orange Order* — jedno od tajnih društava organizovano na severu Irske 1795. godine za podršku protestantske religije — nazvano tako u čast Viljema, princa Oranskog (Viljema III, kralja Engleske) — prim. prev.



Izuzetno je uzak izbor zvaničnih rituala što ga čine novodirkemovci, pridodaju vrednost integrativno ujedinjujućih rituala. No, isto tako su skućene i njihove analize odabranih rituala. One poćinju i završavaju se zvanićnim tumaćenjem i, sve u svemu, ne uspeavaju da istraže ni različite razine simbolićkog znaćenja rituala, nići društveno uobličene razlike meću tumaćenjima njihovih učesnika ili posmatraća. Naravno, takvo istraživanje bi namah otvorilo pitanje opsega u kojem takvi zvanićni rituali uspeavaju da obezbede opšte prihvatanje vrednosti, što predstavlja njihovu glavnu argumentaciju.

Ovo nas vodi konaćnoj zamerci novodirkemovskom pristupu ritualima. Naime, njihov pristup je jednostran i nekriticćan. Drugim rećima, on ne uspeava da pokrene brojna znaćajna pitanja o odnosima izmeću rituala i društva, izmeću politićkog simbolizma, s jedne, i društvene stvarnosti i mogućnosti, s druge strane.

#### Predlozi

Da bismo potkrepili ovu tvrdnju podsetićemo se ponućene definicije rituala (*ritual je pravilima upravljana aktivnost simbolićkog karaktera koja privlaći paćnju učesnika na objekte misli i osećanja koje smatraju posebno znaćajnim*). Moj osnovni pozitivan predlog glasi da u politićkim ritualima treba videti nešto što pojaćava, iznova stvara i organizuje *représentations collectives* (kako bi u Dirkem rekao), nešto što predstavlja posebne modele politićkih paradigmi društva i naćina na koje ono funkcioniše. U tom smislu rituali — kao što je i Dirkem tvrdio — imaju saznanjnu ulogu, čine razumljivim društvo i društvene odnose, služe organizaciji znanja o prošlosti i sadašnjosti i uvećavaju sposobnost zamišljanja budućnosti. Drugim rećima rituali pomaću da se kao autoriteti odrede izvesni naćini gledanja na društvo; oni služe da se specifikuje šta je u jednom društvu od posebnog znaćaja, skreću paćnju ljudi na izvesne oblike odnosa i aktivnosti, odvrćaćući je istovremeno od drugih oblika, jer je svaki naćin gledanja ujedno i naćin negledanja. Ukratko, predlaćem da se prevaziće pojednostavljujuća ideja o politićkom ritualu kao nećem što izraćava, proizvodi i konstituiše vrednosnu integraciju na koju se gleda kao na sušćtinu društvene integracije (što je banalan, ali vrlo rasprostranjen oblik primene Dirkemove teorije), i da se zameni plodotvornom idejom po kojoj ritual ima saznanjnu dimenziju (što je, po meni, središnji i originalan deo Dirkemove teorije), a ova da se smesti (što Dirkem nije ćinio) u klasno strukturisan, konflikćni i pluralistićki model društva. Verujem da je to većma zadovoljavajuć naćin tumaćenja rituala od onog

što ga navodirkemovci nude: njime se predlaže pristup ritualima kao modelima isprobavanja i otkrivanja moći u saznoj ravnici. Po tom stavu *explanandum* više nije neka pretpostavljena vrednosna integracija već internalizacija posebnih političkih paradigmi ili *representations collectives*, čiju ulogu u političkom životu valja ispitati.

Sa takvim pristupom otvaraju se mogućnosti postavljanja raznih pitanja u vezi s političkim ritualima, koja novodirkemovci očigledno propuštaju da postavljaju — pitanja poput ovih: Ko (odnosno, koje društvene grupe) je propisao izvođenje rituala i odredio pravila izvođenja? Ko (koje društvene grupe) određuje objekte misli i osećanja što ih ritual simbolizuje, a posebno, ko određuje da su izvesni oblici društvenih odnosa i aktivnosti od posebnog značaja? Preciznije ko ih smatra posebno značajnim, i na koji način značajnim? Kojim društvenim grupama je u interesu da takav način gledanja funkcioniše? Koji oblici odnosa i aktivnosti se usled toga zapostavljaju ili nipodaštavaju? Pod kojim uslovima su politički rituali najdelotvorniji u navođenju učesnika i posmatrača da internalizuju političke paradigme što ih ritual predstavlja? Kako se ti rituali strateški koriste od strane različitih grupa koje teže društvenoj moći?

Takav pristup daleko prevazilazi konvencionalno proučavanje politike koje se, kako to Edelman kaže, usredsređuje na to ko šta dobija, kada i kako, na to „kako se kroz vlast dobija ono što se želi“, i umesto toga se usredsređuje na mehanizme pomoću kojih se „ostvaruju uticaji na to šta da se želi, čega da se plaši, šta da se smatra mogućim, pa čak i na to šta sami jesmo“ (Edelman 1964:20). Tako bi se proučile simboličke strategije koje različite grupe koriste pod određenim strukturalnim uslovima da bi odbranile ili dostigle moć *vis-à-vis* drugih grupa (vid. Cohen and Lukes 1974). Takođe bi se proučili načini na koje ritualni simbolizam uspeva da obezbedi izvore kreativnosti i improvizacije, kontrakulturne i antikulturne sile, da ugrozi nove društvene, kulturne i političke forme, uključiv ono što Turner naziva „liminalnost“ i „*communitas*“ u primerima milenijarnih pokreta verskog preporoda (Turner 1969 i 1974; Bocoock 1974, gl. 8).

Najznačajnije za temu ovog izlaganja je ispitivanje sazajne dimenzije društvene kontrole u savremenim klasnim društvima koje otkriva brojne načine na koje institucionalizovane aktivnosti kakve su rituali mogu da služe potkrepljivanju i oživljavanju dominantnih i zvaničnih modela društvene strukture i društvene promene jedne „kraljevine“, ili jednog carstva, ustava,

republike, nacije, socijalističke države, „demokratije“, „slobodnog društva“, „vlast zakona“, „javnog interesa“, „socijalizma“, „socijalističke zakonitosti“, „puta u komunizam“, političkog poretka i političkog sukoba, a doista i same prirode i granica „politike“. Sasvim je jasno da zvanične ceremonije poput krunisanja, Dana pomena poginulim, ili Dana nezavisnosti, ili Dana pada Bastilje, inauguracija predsednika, pa čak i reakcije na krizu nastalu ubistvom predsednika, Lenjinove godišnjice, Oktobarske parade i masovnih poseta Lenjinovom mauzoleju... to postižu. One skreću na sebe pažnju i prizivaju lojalnost izvesnim moćno izazvanim predstavama društvenog i političkog poretka. Ali i mnoge druge institucionalizovane aktivnosti, u kojima njihovi učesnici prvobitno *nisu videli* rituale, igraju sasvim sličnu ulogu.

Najočiglednije među njima su razrađeni i javni oblici sudske i kvazisudske delatnosti. Doista, ritualni i simbolički aspekti zakona, koji odražavaju i razvijaju kolektivne predstave, nedovoljno su ispitani. Da bi „apstraktni ideali zakona“, pisao je Tarman Arnold, „bili prihvaćeni u javnosti potrebno je da određena institucija koju je lako i čuti i videti simbolički sprovodi jedan sasvim određen obrazac“. Oni (apstraktni ideali zakona — prim. prev.) se dramatično predstavljaju i „obeležavaju posebnim ceremonijama“, te tako postaju „sila što pokreće društvo“. I doista: „Institucije koje oko zakona stvaraju atmosferu realnosti i konkretnosti, toliko neophodnu za njihovo prihvatanje, su sud i odgovarajuće obrazovne institucije. Prva provodi ritualnu ceremoniju suđenja, a druga obebeđuje teorijsku literaturu koja ideal brani od napada tako što sve ideje kritike apsorbuje i lutkiva u svoj *mistički obrazac...*“ (1962:45).

Sa tog stanovišta zakon je golem aparat rituala i simbolizma namenjen usađivanju moćne vizije društvenog poretka, gde pravda biva dostignuta ukoliko se slede propisane i osvećene procedure. Kako to Arnold elokventno kaže: „Načelo zakona... svagda služi da indukuje prihvatanje stvari onakvim kakve su. To postiže stvarajući posebno područje u mističnoj izmaglici negde iza sudnice, gde svi sni o pravdi i nepravičnom svetu postaju java. Tako se u području zakona najzapostavljeniji pripadnici društva umiruju činjenicom da su siromasi jednaki s bogatima, a jaki nemaju prednosti nad slabima. One srećnijeg položaja umiruje činjenica da se prema mudrima postupa bolje no prema glupima, da se nemarni kažnjavaju za svoje greške. Trgovca osokoli kad sazna da zakon zapostavlja unosnije oblike nepoštenja poštujući načelo lične slobode pojedinca od državnih stega. Međutim, sveštenika raduje saznanje da se svi oblici nepoštenja što se mogu suzbiti

bez mešanja u slobodu ili ekonomske zakone — suzbijaju. Nezadovoljnu manjinu bodri činjenica da je zakon rastegljiv i da se razvija. Konzervativac je ubeđen da to postaje sve izvesnije. Robu industrije govore da nijedan čovek, čak ni njegov veliki poslodavac, nije iznad zakona. Međutim, njegov poslodavac oseća se bezbednim zbog činjenice da njegovu imovinu ustav stavlja iznad običnih zakona, a ustav je najviši postojeći oblik zakona. Ustav nas s jedne strane štiti od arbitrarne moći primenjivane bez uredaba. Spasava nas od rulje, ali i od diktatora. Sprečava da se kapitalizam pretvori u komunizam, a demokratija da postane vlast ljudi što ne misle. Svim ljudima daje jednake izgleda na uspeh, a istovremeno štiti one rođene u povoljnijem položaju povlastice i moći”.

Na taj način zakon je „najveće oruđe društvene stabilnosti jer priznaje svaku čežnju obespravljanih i obezbeđuje im forum gde te čežnje mogu da dobiju zvanično priznanje ne povlačeći nikakvu konkretnu akciju koja bi mogla uzdrmati postojeću piramidu moći” (Arnold 1962:34—5).

Ili, razmotrimo delatnosti zakonodavnih tela kao što su debate, poslanička pitanja, istrage raznih odbora i tako dalje. Premda one očigledno imaju „delotvoran” ili instrumentalni aspekt kritikovanja, kontrolisanja i razmatranja, ima mnogo osnova da se sagledaju, kako to čini Krosman, kao da spadaju među Bagehotove „dostojanstvene” i „teatralne” sačinioce ustava koji služe da „pobude i očuvaju poštovanje stanovništva” (Bagehot 1963:61)<sup>9</sup>). Po mišljenju Bira (Beer), jedna od središnjih funkcija savremenih zakonodavnih tela je da „mobilizuju saglasnost” — ne samo s pogledima i politikom vlade, već i sa parametrima regulisane kapitalističke privrede, sa njenim mnogim složenim prinudama. Time se definiše ono što građanin prima kao utvrđeno i tako se postavljaju granice tome šta je realno promenljivo, ojačavanjem preovlađujuće definicije značenja „politike”, prirode značajnih političkih podela, prikladnih kanala i dozvoljivih granica političkog sukoba.

Moguća je uporedna analiza upravnih delatnosti u Sjedinjenim državama. kakva je regulisanje privrednog poslovanja koje se, proglašavajući vrednosti poput javnog interesa, pravičnosti, zaštite prava i tako dalje, mogu shvatiti kao simboličko stvaranje i održavanje jednog „utiska da javnost prihvata privatne taktike, za koje bi se inače moglo očekivati da će proizvesti ozlojeđenost, protest i otpor” (Edelman 1964:56).

<sup>9</sup>) Uloga koja je, štaviše, učinjena delotvornijom povremenim otvorenim i uspešnim obavljanjem njihovih instrumentalnih funkcija. Povremeni uspeh poslanika opozicije u ograničavanju ili čak preokretanju vladine politike veoma jača simboličnu delotvornost parlamenta kao mobilizatora saglasnosti.

Zapravo, nije preterano reći da se većina redovnih delatnosti političara, advokata i funkcionera administracije mogu sagledati — ostavljajući po strani njihove očigledne i instrumentalne funkcije — kao da za njih same, i za širu javnost, simbolizuju moćnu predstavu relativno dobro uređenog društva u kojem pravda, široko uzeto, prevladuje, a vlade vode računa o mišljenju građana. Edelman to ovako kaže: „Umiriti ozlojeđenosti i sumnje u pogledu određenih političkih činova, potvrditi veru u suštinsku racionalnost i demokratski karakter sistema, i time učvrstiti naviku prilagođavanja u budućem ponašanju — jeste očito ključna funkcija naših trajnih političkih institucija: izbora, političkih rasprava, zakonodavnih tela, sudova i administracije. Svaka od njih podrazumeva motornu aktivnost (u kojoj masovna javnost učestvuje ili je posmatra iz daleka), koja potkrepljuje utisak političkog sistema smišljenog za prevodenje individualnih potreba u javnu politiku” (Edelman 1964:17).

To zaista „omogućuje ljudima da veruju da ne žive u prašumi već u valjano organizovanom i dobrom društvu” (Salomon 1955:100), ili, u najmanju ruku, prikazuje postojeći društveni poredak kao relativno nepromenljiv i postavlja ozbiljna ograničenja onome što se realno može promeniti političkim sredstvima.

Ali, nema sumnje, izbori su najvažniji oblik političkog rituala u liberalnim demokratskim društvima, delom zbog njihovog središnjeg mesta u zvaničnoj ideologiji, a delom zbog visokog stepena masovnog učešća koje podrazumevaju. Slično tome, još od Ustava iz 1936. godine izbori imaju ne manje važnu ulogu u SSSR-u, gde izvanredno visok broj učesnika na izborima očito ima važno simboličko značenje. Učešće na izborima može se uverljivo tumačiti kao simbolična potvrda prihvatanja političkih sistema od strane glasača i njihove uloge u ovome. Ritual glasanja privlači pažnju glasača na određen model „politike”, prirode političkog sukoba i mogućnosti političke promene. Povrh toga, on i nastaje iz verovanja i potkrepljuje verovanje — u kojem, normalno, ima malo istine — da izbori glasačima omogućuju da utiču na državnu politiku<sup>10</sup>. Na ovaj način učešće na izborima —

<sup>10</sup>) Uporediti s Edelmanom: „(Učešće na izborima) je, međutim, učešće u ritualnom činu; to je samo u manjoj meri učešće u oblikovanju politike. Poput svakog rituala, bilo u primitivnim ili u masovnim društvima, izbori privlače pažnju na zajedničke povezanosti društva i na važnost i prividnu razumnost prihvatanja usvojene javne politike... Izbori ne bi mogli vršiti ovu vitalnu društvenu funkciju kad bi se na širem planu dovodilo u pitanje zajedničko verovanje u neposrednu kontrolu naroda nad državnom politikom putem izbora” (Edelman 1964: 3; ili 1971: 23).

Videti: Hamilton (1972: 3); reč je o dragocenom razmatranju i predloženom objašnjenju ogromnog jaza

ta minimalna ali najosnovnija demokratska aktivnost — iskazuje se kao suština „demokratije“ i time doprinosi stabilnosti i liberalnih, i socijalističkih demokratija.

Tako ritual izbora, naporedo s ritualom u zakonodavnim telima, sudovima i administraciji, može igrati značajnu ulogu u legitimiziranju i ovekovečavanju političkih paradigmi ili *representations collectives* koje doprinose stabilnosti političkog sistema, pomažući da se definiše sama njegova priroda a da se definisanjem ukinu njegove alternative. Na ovaj način politički rituali se mogu analizirati kao deo onoga što je nazvano „mobilizacija predrasuda“ (Schattschneider 1960:71) — onog „skupa preovlađujućih vrednosti, verovanja, rituala (sic) i ustavnih procedura ('pravila igre') koji sistematski i dosledno dejstvuju u prilog izvesnih osoba i grupa na račun drugih“ (Bachrach and Baratz 1970:43)<sup>11)</sup>. A mogle bi se obaviti paralelne analize rituala koji nisu „preovlađujući“ ili hegemonski — bilo da su ovi podređeni i opozicioni ali ne predstavljaju osporavanje za postojeći društveni i politički poredak, ili su radikalno opozicioni i predstavljaju stvarni izazov postojećem poretku.

Dakle, sažeto rečeno, obrazlagao sam trostruku tezu. Prvo, kritikovao sam novodirkemovce zato što koriste suviše uprošćen pojam društvene integracije, vrše odveć uzan izbor i nude odveć skućenu analizu političkih rituala. Drugo, kritikovao sam njihov pristup jer zatvara celu lepezu značajnih i kritičnih pitanja u pogledu političkih rituala — pitanja koja obelodanjuju njihovu saznavnu ulogu i saznavnu dimenziju u pogledu upotrebe vlasti u klasno strukturisanim, pluralističkim i konfliktnim modernim industrijskim društvima. I treće, izneo sam mišljenje da kad jednom postavimo ova pitanja dolazimo do shvatanja koje mnoge političke rituale prikazuje ne kao pomoć integraciji vrednosti, već kao presudne elemente u „mobilizaciji predrasuda“.

(Prevela s engleskog RUŽICA ROSANDIĆ)

koji u SAD postoji između želja naroda, s jedne, i postignuća zakonodavne i izvršne vlasti, s druge strane.

<sup>11)</sup> Razume se, ima znatnih teškoća pri korišćenju pojma „mobilizacije predrasuda“, o čemu se sada mnogo raspravlja u literaturi o moći zajednica (a ovaj pisac to razmatra u knjizi *Power: A Radical View*, London, Macmillan 1974). Ali, ove teškoće svakako nisu manje no što ih otvara pojam „saglasnost u pogledu vrednosti“; u ovom radu se tvrdi da korišćenje prvog pojma otvara čitavu jednu lepezu značajnih empirijskih pitanja koju korišćenje potonjeg zatvara.