

ERIC W. ROTHENBUHLER

RITUALNO
KOMUNICIRANJE

*Od vsakdanje konverzacije do
medijsko posredovane ceremonije*

I
Theoria

Eric W. Rothenbuhler
**Ritualno komuniciranje: od vsakdanje konverzacije do medijsko
posredovane ceremonije**

Naslov originala: Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony, 1998

Knjižna zbirka Theoria
Uredniški odbor: Aleš Črnič, Jernej Pikalo, Maruša Pušnik, Samo Uhan

Izdajatelj in založnik: Fakulteta za družbene vede in
Znanstvenoraziskovalni center SAZU

Copyright © za slovensko izdajo: FDV 2016

Prevod: Dejan Jontes, Breda Luthar, Maruša Pušnik
Jezikovni pregled: Helena Dobrovoljc, Tina Lengar Verovnik

Oblikovanje ovitka: Tanja Radež

Prelom: Emma

Tisk: Demat d. o. o.

Naklada: 300 izvodov

Ljubljana 2016

*Knjiga je izšla s finančno pomočjo Javne agencije za raziskovalno dejavnost
republike Slovenije.*

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

316.7

ROTHENBUHLER, Eric W.

Ritualno komuniciranje : od vsakdanje konverzacije do medijsko posredovane ceremonije / Eric W. Rothenbuhler ; [prevod Dejan Jontes, Breda Luthar, Maruša Pušnik]. - Ljubljana : Fakulteta za družbene vede : Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2016. - (Knjižna zbirka Theoria / Fakulteta za družbene vede)

Prevod dela: Ritual communication

ISBN 978-961-235-794-8

286429184

Kazalo

Ritual v mediatizirani družbi (M. Pušnik, B. Luthar, D. Jontes)	7
Predgovor k slovenski izdaji	35
Predgovor	43

I. del Kaj je ritual?

1 Opisi in definicijska strategija	51
1.1 Družbeno življenje, prekinjano z rituali, ceremonijami in drugimi ritualnimi oblikami	51
1.2 Ritual kot simbolno urejene sestavine skoraj vsega družbenega delovanja	51
1.3 Ritual kot samostalnik in ritualen kot pridevnik	52
1.4 Definicijska strategija	53
2 Definicije	54
2.1 Pogosti definicijski pojmi	54
2.2 Komunikacijsko načelo in končna definicija	76
3 Pet neustreznih koncepcij	78
3.1 Navada in rutina	78
3.2 Neiskren javni performans	80
3.3 Prazna konvencija	81
3.4 Stilistični, simbolni ali estetski eksces	82
3.5 Ritual = mit = ideologija = laganje ali zmeda	84
4 Štiri le delno ustrezne koncepcije	86
4.1 Etološka	86
4.2 Freudovska	90
4.3 Sentiment in solidarnost	92
4.4 Vzdrževanje <i>statusa quo</i>	93

5	Nekaj posebnih težav pri proučevanju rituala	97
5.1	Družbena sprememba	97
5.2	Izumljanje ritualov	102
6	Komunikacijska teorija in ritualne težave	105
6.1	Ritual je komunikacijska oblika	105
6.2	Učinkoviti mehanizmi rituala so komunikacijska sredstva	106
6.3	Ustvarjanje reda (in drugi učinki rituala) je podvrženo spremembi komuniciranja	106
6.4	Simbolna učinkovitost je resnična učinkovitost	108
6.5	Družbeno konstruirana realnost je resnična realnost	109
6.6	Znotraj meja komunikacijske učinkovitosti je ritual močna oblika	110
6.7	Simboličnost in generalnost	111
6.8	Materialnost in indeksičnost	113
6.9	Vzratne in naprej usmerjene reference	115
6.10	Problem odnosa priče in gledalca, rituala in spektakla	116
6.11	Zaznavni status ritualnega teksta in akterjevo okolje	118
6.12	Nekaj implikacij nenavadnega zaznavnega statusa rituala	120

II. del

Ritual v raziskovanju komuniciranja

7	Pet prispevkov ritualnega koncepta h komunikacijskim študijam	125
7.1	Preimenovanje kot spodbuda za ponovni premislek	125
7.2	Ritualni koncept pomaga opredeliti neanalizirane vidike stvari	125
7.3	Ritualni koncept pomaga razložiti anomalne vidike stvari	126
7.4	Ritualni koncepti pomagajo oblikovati primernejša pričakovanja do stvari	127
7.5	Ritualni koncept kot disciplinarni vzvod	127
8	Medijsko posredovano komuniciranje v ritualni obliki	130
8.1	Medijski dogodki in medijsko posredovani rituali	131
8.2	Ritualizirana uporaba medijev	134
8.3	Rituali medijskega dela	136
8.4	Televizija kot religija	139

9	Ritualne funkcije medijsko posredovane kulture	143
9.1	Novice, televizija in popularna kultura kot mit in ritual	143
9.2	Moralne drame	147
9.3	Modeliranje družbenih vlog	148
10	Politični, retorični in državljanski rituali	151
10.1	Symbolika države in oblasti; rituali političnega javnega nastopanja in ceremonij; volitve in politika kot ritual	151
10.2	Retorični rituali in ritualna retorika	156
10.3	Javni festivali in ceremonije	158
11	Ritualne komunikacijske oblike v vsakdanjem posvetnem življenju	160
11.1	Medosebni in mikrodružbeni rituali	160
11.2	Ritualni stila in statusa	166
11.3	Ritualni sodobnega organizacijskega življenja	169
12	Ritualne koncepcije kulture in komuniciranja	173
12.1	Reformacija in kultura antiritualizma kot stvar komunikacijskega stila	173
12.2	Ritualni pogled na komuniciranje	179
13	Nujnost rituala za človeško življenje	186
	Literatura	189
	Imensko kazalo	213
	Stvarno kazalo	219
	O avtorju	224

1 Opisi in definicijska strategija

1.1 Družbeno življenje, prekinjano z rituali, ceremonijami in drugimi ritualnimi oblikami

Življenje je sestavljeno iz rojstev, rojstnih dnevo, odraščanja, porok, še več rojstev, odzivanj, minevanj in smrti. Institucionalno življenje zahteva vstop, pot skozi in odhod; tako poznamo iniciacije in dobrodošlice, zaključke šolanja, podelitve spričeval in napredovanja, izljučitve, odstopa, odpustitve in upokojitve, večerje in zabave ter obletnice. Delovni teden je sestavljen iz začetka, sredine in konca, praznovanja, počitka in potem spet vrnitve na delo. Leto zaznamujejo praznovanja novega leta, pomladi, vrhunca poletja in jeseni. Verski prazniki so razprostrti po koledarju skupnosti, različni manjši prazniki se pojavljajo približno enkrat mesečno, rojstni dnevi prijateljev in družinskih članov so osebni prazniki, počitnice, letna srečanja, obletnice ali družinska srečanja, začetki in konci športnih sezon – vsi zaznamujejo letni koledar. Posebna leta imajo tudi olimpijske igre, nacionalne volitve in druge politične dogodke. Vse to so obredi, slovesnosti in praznovanja; zaznamujejo tako potek časa kot časovni cikel. Nekateri imajo prvine spektakularnega, drugi so majhni, osebni, brez občinstva in zgolj s sodelujočimi, nekateri so bolj obvezujoči, drugi bolj prostovoljni, nekateri izjemno formalni, drugi neformalni. Vse to so rituali in rituali so ključni element družbenega življenja vsake nam znane človeške družbe.

1.2 Ritual kot simbolno urejene sestavine skoraj vsega družbenega delovanja

Obredi in ceremonije imajo lahko jasno zamejene začetke in konce, ki jih označujejo kot posebne dogodke v toku družbenega delovanja, kot na primer religiozne ceremonije. Hkrati obstajajo ritualni elementi, ki se skorajda v vsem družbenem delovanju pojavljajo bolj kot značilnosti delovanja kot pa dogodek, ki je od tega delovanja ločen. Ritual je torej lahko tako način, na katerega počnemo stvari, kot tudi vrsta tega, kar počnemo; lahko je način družbenega delovanja, posebnost ali stilistični vidik

družbenega delovanja. To zlahka prepoznamo v formalizirani govorici med nadrejenimi in podrejenimi v delovnih organizacijah, dogaja pa se tudi med ljubimci, prijatelji in tujci. Ob vsakem družbenem stiku obstajajo znaki, ki se dotikajo identitete in namere, ki se izvajajo v konvencionalni obliki, ki je prepoznavna neznancem znotraj iste kulture. Nasmeh in kimljaj z glavo kažeta na prijateljsko pripoznanje; bela uniforma spada k medicinski sestri; poslovna obleka omogoča poslovno delovanje; oseba na čelu mize je glavna. Ti znaki se izražajo skupaj prek poteka enega samega stika in prek sekvenc večkratnih stikov, tako da skupki uprizoritev konstituira prepoznavne karakterje, skupki podobnih uprizoritev s strani različnih ljudi konstituira prepoznavne vloge, skupki različnih vlog konstituira prepoznavne družbene organizacije itd. Ta sistematična sintaksa konstituira ritualni interakcijski red. Ta prvina rituala se pojavlja v ujetosti pisarne, orodij in uniform, osebnega stila, vedenja in drža, načina govorjenja – kakršnakoli oblika že je poudarjena v simbolnih elementih, ki jih tkemo skupaj pri konstruiranju življenja.

1.3 Ritual kot samostalnik in ritualen kot pridevnik

V knjigi bo predstavljena razlika med rituali kot dogodki in ritualnim vidikom tekočih družbenih aktivnosti. Na eni strani so rituali, obredi in slovesnosti kot razlikovalni dogodki, tipi aktivnosti ali družbenih objektov. Na drugi strani so ritualni ali ceremonialni vidiki sicer običajnih in tekočih aktivnosti, procesov in dogodkov. Če se nanašamo na prvi primer, uporabljamo ritual kot samostalnik, če se na drugega, ritual postane pridevnik. Več avtorjev je odsvetovalo tako potencialno nejasno večpomensko uporabo pojma (npr. Grimes, 1990: 9–15), toda ta raba je v jeziku uveljavljena in morebitno dvoumnost kompenzira uporabna prilagodljivost.

Premik od rituala kot samostalnika k ritualnemu kot pridevniku ne dovoljuje le pomika referenta – od ritualov kot stvari k ritualnemu kot vidiku stvari – temveč tudi analitičnega izhodišča. Omogoča nam, da proučujemo komuniciranje kot ritual in hkrati tudi komunikacijske rituale. Omogoča nam proučevanje ritualnih vidikov vsakodnevnega gledanja televizije kot tudi posebnih medijskih dogodkov. Omogoča nam proučevanje ritualnih vidikov vsakdanje medosebne komunikacije, prek

katere potekajo odnosi, kot tudi ceremonialnih dogodkov, ki zaznamujejo njihove pomembne spremembe.

Očitne razlike med posebnimi ritualnimi dogodki in ritualnimi vidiki običajnih družbenih aktivnosti so lahko velike. Toda oboje predstavlja elemente moralne regulacije družbenega življenja. Tako posebni ritualni dogodki kot ritualni vidiki navadnih aktivnosti so del »bi morali« sveta. Pri porokah in rokovanju obljublamo, da bomo storili, kar moramo. Pri pogrebih in poslavljanju počastimo drugega in obljubimo, da se bomo spominjali, ter sprejemamo obveznosti do odnosa s tem človekom. V vsakdanjih pozdravih se predstavljamo kot nekdo s čisto določenim značajem in obljublamo, da bomo ta oseba, prav tako kot to pričakujemo od izvoljenega predsednika na inavguracijski slovesnosti. Ritualni vidiki običajnih družbenih aktivnosti so torej prav tako pomembni kot veliki posebni ritualni dogodki. Z mislijo na definicijo, ki jo bomo uporabljali v nadaljevanju, oboji predstavljajo način uporabe simbolnega vedenja zaradi participacije v dejanskem življenju.

1.4 Definijska strategija

Področje ritualnih študij zajema sicer različne stvari, kot so stiski rok in kronanja, molitve, poroke, objemi ljubimcev in vulgarne geste. Naše zanimanje vključuje formalne obrede, tako velike kot male, praznovanja, ceremonije in spektakle. Prav tako nas zanimajo mikrodružbeni rituali medsebnega spoštovanja in manir, predstavitve sebe, simboli avtoritete, pisarniške pasti in vsi drugi načini, kjer »ritual ni 'kaj', ni 'stvar', [temveč] 'kako', kvaliteta« (Grimes, 1990: 13).

Očitno se soočamo z nekaterimi definijskimi izzivi. Ritual je prepoznavna kategorija, toda prečka in preureja vrsto drugih kategorij, ki so del zdravorazumskega vedenja in družbene teorije. Primeri ritualnih študij prihajajo s področja religioznega in sekularnega, arhaičnega in sodobnega, domorodnega in kolonialnega, političnega in osebnega, trivialnega in tehtnega, obsežnega in majhnega, s področja dela in prostega časa, javnega in zasebnega ter iz katerekoli kulturne skupine, ki je dostopna prek literature s podočja komunikologije, antropologije, sociologije ter historičnih, literarnih in religioznih študij. Ritual, kot tudi druge oblike komuniciranja, je povsod.

2 Definicije

V literaturi ritualnih študij je vsaj toliko definicij, kot je avtorjev. Čeprav ni konsenza glede definicij, obstajajo med njimi nekatere osupljive podobnosti. Pa tudi nekatera protislovja. Najbolje, da začnemo s pregledom pojmov. Večina tega poglavja je posvečena razpravi o petnajstih značilnostih, ki so skupne mnogim definicijam rituala, ki so na voljo v literaturi. (Za različne sezname pojmov in za druge uporabne razprave o definicijah glej: Gluckman, 1962; Goody, 1961; Grimes, 1990: 9–15; 1995: 58–74; Leach, 1968; Rappaport, 1979: 173–221; 1989; Zuesse, 1987; glej tudi Goodyjevo utemeljitev, da je postal koncept rituala tako vseobsegajoč in raznolik, da je analitično praktično neuporaben.) Pregled pojmov zaključuje razprava o komunikacijskem načelu, ki je impliciten v ritualu in ki je bil v literaturi večinoma neopažen (prim. Cheal, 1992). To komunikacijsko načelo dovoljuje integracijo večine ključnih idej iz drugih pregledanih definicij v enotno, formalno definicijo rituala. Poglavje se zaključi z razpravo o tej definiciji.

2.1 Pogosti definicijski pojmi

2.1.1 Delovanje

Ritual je delovanje, ne le misel. To dejstvo je dovolj očitno pri večini današnjih avtorjev, zato ga lahko vzamemo za samoumevno oz. privzamemo, da je to na drugačen način implicitni del njihove definicije. Toda v antropologiji 19. stoletja je bil odnos med mitom in mislijo ter ritualom in delovanjem najpomembnejši predmet razprave in Bell (1992) pokaže, kako je vse od tedaj to strukturiralo večino razmišljanja o ritualu. Ali miti in prepričanja sledijo ritualnemu delovanju kot razlaga ali so predhodniki ritualnega delovanja kot motivacija? Tylor (1871/1924) in njegovi nasledniki so menili, da je mit pred ritualom, tako da bi lahko aktivnosti klasificirali kot ritualne zaradi religioznega prepričanja, ki spremlja te aktivnosti (ali je to preprosto logični ali tudi historični prednostni red, je drug vidik razprave). W. R. Smith (1889/1956) in njegovi manjštevlni sledilci so menili, da mit sledi

ritualu – mit je racionalizacija ritualnih aktivnosti. Take razprave o prednostnem redu med delovanjem in mislijo so v veliki meri prisotne še danes, kot na primer v raziskovanju razmerja med prepričevanjem in stališči ter vedenjem. Toda v študijah rituala so sicer tako trdne dihotomije pogosto predstavljene, kot da so presežene; mnogo avtorjev trdi, da v ritualu verovanje in delovanje postaneta eno, kot pri vernikih, ki v verskem obredu igrajo svojo vero in s tem proizvajajo svet, v katerem je ta vera resnična (glej Bell, 1992).

Druga stvar, ki govori v prid dihotomiji med delovanjem in mišljenjem, je, da etnološki material pogosto ponuja dokaze, da je oblika delovanja pri obredu skrajno konservativna, spreminja se zelo počasi – prek sosledja generacij, pri čemer pa so miti, verovanja in razlage, ki spremljajo obred, bistveno bolj spremenljivi, hkrati se celo v isti skupnosti pojavljajo v različnih oblikah. Tak primer je na primer razmerje med katoliškim ritualom in verovanjem katolikov; polemika glede tega, kdo naj bi sodeloval v paradah ob dnevu svetega Patrika, pa je drugi primer.⁵ Ritualno delovanje ter mišljenje in občutenje, ki spremljata to delovanje, lahko delujejo na različne načine z različnimi rezultati (Lincoln je leta 1989 predstavil primerjalni pregled mita in rituala).

Tako moramo glede rituala najprej poudariti, da gre za obliko delovanja, ne le za obliko ali proces mišljenja. Ritual je nekaj, kar ljudje počno tako telesno kot miselno in ima zunanjo obliko (Douglas, 1970/1982; Durkheim, 1912/1965). Drugič, čeprav historični in primerjalni podatki kažejo, da se lahko zunanja oblika spreminja neodvisno od procesov mišljenja, ki spremljajo ritual, za sodelujoče ritual pogosto presega to razliko in proizvaja izkustveno enotnost misli in delovanja (Bell, 1992; Kertzer, 1988; Lincoln, 1989; Rappaport, 1979). Kot bomo videli spodaj, je ta moč rituala enkratna in večji del njegove učinkovitosti je odvisen od nje.

5 Gre za tradicionalno pomladno parado Američanov irskega izvora ter poklon irskoameriški kulturi in Irski, ki poteka po ulicah ameriških mest. Polemičnost, ki jo omenja Rothenbuhler, zadeva prepoved sodelovanja gejevskih skupin v paradi. (Op. prev.)

2.1.2 Performans

Ritual se uprizarja, pri čemer je performans »estetsko zaznamovan in vzvišen način komuniciranja, uokvirjen na specifičen način in postavljen na ogled občinstvu« (Bauman, 1989: 262). Poleg estetskega poudarka (o katerem govorimo spodaj) performativna narava rituala implicira dve neodvisni značilnosti. Ritual je performans nečesa za nekoga.

Prvič, ritual ni nikoli izumljen v trenutku, ko poteka, vedno predstavlja delovanje glede na prej obstoječe koncepte. Ti koncepti so lahko formalno utelešeni, kot v scenarijih za igralce ali v duhovniški liturgiji, ali pa so, nasprotno, lahko prisotni kot latentna kompetenca, kakršna je tista, ki jo uprizarja več gostitelj ali učinkovit predsedujoči neki komisiji. Na obeh skrajnostih in na vseh vmesnih točkah obstajajo predhodno obstoječe konceptualizacije, ki služijo tako kot vodila za performans kot tudi kot kriteriji za njegovo evalvacijo. (Naj opozorimo, da je mera, do katere je predhodna konceptualizacija skupna članom scene, kjer se performans odvija, ključnega pomena, čeprav gre pri tem za neodvisno vprašanje.)

Drugič, ritual je vedno performans za nekoga. Pravzaprav je v literaturi s področja folklorne in sociolingvistike dejstvo, da je to delovanje za nekoga, pogosto razumljeno kot določujoča značilnost performansa: »Performans [...] vključuje predpostavko odgovornosti nekemu občinstvu glede razkazovanja komunikacijske kompetence [...], akt izražanja pri performerju je torej razumljen kot objekt ocenjevanja glede na to, kako je izveden« (Bauman, 1977: 11; glej tudi Abrahams, 1983; Bauman in Briggs, 1990). Podobna in v povezavi s kontinuiteto predhodno obstoječih koncepcij, vse od latentnih kompetenc do formalnih scenarijev, je tudi stopnja, v kateri performans vključuje sprejemanje odgovornosti za razkazovanje kompetence. Ta vključuje razpon od preprostih »izbruhov v performans« (Hymes, 1975), kot so trenutki bahanja sredi sicer običajne konverzacije ali trenutki neprimerne obnašanja na sestanku neke komisije ali v razredu, do polno razvitih produkcij, kot je npr. uprizoritev standardnega repertoarja simfoničnega orkestra, kjer vsak pozna partituro in šteje le kakovost uprizoritve.

»Namigi« za okvir (Goffman, 1974), znotraj katerega je opredeljeno delovanje kot performans nečesa za nekoga (Schechner, 1987), so

pomembni za vse trenutke performansa, najlažje pa jih je identificirati na bolj formalnem koncu kontinuuma. Na skrajnem koncu pri javni ceremoniji (npr. B. Alexander, 1987; Dayan in Katz, 1992; Handelman, 1990) so ti namigi načini, na katere je ceremonija, kot je npr. predsedniška inavguracija, ločena od navadnih zadev v smislu časa, prostora in načina družbenega delovanja. Sprememba stvari, kot so izbora besed, tona glasu, oblačilnega stila in pravil udeležbe, so namigi za vstop v družbeni okvir in njegovo zapustitev. Takšni namigi so reflektivni simboli, ki hkrati zaznamujejo meje družbenega delovanja in ponujajo informacije o drugem delovanju znotraj teh meja.

Kadar je razkazovanje kompetence primarnega pomena, lahko pride do stapljanja kategorij ritualnega in umetniškega performansa. Tako cerkvenega kantorja kot opernega tenorja lahko sodimo po lepoti petja, in to ne glede na različno naravo njunih tekstov, okoliščin in občinstev. Tak pogled je morda primeren za študije performativne umetnosti, toda tisti, ki proučujejo ritual, morajo ločevati ritual od umetnosti in zabave. Razkazovanje kompetence, ne glede na to, kako pomembno je, torej ne more biti razumljeno kot primarna stvar ritualnega performansa. Ob tem pa ne smemo pozabiti, da sta bila ritual in umetnost skozi človeško zgodovino pomembno soodvisna (Harrison, 1913), in čeprav ritual lahko razumemo kot posebno obliko performansa, ki ga ne označujejo vsi prikazi kompetence, bo kompetenca tega performansa ključna, saj je v določeni meri učinkovitost rituala odvisna od oblike njegovega performansa.

2.1.3 Zavestno, prostovoljno

Pri ritualu je vedno nekaj zavestnega in torej prostovoljnega. Pri posebnih ritualnih dogodkih se ljudje zavedajo, da sodelujejo v ritualnih dogodkih, da so nastopajoči ali priče, in pogosto tudi, da ritualno dejanje ni nekaj naravnega ali fizično neizbežnega, temveč da gre za človeško delo. Pri manjših, manj posebnih ritualih, kot je npr. nastopanje v medosebnih odnosih, se ljudje ponavadi ne zavedajo v celoti svojega vedênja niti ne občutijo resničnega napora. Rokovanje je láchko in izvajano pogosto brez premišljevanja, tudi če ni iskreno. Kakorkoli, ljudje imajo vedno možnost, da se zavedajo izbir, ki so vključene v ritualne

oblike interakcije, in pogosto se jih tudi zares zavedajo. Od vrste rituala je odvisno, ali bodo v njem sodelovali ali ne, izberejo lahko način svojega sodelovanja (npr. kot nastopajoči ali kot priča), izberejo lahko stopnjo ortodoksnosti svojega performansa, svoj stil in stopnjo entuziazma svojega sodelovanja itd.

Vprašanje izbire in nujnost, da akterji investirajo svojo energijo v ritual, da bi bil ta uprizorjen, pomenita, da je uprizoritev rituala in posledično tudi kakršenkoli rezultat rituala odvisen od njegovih akterjev. To je skupno ritualu in vsem drugim vrstam človeškega delovanja. Kot prepričljivo ugotavlja J. C. Alexander (1978, 1982), je ta formalni voluntarizem značilnost vsega človeškega delovanja, medtem ko vprašanje resničnega voluntarizma – kar bi lahko v pravih okoliščinah imenovali svoboda – ostaja ločeno vprašanje. Vendar ima pri posebnem primeru ritualnega delovanja formalni voluntarizem pomembne implikacije.

Skoraj vedno ritual spremlja določena prisila. Zaradi cene, ki jo moramo plačati, če se odločimo, da ne bomo sodelovali pri ritualu, nekaterih ritualov nimamo za prostovoljne. Zavrnitev prisega zvestobe kralju je lahko zelo draga, toda prisega zvestobe je veljavna le za tiste, ki sami izrekajo besede, in to takrat, ko je zares mogoče, da tega ne storijo. V takih okoliščinah je svobodna volja nujni sestavni del delovanja; delovanje je torej formalno prostovoljno. Formalna prostovoljnost ima v takih primerih zaradi pomena rituala pomembne implikacije. Sodelujoči v ritualu sprejmejo družbeno prisilo in se ji ne upirajo; posameznik uprizori to sprejemanje skozi ritual (prim. Rappaport, 1979: 173–221).

2.1.4 Neinstrumentalno ali iracionalno

Mnogo avtorjev se loteva obravnave instrumentalnosti, racionalnosti ali narave razmerij med sredstvi in ciljem v svoji definiciji rituala tako, da klasificirajo ritual kot neinstrumentalno, neracionalno delovanje (glej Gluckman, 1962; Goody, 1961; Parsons, 1944/1954). Ista ideja se pojavlja v analizi vljudnosti kot odstopanja od »racionalne in učinkovite narave jezika« (Brown in Levinson, 1987: 4) ter pri pripisovanju oznake »ritualno« gledanju televizije, ki ni instrumentalno, motivirano s ciljem iskanja informacij (glej Rubin, 1984).

Ritual je pojmovan kot neracionalen toliko, kolikor ni uporaben za specifične tehnične namene. Standardi znanstvene ali tehnične racionalnosti se nanj ne nanašajo, ker ritualu – s stališča znanstvenega opazovalca – niso imanentna razmerja, ki zadevajo sredstva za doseg cilja (glej Parsons, 1937/1968). Rituale, ki so uporabljeni v tehnične namene ali so na kak drug način obravnavani, kot če bi bili instrumentalni, potemtakem lahko označimo za magične. Ali pa bi lahko dejali, da je ritual oz. njegova uporaba iracionalna. Tu se opiramo na Frazerjevo slavno definicijo iz 19. stoletja, v kateri magijo označuje za »pankrta znanosti«, ker so uporabe magije »ekspresivna dejanja, ki hlinijo, da spreminjajo stanje sveta z metafizičnimi sredstvi«, namesto »tehnična dejanja, ki spreminjajo stanje sveta s fizičnimi sredstvi« (navedeno v Leach, 1976: 29). Novejšo, a kljub temu klasično razpravo ponujata Malinowski (1922/1953; 1948) in Weber (1922/1978: 411–442).

Očitno ni res, da so vsi rituali v vseh pogledih neinstrumentalni, čeprav je bila neinstrumentalnost v literaturi o ritualu prevladujoča tema. Tudi če tehnični rituali, kot je magija ali vedeževanje, ne pripeljejo kavzalno do zaželenega cilja, lahko vidimo, da prav tako opravljajo druge praktične družbene funkcije, kot sta npr. zmanjšanje neodločnosti in proizvodnja konsenza, ter navdihujejo skupine k delovanju (glej Wallace, 1966: 171–173). Če prebivalcem Trobriandovega otočja magija, povezana z gradnjo kanuja in jadranjem, pomaga pri koordinaciji delovanja in jim omogoča, da jadrajo z večjo samozavestjo ter se torej uspešno soočajo z nevarnostjo in negotovostjo, bi se morala analiza rituala fokusirati na ta praktični rezultat (Malinowski, 1922/1953). V sodobnih družbah lahko vidimo, da so mnoga ceremonialna vedênja uporabljena za podobne praktične družbene funkcije. Wallace (1966: 236) vključuje v svojo definicijo rituala funkcijo zmanjševanja strahu, priprave na delovanje in družbeno koordinacijo. Ritual morda ni edino ali tehnično najbolj učinkovito sredstvo za doseg cilja, vendar opravlja določene naloge. Poleg tega se zdi, da so mnogi zgodovinski rituali funkcionirali kot sredstvo spomina, socializacije ali drugih oblik skladiščenja družbenega védenja. Ponavljajoča se značilnost rituala sicer morda ni racionalno povezana z domnevno namero rituala, vendar predstavlja racionalni pristop k proizvodnji spomina ali utrjevanju družbenih vlog in odnosov. Seveda pa so ritualne oblike, kot so komemoracije, obiski

spomenikov ali ponavljajoče se pripovedovanje zgodb – pri židovski pa-shi ali pri veliki noči –, ključne za kolektivni spomin (Halbwachs, 1992; Zerubavel, 1995).

In na koncu: bistvo prepoznavanja t. i. neracionalnega elementa rituala je v tem, da deluje prek logike znakov, pomenov in morale, ki je drugačna od logike tehnične racionalnosti (glej Lévi-Strauss, 1958/1963: 167–205, o ritualu; Parsons, 1937/1968; Weber, 1933/1978: 3–307, o različnih oblikah racionalnosti pri različnih vrstah delovanja). Če stisk rok potrdi kupčijo, je to lahko sicer zelo praktična zadeva, uprizorjena instrumentalno, vendar ne deluje prek posredovanja vzročnosti, deluje moralno (glej Durkheim, 1893/1984: 317–320; 1958/1983, o moralni osnovi pogodbe; Bateson, 1972/1987: xxiii–xxvi, 432–473; Rappaport, 1979: 97–144, o različnih logikah sistemov energije in sistemov pomena).

2.1.5 Nerazvedrilno

Rituali niso le razvedrilni. Z ritualom je pogosto povezano praznovanje, toda rituali niso le za zabavo. Celo zabava in lahkomiselnost imata resne funkcije: pogrebi se končajo z obedom, politična zborovanja vključujejo balone in smešna pokrivala, pustni karneval privede do postnega časa, dekliščine in fantovščine zaključujejo neko obdobje življenja. Čeprav je morda zadovoljitev, ki jo ponuja ritual, pomembna, pa to ni ves pomen rituala. Na kratko, ritual je del resnega življenja (Durkheim, 1912/1965, npr. od str. 424; Pickering, 1984: 352–361; Shils, 1975, posebno 153–163).

Ta ideja o resnem življenju zahteva več razprave. Izvira iz Durkheimovega pisanja kot *la vie sérieuse* in je bila zanj pozitivni pol dihotomije neresnega, brezskrbnega ali razvedrilnega. Durkheimovo najbolj produktivno uporabo te distinkcije srečamo pri njegovi analizi religioznih slovesnosti, ko je trdil, da imajo nekatere aktivnosti resen namen in so torej ritualno potrebne, medtem ko druge izhajajo iz spontanega izražanja, estetike, prikladnosti ali navade. To mu je omogočilo, da se je izognil pasti, da bi predpostavil, da ima vse nujno neko družbeno funkcijo. Toda drugje v Durkheimovem pisanju je neresno obravnavano kot rezidualna kategorija, kamor spada vse, kar je vredno manj kot najbolj resna koncentracija pozornosti na znanstveno definirano

realnost (glej 1925/1973: 167–281). Vse – od prostega časa in zabave do največjih umetniških proizvodov – je strpal v isti koš in omalovaževal kot nekaj, kar je zunaj resnega življenja.

Namesto da bi strogo sledili Durkheimu, bi bilo bolje slediti Pickeringovemu nasvetu (1984: 358–361) in uporabljati resno življenje kot idealen tip namesto kot nekaj, kar definira to dihotomijo. Uporabno je tudi, če sledimo vzoru Shilsa (1975) in uporabljamo resno kot emični pojem⁶ za neke vrste fenomenološko analizo. Na ta način resno življenje označuje neko stališče, odnos ljudi, ki jih proučujemo, ne pa opazovalčevo opredelitev aktivnosti. Te pomembne ideje bomo obravnavali podrobneje, ko se bodo ponovno pojavile v razpravi, in jih bomo uporabili v analizi (poglavji 2.1.12 in 2.1.15; poglavji 8 in 11). Za tukajšnji, tj. definicijski namen bo zadostovalo, če ugotovimo, da »je ritual za razliko (od igre) zaresen, tudi ko je igriv, zabaven, blasfemičen, humoren ali absurden« (Rappaport, 1979: 177). (Glej tudi MacAloon, 1984; Turner, 1982a; 1982b, kot primere študij resne funkcije ritualne lahkomiselnosti.)

2.1.6 Kolektivno, družbeno

Po večini definicij ritual ni nekaj, kar posamezniki počno za uresničenje individualnih ciljev na povsem individualistične načine. Rituale je seveda mogoče uprizarjati v zasebnosti, toda pri njih je vedno nekaj družbeno strukturiranega: jezik in drugi znakovni sistemi, tradicija, sistemi moralnosti. Nekatere ženske govorijo o svoji vsakdanji rutini obrazne in telesne priprave in nege kot o lepotnih ritualih. Uporaba besede je primerna (opozarjam na previdnost glede enačenja rituala in rutine v poglavju 3.1), če se ti rituali ponavljajo in so kolektivno strukturirani postopki, ki utelešajo kulturne kode, čeprav se izvajajo individualno in v zasebnosti. Celó v Freudovi konceptualizaciji individualnega ritualističnega vedenja (kritizirani v 4.2) je to opredeljeno kot patološki simptom z izvorom v družbenih razmerjih. Ponavadi so rituali usmerjeni k skupini in najpogosteje uprizarjani v družbenih situacijah. Kot poudarja Goody

6 Pogled na objekt raziskovanja s stališča kulture, ki jo preiskujemo, torej pogleda od znotraj, insiderski pogled. (Op. prev.)

(1961: 146), »dva pomena besede konvencija, zborovanje in navada, ni sta naključna«. Ne le da so rituali uprizarjani v družbenih situacijah in strukturirani skozi družbene fenomene, imajo tudi družbene pomene. Nanašajo se na družbena razmerja in družbene položaje (Leach, 1968); so načini, na katere pokažemo in se pridružimo družbeno usmerjenim intencam (Goffman, 1959;⁷ 1967).

2.1.7 Izražanje družbenih razmerij

Ritual »vključuje uporabo načinov vedenja, ki izražajo družbena razmerja« (Gluckman, 1962: 22). Oblike ritualnega delovanja ustvarjajo simbole, ki se pogosto nanašajo na družbena razmerja, ureditev in institucije družbe, v kateri se ritual uprizarja. Tako bodo podrejeni na primer uprizorili rahel nagib glave in pogled navzdol, ko je rokovanje z nadrejenim ritualno udejanjenje razmerja med nadrejenim in podrejenim. Podobno kažejo talarji različnih duhovniških položajev v katoliški cerkvi na položaj moči znotraj institucije, a tudi bližino bogu. Rituali in druge simbolne aktivnosti, s katerimi vse družbe obkrožajo spolne razlike, seksualna razmerja in reprodukcijo, vzpostavljajo biološke fenomene kot predmet družbenih razmerij (Lutkehaus in Roscoe, 1995; K. E. Paige in J. M. Paige, 1981).

Generacije britanskih strukturalnih funkcionalistov so dojemale trditev, da ritual izraža družbena razmerja, kot samoumevno in so uporabljale to predpostavljeno resnico kot metodološko sredstvo. Izhajali so iz ideje, da z branjem rituala dane družbe lahko izrišemo njeno družbeno strukturo (glej Radcliffe-Brown, 1952/1965; Bloch, 1989, slednji je pronicljivo kritičen do te metode). Leachevo kasnejše delo (npr. 1976) vzpostavlja novo argumentacijo za isto temeljno idejo, temelječo na jezikoslovnem strukturalizmu in bolj na francoski kot na britanski antropološki tradiciji. Ista ideja, če jo razumemo kot raziskovalni problem, ne pa kot aksiom, je tisto, kar je motiviralo Goffmanovo raziskovanje interakcijskih ritualov, kjer so »delitve in hierarhije družbene strukture,

7 To Goffmanovo delo je izšlo v slovenskem prevodu pod naslovom *Predstavljanje sebe v vsakdanjem življenju*, Studia humanitatis, Ljubljana 2014. (Op. prev.)

prikazane mikroekološko« (1976: 1; glej tudi 1959; 1967). Burke predlaga podobno strategijo, kot je posebej očitna v *Retoriki religije*⁸ (1961/1970; glej tudi 1966; 1973; 1989). Ugotavlja, da se strukture jezika, strukture pomena in strukture družbenega življenja medsebojno ujemajo. Njegov model jezika kot simbolnega delovanja spodnaša zdravorazumsko razlikovanje med temi razredi in vzpostavlja ta razmerja kot magično transformativna (prim. Leach, 1976: 37–41, o ritualni zgotitvi).

Govoriti pomeni uprizarjati jezik: jezik ni pomen, temveč njegov performans izraža in hkrati proizvaja pomen. Tako je pomen hkrati predhodnik jezikovnega izraza in iz njega tudi izhaja. Pomen torej proizvaja jezik in je hkrati rezultat jezika, prav tako kot jezik proizvaja pomen in obenem pomen ustvarja jezik. Govoriti pomeni utelesiti jezik in pomen, torej umestiti oba v družbeni red; utelesiti jezik in pomen v položaju v družbenem redu pomeni uprizoriti položaj v družbenem redu, torej ga konstituirati. Tako družbeni red omogoča vzpon jezika in pomena, obenem pa je rezultat obeh. V tem sistemu odnosov ena oblika vedno postaja druga in ta način postajanja je neke vrste ritualna transformacija.

Celo onstran te izpopolnjene strukture nihče ne dvomi, da je pomemben del tega, kar rituali predstavljajo, simbolno izražanje družbenega reda, v katerem jih najdemo (prim. Leach, 1968). Ta red lahko sega vse od relativno neformalnih odnosov med performerji do celotne strukture institucionalne moči.

2.1.8 Pogojnik, ne povednik

Rituali se pogosto odvijajo v pogojniku. Pogosto ne pomenijo tega, kar je, temveč kar bi lahko bilo, kar bi bilo možno ali kar bi bilo zaželeno. Inicijacije in inavguracije, na primer, ponavadi zahtevajo ponižnost bodočega vladarja, ki prisega, da bo služil ljudstvu, ugotavlja, da je nevreden naloge, itd. (Turner, 1969/1977). Politične ceremonije in zborovanja ponavadi slavijo vrednote in prepričanja, ki jim je zunaj ceremonije redkokdo zvest (MacAloon, 1982). Religiozne ceremonije

8 Angleško *The Rhetoric of religion*. (Op. prev.)

zahtevajo obnašanje, ki izraža stališča in ideje – rotenje ali strahospoštovanje, na primer – ki so večinoma pripoznane kot neprimerne zunaj ceremonije. Državlanske komemoracije kulturnih herojev promovirajo skorajda nedosegljive standarde primernosti.

Turner (1969/1977; 1975; 1982b) in njegova šola (MacAloon, 1984b; Moore in Myerhoff, 1975; 1977; Turner, 1982a) so podrobno preiskovali odnos med ritualom in običajnim družbenim življenjem. Ta odnos zadeva refleksijo, komentiranje, vrednotenje in upanje. Kot razpravlja Handelman (1990), rituali lahko delujejo kot modeli verzije družbenega reda, lahko predstavljajo neko idejo družbenega reda ali pa lahko reprezentirajo ideje družbenega reda, toda nikoli preprosto ne reflektirajo strukturnega *statusa quo*.

Mnogo kritikov rituala napačno pričakuje, da so rituali in ceremonije indikativni. Če jih presojava s tega stališča, je mnogo ritualov napačnih – ne opisujejo verodostojno sveta, v katerem se dogajajo. Toda če nanje gledamo kot na kratke prekinitve običajnih omejitev praktičnih zadev, so priložnosti za predstavljanje, kakšne bi stvari lahko bile, ali za vrednotenje, kakšne bi morale biti. To je pomembna družbena funkcija, ki je ne bi smeli podcenjevati.

Obstaja pa še en vidik pogojnega naklona rituala. Kot je ugotovil Gennep (1908/1960) in kot je kasneje analiziral Turner (1969/1977; 1982b), struktura mnogih ritualov vključuje liminalni prostor, prag ali vmesni prostor oz. čas. To konstituira kratek premor od običajnih družbenih vlog, odgovornosti, pravil, reda in celo načina mišljenja. Religiozni obred je *time-out* iz sveta dela, med katerim bankir ali posojiljemalec, podpredsednik korporacije ali delavec v ladjedelnici sodelujeta kot enaka. Poročni dan je *time-out* iz običajnih dni, ki leži med statusom samskosti in družbeno bolj nabitim statusom poročenosti.

Ta mejna obdobja lahko proizvajajo visoko stopnjo svobode v družbenem delovanju in so potencial za svobodo in ustvarjalnost v družbenem mišljenju. Karnevali, zborovanja, nogometne tekme in fantovščine kažejo stopnjo razuzdanega vedenja, ki je v različnih merah ritualno predpisano (npr. Turner, 1982a). Človek naj bi med karnevalom grešil, prav tako kot delegati na politični konvenciji nosijo smešna pokrivala. Določene umetniške in intelektualne scene ter slavni trenutki v zgodovini so bili prav tako mejni glede na svoje okolje, tako da so bili ritualno

zaznamovani in je bila zanje značilna neobičajna svoboda aktivnosti in miselne ustvarjalnosti: weimarska Nemčija, Pariz v dvajsetih letih, polje ljubezni, maj 1968 in Praga 1992, na primer.

2.1.9 Učinkoviti simboli

Simboli in rituali so izrazito učinkoviti. Zunaj in onstran običajnega načina jezikovnega delovanja so ritualni simboli zelo močni. Moč ritualnih simbolov je najbolj očitna v iniciacijskih obredih in drugih transformacijskih ritualih (npr. Gennep, 1908/1960; Myerhoff, Camino in Turner, 1987), v katerih fantje postanejo moški, dekleta ženske, samski ljudje poročeni pari, državljani ene države državljani druge, zasebni državljani javni uslužbenci ali vojaki in tako tudi v obratni smeri. Enako močni simboli so na delu v vseh ritualih, tudi če družbene transformacije niso eksplicitni cilj rituala – kot npr. pri petju, plesu, gibu, molitvi, obhajilu, žrtvovanju, kostumih, maskah, arhitekturi in tako dalje – ter tako spremenijo psihično in družbeno izkustvo (npr. Bloch, 1989: 19–45; Goodman, 1988; Turner, 1967; 1982a; Young-Laughlin in Laughlin, 1988). Učinkovitost teh simbolov je ključnega pomena, o čemer bomo bolj izčrpno govorili v šestem poglavju (za ključne izhodiščne utemeljitve glej Austin, 1962/1975 in Lévi-Strauss, 1958/1963: 167–205).

2.1.10 Zgoščeni simboli

Vse odkar sta Geertzova esesa o »gostobesednem opisu« in balijskem petelinjem boju postala paradigmatiska za kulturno analizo, se je implicitno razumelo, da imajo družbeno pomembni simboli plasti pomena in večkratne, hkratne reference. Ko analiziramo družbo, moramo torej razgrniti pomene, preiskati nanose in slediti razvejanostim, saj polni pomen družbeno pomembnih simbolov iz njihove vrhnje plasti ni razviden. Eden od razlogov za to je, da je za večino družbeno pomembnih simbolov značilno zgoščanje, pojem, ki ga v antropologiji in psihologiji uporabljajo nekoliko različno.

Sapir (1934/1949) je razlikoval označevalski simbolizem od kondenzacijskega simbolizma, pri čemer je za drugega značilno več referentov, bogastvo pomena, »visoko zgoščena oblika nadomestnega obnašanja

za neposredno izražanje, ki dovoljuje ustrezno sproščanje emocionalne napetosti« (565), z globljimi koreninami v nezavednem in širjenjem njegove emocionalne narave v »tipe vedenja ali situacij, ki so na videz zelo oddaljene od izvirnega pomena simbola« (566).

Za Freuda (1913/1937: 269–272) je zgoščanje vidik sanjskega dela, procesa preobrazbe, s katerim nezavedne misli postanejo vsebina sanj. Ena od značilnosti odnosa med vsebino sanj in sanjskimi mislimi je, da pride pri vsebini sanj do izrazitega zgoščanja. To zgoščanje je očitno v vsaj treh oblikah: obseg vsebine sanj je veliko manjši kot obseg sanjskih misli; pri vsakem elementu vsebine sanj je mogoče najti številne determinante v sanjski misli; in najpomembneje, najbolj živi in intenzivni elementi sanj so tisti, ki so bili podvrženi najvišji stopnji zgoščanja, tisti z največjim številom determinant v sanjski misli (315). Rezultat tega je, da je »intenzivnost celotnega miselnega niza nazadnje nakopiči v enem samem predstavnem elementu [...] predstave, ki so kot vozlišča ali končni izidi celih miselnih verig psihično zelo pomembne« so lahko predstavljene v intenzivnosti čisto druge ideje, predstavljene v sanjah (536).⁹

V novejši antropološki rabi se kondenzacija nanaša na značilnosti ritualnih simbolov, kjer so lahko različni pomeni, delovanja in stvari predstavljeni naenkrat. Turner (1967) na primer pravi, da »mlečno drevo predstavlja *inter alia* ženske prsi, materinstvo, novinko pri obredu *Nkang'a*,¹⁰ načelo matrilinearnosti, specifično matrilinearnost, učenje ter enotnost in trajnost družbe Ndembu« (28). Poleg potrebe po upoštevanju vseh teh pomenov je poudarek na funkcijah in implikacijah same kondenzacije in posebnega skupka pomenov, ki je kondenziran v danem ritualnem simbolu (glej Turnerjevo razpravo iz leta 1978 o vplivu Freudove *Intepretacije sanj* na njegovo delo; prim. Leach, 1976: 37–41, za tehnično drugačno uporabo pojma).

9 Glej Sigmund Freud (2001). *Interpretacija sanj*. Studia Humanitatis: Ljubljana. Strani Rothenbuhlerjevega citata so navedene po slovenskem prevodu. (Op. prev.)

10 Iniciacijski obred, ki so mu podvržena pubertetna dekleta pri ljudstvu Ndembu v severozahodni Zambiji. Mlečno drevo je *Diplorrhyncus Mossambicensis*, drevo z belim sokom, ki priteče, če zarezemo v deblo, in igra pomembno vlogo v teh iniciacijskih obredih. (Op. prev.)

Kajti religiozni kondenzirani simboli – in to vključuje tiste pod vplivom patriotizma ali nacionalizma – eksplodirajo s pomenom, kadar so sproženi v ritualni situaciji. Običajni objekti, kot so zastave, uniforme, križi in uradna oblačila, se razširijo, da izpolnijo svoje situacije s pomenom. Zalijejo zavest, reducirajo pomen ega, ki je preplavljen s tem, kar se občuti kot neizogibni tok pomena. V Turnerjevi analizi (1967) kondenzirana narava ritualnih simbolov dovoljuje, da postanejo njihovi emocionalni in ideološki pomeni zlit v ceremoniji in v njenih posledicah.

Lahko bi morda dejali, da v poteku ritualne situacije z njeno družbeno vznemirjenostjo in neposrednimi fizičnimi stimulusi, kot so npr. glasba, petje, ples, alkohol, kadilo in bizarnost oblačil, ritualni simbol povzroči izmenjavo značilnosti. Neprijetnost moralnih restrikcij je preoblikovana v »ljubezen do kreposti« (Turner, 1967: 30).

Taki kondenzirani simboli so tudi bogato večpomenski – ne le težki za družboslovca opazovalca, so tudi izjemno fleksibilni, prilagodljivi za različne družbene uporabe. Taki simboli lahko delujejo na različne načine za različne ljudi hkrati, odvisno od njihove občutljivosti za različne valence. Učinkovitost takih simbolov se lahko prenaša od ene situacije do druge. Emocionalna moč, ki se veže na simbole v eni situaciji, se lahko ritualno prikliče v drugi in nekaj moči te emocije se lahko uporabi v druge namene. To se zdi običajno pri uporabi nacionalnih simbolov in je privlačno za patriotizem v nenacionalnih kontekstih, kot so npr. šole, športne tekme, in pri politiki, ki se zavzema za neke partikularne cilje. Kondenzacija je ključnega pomena za politične uporabe rituala (Kertzer, 1988).

Obstaja še druga implikacija kondenzacije. S stališča sodelujočega kondenzirana narava ritualnih simbolov pomeni, da so skrajno nasičeni. To so simboli, ki imajo več pomenov, kot je običajno mogoče; tako da so lahko pahnjeni v večglasnost pri najmanjšem sunku – prav tako kot bo skrajno nasičena tekočina oddala usedlino v trdni obliki in tekočinski preostanek, takoj ko preveč skrbno mešanje spodbudi nastanek kristalov. V pravih okoliščinah ima rokovanje pozitivne družbene učinke na več ravneh hkrati. Toda če dobro pomislimo, lahko njegov pomen hitro razpade, če poskušamo izslediti referente: prijateljska gesta, znak neogrožanja, utrjevanje bratstva, uprizoritev razmerja med starši in otroci, naučeno pravilo, ki omogoča uspeh v poslu, prastari

moški obred, smešen anahronizem? Delovanje kondenzacije je odvisno od vere in pomanjkanja ali preusmeritve pozornosti ter ni odporno na cinično prevpraševanje. Kritična refleksija je zaradi svoje sposobnosti, da prevprašuje kondenzirane ritualne simbole in tako razkrije včasih dvoumne referente, lahko sovražna do rituala, kot obširno razpravlja Grimes (1990). Kot je opozarjal Sapir (1934/1949), je podobno, kadar družbena sprememba prežene normalizirani vzorec vedenja, ki je podpiralo kondenzirani simbol, se lahko ta naenkrat zdi razkrit, z zelo malo ali celo brez prave funkcije ali referenta.

Potrebo po določeni »brezmiselnosti« pri učinkovitosti ritualnih simbolov – pogosto prek kondenzacije večkratnih referentov in vezljivosti emocionalne moči – nekateri označujejo kot njegovo zahrbtnost (npr. Bloch, 1989) in drugi kot njegovo transcendentnost (npr. Rappaport, 1979). Ta argument je ponavljajoča se tema v tej knjigi in njegove vidike obravnavamo v poglavjih 3.5, 5.2 in 6.5 ter v zaključnem poglavju. Tukaj bo dovolj, če zaključimo s Turnerjevo ugotovitvijo (1967), da

ima ritualni (kot tudi sanjski) simbol značilnost, ki jo je odkril Freud: da je kompromisna formacija med dvema nasprotujočima si tendencama. Kompromis med potrebo po družbenem nadzoru ter določenimi notranjimi in univerzalnimi človeškimi nagoni, katerih popolna zadovoljitev bi rezultirala v razpadu tega nadzora (37).

Če sprejmemo tako stališče, bo imelo to za posledico, da mora biti evalvacija rituala delno odvisna od narave kompromisa in značilnosti ureditve, ki je posledica tega; rezultati so lahko zdravi ali patološki (prim. Bateson, 1972/1987: 473).

2.1.11 Ekspresivno ali estetsko vedenje, estetski eksces

Številne definicije rituala poudarjajo ekspresivni ali estetski element; Leacheva (1968) slavna definicija rituala kot ekspresivnega vidika vedanja je v celoti odvisna od tega. Za druge ritual označujejo stilistični, simbolni ali estetski eksces. Definiranje rituala prek estetskega ekscesa bomo kritizirali v poglavju 3.4, toda uporaba estetskega ekscesa kot metodološkega orodja, da bi identificirali ritual, je običajna strategija, ki zahteva posebno razpravo. Če je nekaj do skrajnosti stilizirano, je

estetsko poudarjeno na področju, ki je sicer praktično, ali pa je simboli- zem poudarjen kot stilistično sredstvo, ker naj bi to kazalo na prisotnost ritualne naravnosti. Ko na primer nekdo vstopi v sobo, na to lahko gledamo kot na aktivnost, usmerjeno k cilju; če to stori ob spremljavi glasbe, ki igra *Pozdrav predsedniku*,¹¹ ob tem ko se unifromirani stražarji postavijo v pozor, vsi v občinstvu pa vstanejo, lahko to vidimo kot aktivnost, ki jo označuje estetski eksces in je torej ritualizirana.

Logika definiranja rituala kot estetskega vedenja je odvisna od razlikovanja praktičnega delovanja od ekspresivnega, pri čemer prvega ena- čimo z uporabnostjo in materialnostjo, drugega pa z estetiko, simboli in idejami. To je blizu zdravorazumski interpretaciji in je lahko uporabno, toda Sahlins (1976: 166–204) pokaže, da je že razlikovanje med praktičnim in ekspresivnim simbolna konstrukcija, ki izraža ideje in je v prvi vrsti estetska.

Dejstvo, da so za Američane psi neužitni, govedo pa je hrana, ni nič bolj doumljivo, kot je cena mesa. Kar ožigosa hlače kot moške in krila kot ženska, prav tako nima nobene nujne povezave z njihovimi fizičnimi lastnostmi ali odnosi, ki iz teh lastnosti izhajajo. [Šele] prek njihovih korelacij v simbolnem sistemu ... (Sahlins, 1976: 169–170).

V nadaljevanju pokaže, da v ameriški kulturi simbolna razmerja med kravami in prašiči, konji in psi ter bližino do domačnega prostora definira želenost ali tabu različnih živali kot hrane. Ponuja še bolj izdelano analizo materialov, barv, vzorcev in konstrukcijskih tehnik različnih oblačil za različne spole, razrede in kulturno ekspresivnost. Analiza je implicitno odvisna od opredelitve simbolnega ali ekspresivnega vidika stvari v primerjavi s standardom materialne nujnosti ali uporabnosti, tako da v bistvu sledi logiki, ki definira ritual kot neracionalen (glej poglavji 2.1.4 in 3.4). V nadaljevanju pokaže, da je sama uporabnost, če ne tudi materialnost, kulturna kategorija, ki je definirana znotraj sistema simbolov.

11 Gre za uradno predsedniško himno Združenih držav Amerike *Hail to the Chief*, ki je glasbena spremljava ob javnih nastopih predsednika ZDA, tudi ob pogrebih bivših predsednikov. (Op. prev.)

To nas privede do ene od težav s stilom in estetiko kot definicijskima pojmomoma za ritual. Če jih obravnavamo ločeno, stil, simboli, ekspresivnost in estetika implicirajo preširoko definicijo rituala. Če pa jih obravnavamo skupaj s pojmi ekscesa, zahtevajo kriterij presoje. Neizogibno se pokaže, da je to tehnično racionalni utilitarizem ali kaka druga taka shema, ki je v bistvu nenaklonjena fenomenu ritualnega (Douglas, 1970/1982) ali preprosto naivna do svojih lastnih kulturnih temeljev (Sahlins, 1976).

Toda, tu smo ugotovili nekaj pomembnega. Ekspresivno je med ključnimi načini rituala; predstavlja delno, kar rituali počno, in delno, kako to počno. Rituali imajo tudi bistveno estetsko komponento: mnogi med njimi so estetsko fantastični. Toda tudi bolj skromni so bolj estetski kot tehnično praktični, bolj simbolno ekspresivni kot fizično kavzalni.

2.1.12 Vedenje v skladu z običaji

Ritali so oblike vedenja, ki potekajo v skladu z običaji. To je ključno – nobena definicija rituala ni zadostna brez tega. Pri ritualu je vedno nekaj stereotipnega, standardiziranega, stiliziranega, relativno nespremenljivega, formalnega. To implicira, da je ritual ponavljajoč se v smislu, da so ga drugi že prej izvajali na isti način. To tudi ponovno implicira prejšnjo pripombo, da ritual nima avtorja v določenem akterju; vsaj do neke mere je performans scenarija.

Toda mora nam biti jasno: vedenje ni v skladu z običaji samo zato, ker je redno, uniformno ali stalno. To je en element, toda kar je ključnega pomena za običajno vedenje, je, da je to vedenje, ki se ravna po običaju, tj. po pravilu ali standardu. Običaji so zunanji standardi za presojanje vedenja. Vedenje v skladu z običaji predstavlja torej imperativ, etični in družbeni red. Imperativ je lahko močan ali šibak, etika zavezujoča ali pretežno opcijska – spomnimo se, da poskušamo zajeti rokovanje, kronanje in verske obrede – toda to je področje vedênja, ki mu vlada »moraš«. Obstajajo pravilni in napačni načini, na katere se dela stvari; izbire na tem področju imajo resne posledice (glej 2.1.5 in 2.1.15).

2.1.13 Redno ponavljajoče se vedenje

Ritual se ponavlja tudi v drugačnem smislu. Poleg tega, da je to vedenje, ki so ga drugi izvajali na isti način, se ritual tudi redno ponavlja. Veliko ritualov je koledarskih, predpisanih v ponavljanju cikla, ne pa le v poteku časa. Celo tisti rituali, ki označujejo potek časa s stališča posameznika, kot npr. obredi prehoda iz ene družbene starosti v drugo, se še vedno pojavljajo redno v družbi kot celoti. Ritualni performans ima svoj lastni družbeni ritem.

Ena od pomembnih posledic cikličnega pojavljanja ritualov je, da jih ne narekujejo situacijsko specifične stvari, temveč dejstva. To po definiciji drži za koledarske obrede, za druge pa to drži le na določen način in z določenega stališča. Vzemimo iniciacijski prehod iz ene družbene starosti v drugo (Gennep, 1908/1960). Lahko bi se zdelo, da ga diktirajo situacijsko specifični fenomeni: kadar ljudje dosežejo določeno biološko starost, ta obred služi za to, da jih pomakne v naslednjo družbeno starostno dobo. Toda v osnovi ga ne diktirajo situacijsko specifične stvari; praznovanja bar micve, krsti, debitantski plesi in drugi prehodi skozi puberteto ali k iniciaciji v odraslo odgovornost (18. ali 21. rojstni dan, na primer) se zgodijo, kadar jih diktirajo norme družbenih skupin, ne nujno takrat, kadar so posamezniki, ki so vanje vpleteni, pripravljeni nanje. V mnogih mehiško-ameriških skupnostih je 15. rojstni dan iniciacijski obred od deklice k mladi ženske, ne glede na specifično zrelost mlade osebe.

Bolj kompleksen primer predstavlja ritualni cikel, ki ga predstavlja Rappaport (1968) v delu *Svinje za prednike*.¹² Kot pokaže Rappaport, je cikel ceremonij plemena Tsembaga na Novi Gvineji povezan z različnimi ekološkimi cikli, kot so populacija prašičev, starost in rodnost vrtov ter kalorije, porabljene za vrtnarjenje in drugo delo. Cikli delujejo skupaj kot kibernetski sistem, tako da je celota prilagojena relevantnim ekološkim procesom. Ritualni cikel je tudi ključno povezan s sporazumi, zavezništvu, boji, snubljenjem, porokami in trgovino s sosednjimi skupinami. Toda pomen vsakega obreda, kot tudi celotnega cikla, se oblikuje

12 Angleško *Pigs for the ancestors*. (Op. prev.)

glede na religijo, nanašajoč se na sveto, prednike in moralna načela. Tako so individualni ritualni performansi tako globoko zakoreninjeni v svoji situaciji, kot je za ritual le mogoče, prav tako si sledijo drug za drugim v ciklu, ki enkrat, ko je iniciiran, poteka po svoji lastni logiki, brez nanašanja na ekološke ali družbene podrobnosti, in celota je vpletena v smiseln vzorec, ki je sestavljen iz temeljnih dejstev družbenega življenja.

2.1.14 Komunikacija brez informacije

Nekateri avtorji poudarjajo, da je ritual komunikacija brez informacije, ali vsaj, da je ritual komunikacija, ki deluje na poseben način – s stališča informacijske teorije (Bloch, 1989; Rappaport, 1979; Wallace, 1966).

Pri teoriji informacije je statistični problem glede napovedovanje vsebine sporočila (na primer, kaj bo naslednja beseda, kaj bo naslednja črka), uporabljen za ustvarjanje numerične mere informacije kot stopnje izbire pri sestavljanju sporočila (Shannon in Weaver, 1949/1963). Naj opozorimo, da se to precej razlikuje od pomena sporočila. Če to logiko uporabimo pri ritualu, ti avtorji opažajo, da so rituali stereotipizirani, da jih označuje liturgija, ponavljanje in poudarek na obliki pred vsebino in torej ne ponujajo veliko izbire pri sestavljanju sporočila. Ugotavljajo torej, da v statističnem smislu ne prinašajo veliko informacij. Poudarjajo tudi, da so rituali le ohlapno povezani s specifičnostjo situacije, v kateri se dogajajo – njihova časovnost je na primer bolj povezana s koledarjem kot pa z dogodkom – in torej ne prinašajo informacij o teh specifičnostih.

To so pomembna opažanja, vendar pa trditvi, da je ritual komunikacija brez informacije, zlahka pripišemo prevelik pomen. Če drži, da je pri ritualu nekaj voluntarističnega, potem participacija odraža izbiro in torej vsebuje nekaj informacije. Tudi časovni urnik rituala je na določen način vedno informativen. Celo koledarski cikli so informativni v smislu, da se nanašajo na izkustvo toka časa.

Kakorkoli, ideja, da je ritual komunikacija brez informacije, kaže na nekaj pomembnega: ritual ima več skupnega z uprizarjanjem kot pa z informiranjem, več s transcendentnimi vzorci reda kot pa s posebnostmi, včasih ima več skupnega s sprejemanjem kot pa s spremembo (za skrbno razmejitev različnih tipov znakov pri ritualu in njihovih različnih

zmožnosti, da informirajo, uprizarjajo, dajejo pomen in tako dalje, glej Rappaport, 1979: 173–246).

2.1.15 Glede svetega, elementa resnega življenja

Nazadnje, mnogi avtorji poudarjajo, da je ritual delovanje, ki zadeva sveto. To je definicija za Durkheima (1912/1965, npr. 51–57). Je ključni del vsake definicije v durkheimovski tradiciji in poudarjajo jo tudi mnogi drugi (npr. Eliade, 1959; Eliade in Sullivan, 1987; Zuesse, 1987). Drugi eksplicitno nasprotujejo durkheimovski tradiciji – češ da je sveto pomanjkljiv in nekoristen koncept.

Koncept svetega ima intuitivno privlačnost za proučevalce religioznih ritualov. Problematično je, da se bistvo svetega močno razlikuje od skupnosti do skupnosti, od kulture do kulture, od historičnih okoliščin do historičnih okoliščin. To ustvarja težave pri kategoriziranju družbenih aktivnosti, objektov in idej kot svetih ali kot profanih. Premiki telesa, ki so sveti za jogija, so za protestanta profani. Glasbeni instrumenti in stili petja, ki spodbujajo bogoslužje v Cerkvi božji v Kristusu so prepovedani in označeni kot grešni v Kristusovi cerkvi.¹³

Odločilna razmejitev svetih in profanih območij, aktivnosti in stvari je zelo težka, pogosto nezanesljiva. Lutgendorf (1990a) na primer razpravlja o historičnih premikih in sodobnih kontroverzah pri definiciji in uporabi svetih besed in zgodb v severni Indiji, poudarjajoč, da so tu na delu tako »družbenopolitični kot tudi religiozno-kulturni« dejavniki (115). Ko je postala *Ramajana* temelj za televizijsko nadaljevanko (ki je postala ena najbolj priljubljenih tedenskih oddaj na televiziji v Indiji in ni le proizvedla visokih tržnih prihodkov in piratskih videoposnetkov, temveč je tudi navdihnila aktivnosti privrženecv zbranih pri gledanju televizije, ki so bile podobne čaščenju, kar je kritiziral kozmopolitski tisk), je razlikovanje med svetim in profanim postalo v teh okoliščinah le še bolj kompleksno (Lutgendorf, 1990b).

13 V angleščini *The Church of God in Christ* ter *The Church of Christ* – dve ločini binkoštna (pentekostalna) cerkve, gibanja znotraj protestantskega krščanstva, ki posebno pozornost posvečajo neposrednemu izkustvu boga. (Op. prev.)

Kljub tem težavam mnogi strokovnjaki pripoznavajo strukture podobnosti pri delovanju, ki teži k svetemu, v različnih človeških kulturah in situacijah (npr. Eliade, 1952/1991; Eliade in Sullivan, 1987; Zuesse, 1987). Formalna definicija svetega prepozna te skupne stvari in se izogne vsaki izjavi o spremenljivih posebnostih. V vsaki dani kulturni skupnosti je sveto karkoli, kar je obravnavano kot nevprašljivo, »onstran prepovedi« ali interdikcije, kot pravi Durkheim, kot nekaj, kar nosi pečat skrajne resnosti pri članih te skupnosti. (To je očitno odvisno od take definicije skupine, ki vključuje določen mnenjski konsenz – teoretična strategija, ki so jo mnogi kritizirali kot nerealistično v luči pluralnosti in različnosti modernih družbenih struktur. Toda ni potrebno, da je funkcionalni konsenz nerealistično definiran kot popolna soglasnost skupinskega mnenja (Shils, 1975: 164–181). Očitno je tudi, da se moramo postaviti v primerjalno perspektivo in relativizirati sodbe opazovalcev glede tega, kaj je obravnavano kot nevprašljivo resno.)

Kriterij svetosti je vzorec delovanja članov skupnosti pri obravnavi svetega objekta (kot je npr. grozdni sok, ki se uporablja pri protestantskem obhajilu), ne pa sama narava objekta, neodvisno od obravnave. Taki vzorci delovanja, ki kažejo na nagnjenost, da obravnavamo določene stvari, kot bi bile v različnih kategorijah pomembnosti, se zdijo stalnica človeškega družbenega življenja. Kot je najprej poudarjal Durkheim (1912/1965), je na formalni ravni prav to temelj religioznega mišljenja: ne bogovi ali duhovi ali miti, temveč dejstvo, da vsaka človeška skupina obravnava določene stvari kot nevprašljivo resne.

Dokler bo kategorija »resnega« ostala v človeškem življenju, bo obstajal močan impulz, da izkazujemo priznanje in spoštovanje te »resnosti« z besedami in delovanji simbolnega pomena (Shils, 1966: 449).

Ko je sveto definirano glede na človeško delovanje, ne pa kot božanskost, vrhovna moč ali kakšna druga nadnaravnost, jo razumemo kot stvar človeškega izkustva, izkustva resnosti. »Resno življenje« je fraza, ki jo je skoval Durkheim, da bi opredelil tiste poteze družbenega sveta, ki jim je skupna pozornost do takih stvari (na to se navezuje naša razprava v poglavju 2.1.5).

Resno življenje je fenomenološka kategorija, njene meje in bistvo se spreminjajo s človeškim izkustvom, katerega del je. Formalno prestavlja

stalno in vseprisotno pripoznanje, da so nekatere stvari pomembnejše kot druge in da so nekatere ideje, simboli in aktivnosti tako pomembni, da zaslužijo, da jih postavimo v poseben položaj in jih zaščitimo (Douglas, 1966/1978; Durkheim 1912/1965; Shils, 1975, posebej str. 111–235). Religiozne prakse, kot jih je analiziral Durkheim (1912/1965), postavljajo verujočega v stik s svetim, ob tem pa preprečujejo neprimerno mešanje svetega in profanega. Cerkev, njena arhitektura in oprema, poseben čas za obiskovanje cerkve, posebne obleke in načini obnašanja, aktivnosti, s katerimi se prične, poteka in zaključi obred – vse to so rituali približevanja in izogibanja, ki omogočajo nadzorovan stik s svetimi silami skupnosti. Te iste strukture lahko opazujemo pri nacionalističnih in patriotskih ceremonijah. Če iz tega modela posplošimo, ritualni dogodki dovoljujejo praznujočim, da sodelujejo v resnem življenju, kakorkoli že ga definirajo. To funkcionalno definicijo religije je mogoče v veliki meri posplošiti, tako da omogoča koristno uporabo durkheimovske analize na različnih področjih kulturnih študij (npr. J. C. Alexander, 1988b).

Ali se te iste razsežnosti pojavljajo tudi pri ritualnih vidikih vsakdanjega življenja? Da, čeprav v očitno šibkejši in strukturno drugačni obliki. Rokovanje, obljava in vljudna samopredstavitve so značilnosti moralne regulacije vsakdanjega življenja. Ker so del rutine, jih ponavadi ne doživljamo kot posebne ali kot posebej resne. Toda kadar je obljava prelomljena, kadar se izkaže, da je bila samoprezentacija nepoštena, ali kadar umanjka kompetenca ali emocionalni nadzor, ki je potreben za vljudno uprizarjanje, postane očitno občutek, da je prišlo do kršitve. V takih okoliščinah zadeve niso na mestu in v nevarnosti ni le red (Douglas, 1966/1978). Po proučitvi se izkaže, da je v družbenem smislu naše ritualno strukturirano vedenje to, kar smo (Goffman, 1959; 1967). Čeprav ga ponavadi lahko obvladujemo – večinoma ne da bi o tem razmišljali –, bi težko našli bolj resno stvar.

Ritual je torej v vseh svojih oblikah element resnega življenja. Včasih se ritualni dogodki eksplicitno nanašajo na sveto, kot ga razumejo sodelujoči. Včasih se ritualni dogodki tičejo resnih zadev, ki jih sodelujoči opredeljujejo kot sekularne – politične, ekonomske, družinske – jih pa strokovnjaki lahko prepoznajo kot strukturno identične z referenti verujočih v religioznem obredu. V drugi obliki so ritualni elementi

vsakdanjega življenja pogosto uprizorjeni, ne da bi o tem razmišljali, čeprav ne neiskreno in jih lahko le s pomočjo analize opredelimo kot elemente resnega življenja, kot ritualne mehanizme za moralno regulacijo sekularnih zadev.

2.2 Komunikacijsko načelo in končna definicija

V zaključku razprave o pojmi in logiki definicije rituala se bomo prebili do nekaj temeljnih točk, vključno s komunikacijskim načelom, ki je značilno za celoten človeški ritual. Razpravo bomo zaključili s formalno definicijo rituala, ki eksplicitno ugotavlja, ali logično implicira vsakega od ključnih pojmov predhodne razprave, medtem ko pušča ob strani druge deskriptivne pojme, ki sicer opisujejo skupne značilnosti rituala, niso pa formalno nujno potrebni.

Eno od temeljnih točk bi lahko imenovali seme rituala, ali manj metaforično, njegova generativna logika. Kjerkoli se ritual pojavi, primerno strukturirano vedênje konstituira simbole, ki učinkujejo onstran samega vedênja. Brez te generativne logike rituala ne more biti, saj jo predpostavljajo vsi rituali (Leach, 1968).

Bodite pozorni na to, koliko ključnih idej iz predhodne razprave o definicijskih pojmi je bodisi prisotnih ali impliciranih v izjavi »primerno strukturirano vedênje konstituira simbole, ki učinkujejo onstran samega vedênja«. Pogoj, da je vedênje strukturirano, zadeva stereotipnost in formalnost ritualov, četudi ostaja odprto vprašanje stopnje in narave strukturiranja. Da naj bo vedênje primerno strukturirano, implicira obstoj zakonitosti in performans scenarija, ki ga ni napisal akter sam. Nadalje, nanašanje na primernost zadeva zunanjo podporo vedênju – v primeru rituala pomoč institucije, moralnega sistema, prisotnosti svetega ali kozmične strukture. Simbolni element je ekspliciten, kot je eksplicitna tudi njegova materialna osnova v človeškem vedênju; idealna referenca je nakazana s pojmom simbola. Učinkovitost simbolov je eksplicitna. Dejstvo, da je učinkovitost »onstran samega vedênja«, opredeljuje neintrinzično razmerje, ki je sredstvo za dosego ciljev.

Bodite pozorni na to, da mora biti ta generativna logika rituala – da primerno strukturirano vedenje konstituira simbole, ki učinkujejo onstran samega vedenja – tudi generativna logika komuniciranja. Nobeno

komunikacijsko dejanje ne more obstajati, če ta logika ne drži; vsa komunikacijska dejanja jo predpostavljajo. Ritual in komuniciranje sta v sorodu; v sorodu sta v logičnem smislu, družijo ju enake družinske značilnosti (Cheal, 1992; Leach, 1968; 1976). Občasno smo že komentirali komunikacijski vidik rituala. Poglavje 6 se loteva bolj formalnih, logičnih odnosov med komuniciranjem in ritualom ter pri tem uporablja konceptualizacijo rituala kot komuniciranja. V drugem delu knjige bomo pregledali koncepcije rituala v komunikacijskih študijah in zaključili z razpravo o komuniciranju kot ritualu.

Vse take razprave so odvisne od skoraj vedno neidentificirane predpostavke komunikacijskega načela: vsak, ki uprizarja ritual, sprejema idejo, vsaj implicitno, da je njegovo ali njeno strukturirano vedènje simbolno smiselno in učinkovito. To pomeni, da sodelujoči v ritualu delajo nekaj simbolnega; uporabljajo simbole, da bi dosegli družbeni cilj.

To komunikacijsko načelo vključuje še enega od ključnih pojmov iz razprave o definicijah – voluntarizem, čeprav tako sporni zadevi ne bi smeli dovoliti, da bi bila le implicitna. Še en preostali ključni pojem ni impliciran v komunikacijskem načelu, to je nanašanje na resno življenje. Če dodamo ta dva pojma, pridemo do formalne definicije rituala:

Ritual je prostovoljni performans primerno strukturiranega vedènja s ciljem simbolnega učinkovanja ali sodelovanja v resnem življenju.

To je skrajno splošna, formalno rigorozna, hkrati pa odločilno prožna definicija. Če bi jo skrbno uporabljali, bi morala taka definicija zaobjeti celoten nabor ritualov – od rokovanja do kronanja v celi vrsti človeških družb –, obenem pa omogočati jasno razlikovanje med rituali in z njimi povezanimi komunikacijskimi oblikami. Čeprav je treba priznati, da so pravila razlikovanja med ritualom in drugimi komunikacijskimi oblikami odvisna od podrobnosti in razlag, ki jih ni v sami definiciji, pa jih bomo razvozlati v preostanku knjige.

3 Pet neustreznih koncepcij

3.1 Navada in rutina

Besedo *ritual* pogosto uporabljamo za označevanje navade ali rutine. Nekateri ljudje npr. pravijo, da imajo svoj jutranji ritual ali da je gledanje večernih poročil zanje ritual. Beseda *ritual* je tukaj pravzaprav rabljena kot sopomenka izrazoma *navada* ali *rutina*, ki dovolj dobro zaobjameta ta fenomen. Besedo *ritual* včasih uporabljamo za označevanje pomembnih navad ali rutin, vendar takrat za sporočanje bistva uporabljamo pridevnike.

Če je pojmovanje rituala utemeljeno z definicijo rituala kot rutinskega delovanja ali delovanja iz navade, potem imamo resne težave. Takšna koncepcija je popolnoma neustrezna za družbeno pomembnost, smiselnost in učinkovitost pogostih ritualov, kot so poroke, pogrebi, krsti, zaobljube, iniciacije in celo vsakdanja vljudnost. Navadam manjka tisto, kar poživlja rituale: namen simbolnega učinkovanja na resno življenje.

Navade so tudi prevladujoče značilnosti družbenega življenja in komuniciranja. Težave zaradi zamenjevanja rituala in navade pa lahko pojasnimo s primeri iz literature komunikacijskih študij.

Gerbner in njegovi sodelavci (npr. Gerbner in Gross, 1976; Gerbner, Gross, Morgan in Signorielli, 1986) trdijo, da je večina televizijskega gledanja umerjena po uri in koledarju, da občinstva večinoma niso izbirčna glede programov in gledajo televizijo iz navade. Pravijo, da so takšne rabe medijev ritualistične. V nasprotju s tem pa šola rab in zadovoljitev pojmuje občinstva kot aktivna in zatorej namerna (npr. Katz, Blumler in Gurevitch, 1974)¹⁴. S tega vidika je takšno ritualizirano gledanje televizije vrsta nepremišljenega gledanja, ki ga vodi navada. Proučevanje pa kaže, da je to nekoherenten koncept, definiran v nasprotju z instrumentalnostjo, in zatorej ni nič drugega kot le odvečna kategorija (glej poglavje 8.2 za drugačno definicijo ritualizirane rabe medijev).

14 Slovenski prevod je izšel pod naslovom Posameznikova uporaba množičnih medijev v B. Luthar in D. Jontes (ur.), *Mediji in občinstva* Ljubljana 2012.