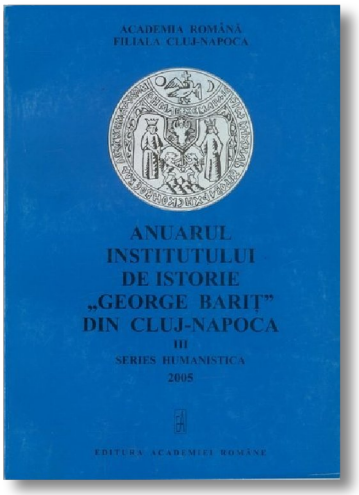

ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

Abordări teoretice ale credințelor și ritualurilor religioase

Cristina Căbulea

How to cite this article:
Căbulea, Cristina (2005) *Abordări teoretice ale credințelor și ritualurilor religioase*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 3, pp. 127–152. DOI: 10.5281/zenodo.22965591

© 2005: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

ABORDĂRI TEORETICE ALE CREDINȚELOR ŞI RITUALURILOR RELIGIOASE

Cristina Căbulea

Universitatea „Avram Iancu" Cluj-Napoca

Dezbaterile cu privire la originile religiei au generat diverse stiluri de abordare a credințelor şi ritualurilor religioase. Domeniile în care aceste interpretări s-au dezvoltat au fost în principal sociologia, psihologia şi antropologia, iar o primă etapă în care problematica ritualului a fost adusă în discuție este strâns legată de numele unor teoreticieni precum Edward B. Tylor, W. Robertson Smith, James George Frazer, Mircea Eliade, Sigmund Freud, René Girard etc.

Preocupați de rolul pe care credințele şi ritualurile l-au avut în apariția religiei, aceştia au acordat întâietate în abordările lor când mitului, când ritualului. Miturile au intrat inițial în atenția cercetătorilor într-o interpretare axată mai mult pe latura lor poetică[1], fiind considerate descrieri poetice ale naturii, elaborate de indo-europeni, dar neînțelese de generațiile ulterioare ale grupurilor culturale cucerite de ei.

Dintre cercetătorii interesați de originea religiei, Edward B. Tylor este autorul unei teorii catalogată drept intelectualistă, conform căreia credințele religioase, în speță miturile, sunt relevante doar ca produse ale minții umane. În această calitate, ele se află la originea religiei şi reflectă moduri de raționare specifice primitivilor care le-au elaborat în încercarea de a explica anumite aspecte ale vieții şi ale naturii. Impresionați de viață şi moarte, precum şi de formele umane care le apăreau în vise, primitivii au elaborat o teorie, denumită de Tylor animistă. Potrivit acestei teorii, fiecare ființă umană are un suflet manifest sub forma unei imagini fine, imateriale, a unei umbre, care explică mişcările, activitățile şi schimbările sale. Prin analogie, această gândire a fost aplicată şi plantelor, formelor de relief, animalelor, aştrilor, iar de aici şi până la a investi cu suflet ființele supranaturale, demonii, îngerii, zeii, a fost doar un pas. Aceste credințe animiste explică importanța pe care primitivii o acordau obiectelor sacre şi fetişurilor. Venerând o piatră, ei venerau de fapt anima sa, spiritul care-i conferea acesteia putere şi viață.

[1] Max Müller, apud Robert Towler, *Homo Religiosus. Sociological Problems in the Study of Religion*, Sociology and Social Welfare Series, London, Constable, Edited by Paul Halmos, 1974, p. 21.

An. Inst. de Ist. „G. Barițˮ din Cluj-Napoca, Series Humanistica, tom. III, 2005, p. 127–152

Tylor consideră animismul drept esență a religiei, o primă filosofie generală a omului şi a naturii. O dată adoptată de o comunitate, ea s-a insinuat în toate aspectele vieții cotidiene, dar nu într-o formă definitivă şi statică, ci urmând *pattern*-uri de creştere şi dezvoltare. Dacă la început spiritele erau investite cu o rază specifică de acțiune, în timp ele au devenit tot mai separabile de obiecte şi controlul acestora, dobândind identitate şi caracter propriu.

Era sălbatică a vânătorii şi culesului a fost dominată de ideea spiritelor, în timp ce perioada marilor civilizații a fost caracterizată de politeisme. Forma cea mai avansată în acest lanț evolutiv este monoteismul.

În raport cu gândirea ştiințifică de tip cauză–efect, animismul este văzut de Tylor ca o mare greşeală. Inspirat de dorința de cunoaştere, el a precedat gândirea ştiințifică, furnizând explicații rezonabile pentru perioada în care a apărut, dar încetinind progresul celor care au continuat să-l urmeze. Animismul a caracterizat faza de copilărie a umanității şi este firesc ca el să cedeze teren ştiinței, care consacră intrarea în maturitate a omenirii.

Înclinând balanța dinspre mit spre ritual, William Robertson Smith plasează originea religiei în ritualuri, care în opinia sa au rolul de a cimenta relațiile comunitare. Ritualul este considerat o componentă primară a religiei, iar mitul ocupă un loc secundar, deoarece el a derivat din ritual şi nu invers.

O dată deschisă polemica cu privire la primatul mitului sau al ritualului, pe acest teren s-au conturat numeroase puncte de vedere, ele dovedindu-se extrem de fructuoase pentru înțelegerea relației dintre mit şi ritual şi a relației lor cu socialul. Trei mari orientări în interpretarea religiei sintetizează aceste puncte de vedere[2]: Şcoala „mit şi ritual", fenomenologia religiei şi demersul psihanalitic.

Evoluând în două direcții diferite, dar în acelaşi timp interdependente, *Şcoala „mit şi ritual"* a avut meritul de a supune atenției o problemă centrală pentru studiul religiei – relația dintre credință şi practică, relația dintre ştiință şi religie.

Prima direcție este cea ilustrată de Samuel Henry Hooke[3], pentru care mitul şi ritualul sunt inseparabile în cadrul vechilor civilizații, însă accentul cade pe povestire, care este considerată esențială pentru acțiunea rituală.

A doua direcție este cea a grupului de la Cambridge, care acordă întâietate ritualului, considerat a fi sursa mitului[4]. Mitul este secundar ritualului, persistând şi după ce ritualurile originare se sting. Această direcție este asociată cu numele lui James G. Frazer, care condiționează înțelegerea mitului de determinarea ritualului care-l acompaniază, acesta din urmă fiind considerat sursa celor mai multe forme ale vieții culturale. Preocupat, asemeni lui Tylor, de gândirea primitivă şi de explicarea religiei în termenii apariției şi evoluției sale, Frazer caută soluția în sfera gândirii magice şi religioase a primitivului. El consideră că în încercarea de a înțelege lumea şi de a o schimba, primitivul a recurs la mijlocul aflat cel mai la

[2] Catherine Bell, *op. cit.,* p. 5.
[3] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 5.
[4] Jane Ellen Harrison, apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 6.

îndemâna sa – magia, mai exact, magia simpatetică. Acest tip de magie se bazează pe credința că un lucru sau eveniment poate influența un altul de la distanță, ca rezultat al unei legături continue între ele. Această legătură trebuie să se manifeste în plan fizic, ori de câte ori primitivii percep o legătură mentală între obiecte. Principiile ce stau la baza acestor conexiuni mentale sunt imitația şi contagiunea, principii ce sunt constante, universale şi de nezdruncinat.

Frazer a susținut că, pentru primitivi, magia simpatetică era un fel de știință care le oferea certitudine şi control asupra proceselor lumii materiale. La fel ca Tylor, Frazer consideră acest mod de gândire eronat. Momentul în care omenirea a devenit conştientă de această eroare a reprezentat începutul declinului magiei şi o monumentală dezvoltare în istoria gândirii umane.

Apariția religiei a fost, în această ordine de idei, un progres în gândirea primitivă. Frazer este interesat mai mult să delimiteze religia de magie şi mai puțin să remarce asemănările dintre ele. Spre deosebire de apelul la magie, cel la divinitățile religioase se face prin rugăciuni, care cer favoruri, ajutor, răzbunare etc. Religia, consideră Frazer, oferă o mai bună explicare a lumii şi, spre deosebire de magie, care se bazează pe legi impersonale, constante şi universale, ea nu are principii de fier şi promovează credința în faptul că lumea e guvernată de zeități care nu trebuie forțate, ci suplicate. Religia a adus o schimbare şi în societate. Magicianul, care avea poziția de rege şi controla natura pentru binele întregului trib, a fost înlocuit de regele preot, a cărui putere se baza pe capacitatea lui de a comunica cu zeii.

Evoluția de la magie la religie s-a făcut lent, cele două conviețuind deseori, în combinații diferite, în cadrul aceleeaşi culturi. Ca în schema lui Tylor, ştiința a înlocuit treptat religia, la fel cum religia a înlocuit magia.

Atât Frazer cât şi Tylor explică religia în termenii originii sale şi ai evoluției de la formele timpurii la cele actuale. Cauzele apariției sale țin de circumstanțele cu care s-au confruntat primitivii, la care ei au răspuns în conformitate cu cunoştințele pe care le dețineau. Făcând din religie o problemă de credințe şi idei descriptiv-explicative ale lumii, cei doi se dovedesc adepții unui intelectualism care stabileşte originea religiei în mintea individului şi eludează nevoile, structurile sau activitățile de grup. Mai mult, religia devine comunitară, socială doar când ideile împărtăşite de o persoană sunt preluate treptat şi de alții, iar grupurile religioase nu sunt altceva decât colecții de indivizi care se întâmplă să îmbrățişeze aceleaşi credințe. Nu este, astfel, deloc surprinzător faptul că atât Tylor cât şi Frazer au fost acuzați de intelectualism şi individualism[5].

Încercând să depăşească disputa dintre întâietatea mitului sau a ritualului şi să nuanțeze şi mai mult relația mit-ritual, Clyde Kluckhohn[6] remarca faptul că, deşi anumite mituri sunt în mod clar legate de ritual, acest lucru nu este o constantă.

[5] Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 47.
[6] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 8.

Există o varietate de relaţii între mit şi ritual, inclusiv relaţii de independenţă, în virtutea cărora nici mitul, nici ritualul nu pot fi considerate ca precedându-se unul pe celălalt.

Reacţionând negativ la reducţionismul lui Tylor şi Smith, *abordarea fenomenologicã* se delimitează de *pattern*-ul evolutiv de explicaţie a diferenţelor dintre religii, considerând că experienţa religioasă nu poate fi explicată prin referire la istorie. Fenomenologii încearcă să dezvolte o metodă de comparaţie a fenomenelor religioase pe baza unor categorii morfologice esenţiale sau a unor structuri fundamentale, punând accent pe aspectele anistorice ale religiei. Aceste structuri fenomenologice au uneori statut ontologic, fiind considerate[7] forme universale pure ale existenţei, aflate deasupra şi dincolo de formele lor istorice particulare. În alte situaţii ele sunt identificate cu structuri cognitive ale minţii umane, iar sacrul devine în acest caz un element al structurii conştiinţei şi nu o realitate divină transcendentă.

Spre deosebire de reprezentanţii *Şcolii „mit şi ritual",* care explică dezvoltarea miturilor şi ritualurilor pe baza unui singur *pattern* evolutiv-istoric, fenomenologii se implică în identificarea unor universalii anistorice manifeste în variate forme istorice. Accentul în demersul fenomenologic cade pe mit, importanţa ritualului fiind minimalizată. Reprezentant al abordării fenomenologice, Mircea Eliade tratează religia drept variabilă independentă, autonomă, drept cauză a altor aspecte ale vieţii, încercând să se delimiteze de reducţionismul anumitor teorii cu privire la religie. Chiar dacă admite o influenţă dinspre psihologic, social sau economic, pentru el această influenţă nu este una dominantă. Economicul şi socialul, care reprezintă aspectele profane, sunt controlate şi guvernate de sacru şi nu invers.

Definirea religiei la Eliade[8] se conturează prin raportare la termenii de *sacru* şi *profan.* Profanul este domeniul cotidianului, al lucrurilor comune, lipsite de importanţă, trecătoare. Prin opoziţie cu profanul, sacrul reflectă lumea supranaturalului, a lucrurilor extraordinare, memorabile, monumentale. Sacrul aparţine eternităţii, este sfera perfecţiunii, a eroilor, a zeilor şi strămoşilor. Intuiţia sacrului este o trăsătură permanentă a gândirii şi activităţii umane.

Spre deosebire de Durkheim, la care sacrul era echivalent cu socialul, iar profanul cu individualul, pentru Eliade sacrul trebuie studiat în sine şi nu ca reflectare a socialului. Ca atare, rolul religiei este acela de a promova întâlnirea cu sacrul prin detaşarea individului de o situaţie istorică, lumească şi proiectarea lui într-un univers calitativ, într-o lume transcendentă, sfântă.

Pentru omul arhaic ideea de sacru era una esenţială, modelând virtual fiecare aspect al vieţii sale. Descrierea sacrului se făcea în cazul său prin apelul la simboluri şi mituri, care, conform lui Eliade, revin permanent, indiferent de spaţiu şi timp, urmând nişte *pattern*-uri constante, recurente. Un obiect, o dată consacrat

[7] Gerardus Van der Leeuw, apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 9.
[8] M. Eliade, *Sacrul şi Profanul*, Bucureşti, Edit. Humanitas, 1995.

ca simbol, dobândeşte un dublu caracter: într-un fel rămâne ceea ce a fost dintotdeauna, dar capătă în plus valenţe sacre. Aceste valenţe îi sunt atribuite de imaginaţia umană şi nu de raţiune, imaginaţie, care se clădeşte deseori pe contradicţii. În virtutea acestui fapt, orice obiect profan poate deveni sacru, chiar dacă sacrul este fundamental opus profanului.

Eliade a studiat cu predilecţie miturile şi simbolurile religioase, care, în opinia sa, furnizează o viziune mai adecvată decât ritualul, asupra modului de experimentare a sacrului. Narând o istorie sacră ce trimite la un timp primordial, mitul[9] reprezintă un model pentru toate activităţile umane semnificative. Ritualurile nu sunt altceva decât repuneri în scenă a faptelor zeilor din trecutul primordial, care au fost conservate prin intermediul miturilor. Astfel, momentul prezent se identifică cu acea perioadă sacră, primordială a zeilor, iar individul uman sanctifică lumea, conferind sens activităţilor sale. Mitul stabileşte contextul în care orice activitate umană capată sens, prin identificarea rituală a activităţilor de aici şi acum cu cele ale zeilor din perioada primordială. El oferă certitudinea că acţiunea rituală reiterează faptele zeilor şi eroilor.

Referindu-se la gândirea arhaică, Eliade subliniază abundenţa acesteia în asocieri, legături, repetiţii, care lărgesc permanent sensul sacrului în aproape orice domeniu al vieţii sociale. Simbolurile nu se găsesc izolate, ci într-o reţea. Pe măsură ce religiile se modifică, se rafinează, simbolurile se modifică şi ele, căpătând noi semnificaţii. Simbolurile şi miturile devin tot mai universale, aproximând tot mai mult arhetipurile universale (valori şi modele de urmat). Unele dintre ele decad şi degenerează şi, cu toate că ele au întâietate în raport cu ritualul, atunci când sunt separate de ritual, miturile nu mai sunt mituri, ci se transformă în artă sau literatură. Eliade este de părere că, în ciuda timpului, spaţiului şi a culturii, omul arhaic a fost constant în apelul său la acelaşi tip de simboluri, aceleaşi teme mitice şi aceeaşi logică universalizatoare.

În societatea arhaică simbolurile şi miturile au fost mijloace prin care omul arhaic se reîntorcea la starea primă de perfecţiune, la momentul când viaţa reîncepea de la origini, plină de speranţă, transportându-l în afara istoriei, adică în afara vieţii cotidiene nesemnificative. Apariţia creştinismului a fost prima revoltă împotriva mitului eternei reîntoarceri. Acceptarea filosofiilor care neagă existenţa şi valoarea sacrului au constituit un alt moment important: au permis trecerea de la religiile istoriei, cum este creştinismul sau iudaismul, la filosofia istoriei, la un mod de gândire care recunoaşte doar profanul, dar nu recunoaşte supranaturalul şi sacrul.

Cu toate acestea, regăsim şi astăzi elemente ale gândirii arhaice în sport, literatură, teatru, T.V., film etc., care reprezintă de fapt modalităţi de a crea timpul evadării în faţa presiunii vieţii cotidiene. Nostalgia paradisului nu a dispărut niciodată complet. O regăsim în religiile populare din Europa centrală, România sau India.

Deşi reuşeşte să se sustragă reducţionismului, Eliade a fost criticat totuşi pentru că a elaborat o teorie prea generală şi vagă[10].

[9] *Ibidem*, p. 88.
[10] Daniel L. Pals, *op. cit.,* p. 186–187.

Mai puțin interesat de modul în care *pattern*-urile universale fundamentează forme religioase istorice specifice, Jonathan Z. Smith[11] urmăreşte modul în care anumite ritualuri tind să creeze *pattern*-uri ale ordinii şi sensului. Ritualul nu este altceva decât un mod idealizat de a organiza lumea înconjurătoare pentru a face față amenințărilor haosului, colapsului şi lipsei de sens, prilejuri de a reflecta la ceea ce se întâmplă şi la ceea ce ar trebui să se întâmple. Profund intelectualist, demersul său priveşte religia ca fundamentală pentru nevoia cognitivă de înțelegere, explicare, ordine şi adaptare. Cu ajutorul religiei, omenirea elaborează de fapt un amplu proiect prin care formulează dimensiuni stabile şi semnificative ale existenței umane, încercând să depăşească aspectele ei accidentale, haotice, schimbătoare. Mitul şi ritualul servesc, aşadar, ca mijloace de consolidare a sensului unității experienței umane.

Strâns legată de numele lui Sigmund Freud, *abordarea psihanaliticã* stabileşte originea fenomenului religios în psihicul uman, ignorând orice referire la sfera socialului. Analizând religia, Freud a încercat să găsească rolul pe care-l joacă credința religioasă în dezvoltarea emoțională normală a indivizilor. El a fost influențat de ideile lui Frazer şi Taylor cu privire la evoluția socială şi intelectuală a omenirii, influență vizibilă în analogia pe care o face între istoria civilizațiilor şi dezvoltarea individuală: aşa cum în personalitatea copilului găsim indicii despre personalitatea adultului, în caracterul culturilor trecute vom regăsi indicii despre natura civilizației actuale.

În viziunea lui Freud[12], credințele religioase sunt eronate, iar activitățile persoanelor religioase sunt similare celor întâlnite în cazul comportamentului nevrotic, deoarece în ambele situații se pune accentul pe modul ceremonios de a realiza un lucru şi în ambele cazuri ceremoniile sunt asociate cu reprimări ale instinctelor de bază. Aşa cum reprimarea sexuală duce la nevroză, reprimarea egoismului şi a controlului Egoului prin religie apare ca o nevroză obsesivă universală.

Freud leagă apariția religiei de hoardele primitive, unde, în familiile extinse dominate de Tatăl puternic şi autoritar, Fiii trăiau la adăpost de pericole, dar frustrați şi copleşiți de puterea lui, râvnindu-i soțiile şi invidiindu-i puterea. Dominați de aceste sentimente contradictorii ei se unesc, ucigându-şi Tatăl, consumându-i trupul şi posedându-i soțiile. După satisfacția de moment, ei sunt cuprinşi, treptat, de un sentiment de vinovăție şi remuşcare. În dorința de a restabili ordinea inițială, Fiii vor căuta un substitut al Tatălui – totemul – pe care îl vor venera şi căruia îi vor dedica primul şi cel mai vechi tabu: să nu ucizi totemul. Freud vede în acest prim tabu al omenirii prima regulă morală a rasei umane: să nu ucizi.

Acelaşi sentiment de culpabilitate şi remuşcare a generat un al doilea tabu – incestul – Fiii urmând să-şi caute viitoarele soții în afara clanului. Freud vede în acest acord preistoric între frați un eveniment ce poate fi pus la baza contractului social pe care filosofii îl aşează la temelia societății.

[11] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 11.
[12] S. Freud, *Opere*, vol. I, Bucureşti, Edit. Ştiințifică, 1991, p. 9–107.

Ocaziile sacre în care totemul era ucis şi consumat în decursul unui ritual sunt considerate de Freud ceremonii ce repun în scenă uciderea primordială a Tatălui, care prin moartea sa a devenit zeul comunității. Ritualul este, aşadar, calea prin care Fiii reafirmă public dragostea pentru tată, eliberându-se de ura cauzată de reprimarea sexuală. Acest eveniment al uciderii Tatălui este pentru Freud manifestarea evidentă a complexului lui Oedip, care a marcat omenirea cu o ambivalență emoțională profundă: la nivel conştient, membrii tribului identifică animalul totem cu Tatăl mort, acordându-i prin proiecție statut de divinitate; la nivel inconştient, ritualul recreează fapta originară a crimei, eliberând în acest mod frustrarea şi ura generată de continua negare a impulsurilor oedipiene.

Aplicând acest model la creştinism, împărtăşirea cu trupul şi sângele lui Cristos semnifică amintirea crucificării sale, moartea suferită ca pedeapsă pentru păcatul răzvrătirii primordiale. În numele fraților săi, Cristos, care reprezintă fratele cel mai mare, răscumpără fapta comisă în preistorie. Răscumpărarea este în acelaşi timp reactualizare. Deoarece Tatăl şi Fiul sunt unul şi acelaşi, moartea Fiului reprezintă, în acelaşi timp, şi în mod simbolic şi moartea Tatălui.

Urmărind demersul freudian, este evident faptul că Freud aşează totemul şi tabuul la baza civilizației umane şi dorințele puternice reprimate la baza apariției religiei. Practicile rituale sunt privite drept cea mai adecvată modalitate de reprimare a dorinţelor. În acest sens, ritualul nu este altceva decât o punere în scenă a mecanismului neurotic obsesiv, ce încearcă să satisfacă dorințe reprimate şi interzise, prin tentativa de soluționare a conflictelor psihice interne cauzate de respectivele dorințe.

Religia nu este altceva decât o iluzie care proiectează individul uman în brațele unei divinități protectoare. Persistența religiei în prezent este considerată un simptom de boală. Ea a corespuns fazei de copilărie a civilizației umane, care acum se cere înlocuită de forme potrivite fazei de maturitate: rațiune şi ştiință, şi nu superstiții şi credință.

Teoria lui Freud a fost catalogată[13] în termeni de reducționism psihologic şi funcționalist, deoarece ea plasează originile religiei în inconştient. Modelul explicativ al apariției religiei este mai degrabă un model ce vizează iudeo-creştinismul sau religiile monoteiste decât religia în general.

La rândul său, Theodor Reik[14] consideră că mitul este fundamental pentru înțelegerea primelor conflicte psihologice din societatea primitivă, în virtutea faptului că el conservă într-o formă deghizată memoria evenimentelor care au condus inițial la apariția religiei. Riturile nu sunt altceva decât căi de înțelegere a miturilor, dogmelor, cultului, similar modului în care studierea pacienților obsedați permite accesul la structurile viselor lor şi ale ideilor lor obsesive. Ca urmare, pornind de la analiza ritualului, se găseşte calea adecvată de acces la mit, care, la rândul său, permite descoperirea dorințelor şi impulsurilor, a fricii şi a proiecțiilor care se află la rădăcină.

[13] Daniel L. Pals, *op. cit.,* p. 79.
[14] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 14.

O abordare deosebită a originii ritualului, religiei şi culturii, este cea a lui René Girard[15], care o explică în germenii unei violenţe primare - o dorinţă primară asexuată, mimetică, de a imita un altul, dorinţă ce creează un model şi un rival în acelaşi timp, conducând astfel la violenţă. Reprimarea ei se face prin sacrificiul ritual, în decursul căruia o victimă umană este sacrificată ca ţap ispăşitor. Dorinţa de violenţă proprie societăţii este transferată unui individ transformat în *outsider*.

Joseph Campbell[16] delimitează patru funcţii ale ritualului şi mitului: metafizică sau mistică, ce induce fiinţei umane un sentiment de teamă respectuoasă şi venerație; cosmologică, furnizând o imagine coerentă a cosmosului; sociologică, ce integrează şi menţine individul în comunitate; psihologică, ce ghidează activitatea internă a indivizilor.

Aşa cum s-a văzut, perspectivele analizate până aici pendulează între aflarea originilor istorice ale religiei şi identificarea esenţei sale anistorice sau eterne. Ele au articulat o metodologie de studiu a ritualului, aflată şi astăzi în uz. Teoriile care au urmat au abandonat interesul pentru originea religiei, pentru originea istorică şi psihologică a ritualului, focalizându-se pe rolul şi scopul acestora în societate. Este vorba de teoriile funcţionaliste, în special de teoriile solidarităţii sociale, de analizele sistemice neofuncţionale şi de structuralism.

Teoriile solidarităţii sociale sunt legate în primul rând de numele lui Emile Durkheim, binecunoscut pentru accentul pus pe religie ca instituţie socială, respectiv ca fapt social, ce contine toţi germenii vieţii colective. Set de credinţe şi practici prin intermediul cărora oamenii sacralizează structura socială şi relaţiile comunitare, religia funcţionează ca un garant al identificării comunitare.

Pentru Durkheim, societatea şi religia sunt inseparabile şi indispensabile una alteia. Mutând accentul pe societate, Durkheim se îndepărtează de acele explicaţii ale religiei bazate pe întoarcerea la originile istoriei omenirii. Soluţia problemei pentru el este luarea drept reper a unui exemplu concret de religie în acţiune şi încercarea de a identifica şi explica cele mai elementare forme de religii cunoscute. În opinia lui, explicarea acestor forme considerate cele mai elementare ar permite apoi explicarea tuturor religiilor.

În concepţia lui Durkheim[17], religia nu este o credinţă în fiinţe supranaturale, ci o preocupare pentru lucrurile sacre, un sistem de credinţe şi practici relative la acestea. Oamenii nu divid lucrurile în naturale şi supranaturale, ci mai degrabă în sacre şi profane. Obiectele sacre sunt superioare, puternice, interzise contactului direct, pe când cele profane aparţin rutinei, obişnuitului, cotidianului.

Pentru a-şi demonstra teoria, Durkheim recurge la exemplul religiilor totemice, arătând nu numai că totemurile sunt sacre pentru membri clanului, dar explicând şi modul în care totemismul ilustrează sacrul şi profanul. Totemul este sacru, neputând fi ucis şi consumat decât în ceremonialuri speciale. Clanul se identifică cu totemul şi este sacru, la rândul său. În calitatea sa de cea mai

[15] René Girard, *Violenţa şi sacrul*, Bucureşti, Edit. Nemira, 1995.
[16] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 16.
[17] E. Durkheim, *Formele elementare ale vieţii religioase*, Iaşi, Edit. Polirom, 1995, p. 54.

elementară formă de religie care a existat vreodată, totemismul este sursa din care au izvorât toate celelalte tipuri de venerare religioasă a spiritelor, zeilor, aştrilor etc. Dincolo de totem, există o forţă impersonală, investită cu o putere morală şi fizică deosebită, pe care oamenii o respectă şi faţă de care se simt legaţi printr-un sentiment de profundă loialitate, care ia nume diferite în culturi diferite.

Totemul este, în acelaşi timp, un simbol al principiului totemic şi al clanului, iar principiul totemic reprezintă şi personifică prin totem clanul în sine. Pe parcursul ritualului de venerare, aborigenii cred că venerează o divinitate, dar în realitate ei îşi exprimă ataşamentul faţă de clan, abandonându-se în mulţimea participantă la ceremomnial, renunţând la sinele privat – profan – pentru a se contopi cu sufletul clanului în sfera solemnă a sacrului. Prin urmare, rolul simbolului totemic este de a comunica tuturor că clanul este un lucru real ce se impune fiecăruia, pretinzând loialitate.

În acest context teoretic, ritualurile, ca reguli de comportare ce reglementează modul de raportare a individului la sacru, au menirea să stârnească în individ sentimente şi trăiri intense, copleşitoare şi să consolideze relaţiile sale cu ceilalţi membri ai clanului. Autoritatea riturilor derivă din faptul ca ele reprezintă tradiţia colectivă. Durkheim[18] clasifică riturile în: rituri negative, rituri pozitive şi rituri piaculare.

Riturile negative constau în interdicţii şi tabuuri. Ele au rolul de a menţine sacrul separat de profan, de a trezi în individ nevoia de negare de sine, în folosul bunăstării grupului. Asceza este calea cea mai extremă de negare de sine, iar cei care o practică sunt respectaţi şi idealizaţi ca modele.

Riturile pozitive sunt cele din sfera sacrului, mai ales cele de celebrare a totemului, în care consumarea totemului echivalează cu o infuzie de putere divină şi o reînnoire a veţii divine în sufletul fiecărui participant. În cadrul lor are loc un schimb sacru, un fel de tranzacţie între zeu şi clan, care în realitate reprezintă o reînnoire socială a vieţii clanului. Funcţia ritualului este aceea de a le oferi indivizilor ocazia să-şi reînnoiască ataşamentul faţă de comunitate, amintindu-le că depind de clan tot aşa cum clanul depinde de ei. Zilele de sărbătoare au rostul de a împinge într-un plan secundar preocupările faţă de sine şi de a sublinia importanţa comunităţii.

Riturile piaculare – cele de jale, durere, reconciliere după un eveniment tragic – servesc regrupării, reafirmării grupului, ajutându-l să facă faţă unor catastrofe ce-i pot afecta echilibrul.

Conform lui Durkheim, credinţele şi ritualurile exprimă nevoile societăţii, mobilizând individul să se preocupe de grup şi de binele acestuia, mai presus de binele personal, permiţându-i să exprime sentimente adânci care îl ancorează în comunitate. Ritualul este mijlocul de exprimare a reprezentărilor religioase, sub forma credinţelor religioase. Funcţia ritualului este constantă, în timp ce credinţele sunt schimbătoare.

[18] *Ibidem*, p. 275–379.

Analizând poziția lui Durkheim față de religie, remarcăm faptul că, în cazul său, accentul cade pe social şi nu pe intelectual. După părerea lui Durkheim, religia supraviețuieşte datorită funcției pe care o îndeplineşte în societate. Funcționalismul său este dublat de reducționism atunci când echivalează religia cu socialul şi aşează societatea la baza religiei.

Marcel Mauss şi Henri Hubert[19] supun atenției tradiția vedică a ritualului de sacrificiu din India printr-o analiză structural-funcțională, axată pe două procese fundamentale: sacralizarea şi desacralizarea. Darul profan este sacralizat, în scopul de a acționa ca mijloc de comunicare şi comuniune între două lumi: cea sacră şi cea profană, pentru ca în final, printr-un proces de desacralizare, să fie restabilită distincția între cele două lumi. Sacrificiul este, aşadar, un act de abnegație prin care individul reclamă prezența forțelor colective, chiar dacă acțiunea lor este canalizată în interesul celor implicați în sacrificiu. Funcția acestui sacrificiu este aceea de a restabili echilibrul social perturbat.

Preocupat în special de structura socială şi legăturile sale cu ideile religioase, A. R. Radcliffe Brown[20] consideră structura socială determinantul principal al religiei. Nu originea religiei comportă interes, ci funcțiile ei sociale, contribuția ei la menținerea ordinii sociale. El acordă prioritate ritului în raport cu mitul, susținând că acțiunea este cea care determină credința, şi accentuează rolul social al ritualului în menținerea unității grupului. Radcliffe Brown îi reproşează lui Durkheim accentul pus pe rolul factorilor emoționali, psihologici, în menținerea ordinii şi unității sociale, lucru inexact, atâta timp cât Durkheim însuşi afirma că originea religiei trebuie căutată în social.

Bronislaw Malinowski[21] se axează pe trăirile emoționale individuale, susținând că anumite ritualuri au funcția de a reduce anxietatea, teama, suferința, iar religia se înrădăcinează în experiența individuală, în special în frica de moarte. În timp ce Brown dezvoltă accentul pus de Durkheim pe grupul social, subliniind regulile care guvernează organizarea relațiilor sociale, Malinowski accentuează procesele de gândire, flexibilitatea interacțiunilor personale şi activitățile pragmatice ale indivizilor. Pentru el, nu toate ritualurile au funcții sociale: cele magice au funcția de a înlătura anxietatea, dar cele religioase sunt simple forme de comunicare cu divinitatea, neavând această funcție.

După cum se poate observa parcurgând teoriile funcționaliste, dimensiunea istorică nu este luată în considerare de către ele, societatea apărând ca un sistem static şi structurat de relații sociale. În acest context, ritualul este un mijloc de reglare şi stabilizare a sistemului social, de ajustare a interacțiunii sale interne, de menținere a ethosului grupului şi de restaurare a armoniei.

Neofuncționalismul sistemic grupează teoriile care încearcă să descrie interacțiunea sistemelor culturale şi urmăresc modul în care activitățile rituale reglează comunitatea.Prin cercetarea sa din Noua Guinee, Roy Rappaport[22] aduce o

[19] M. Mauss, H. Hubert, *Eseu despre natura şi funcția sacrificiului,* Iaşi, Edit. Polirom, 1997.
[20] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 27.
[21] Bronislaw Malinowsky, *Magie, ştiință şi religie*, Iaşi, Edit. Moldova, 1993.
[22] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 29.

nouă perspectivă asupra ritualului, ca activitate ce reglementează relaţiile populaţiei cu resursele ei naturale, menţinând echilibrul mediului înconjurător. Ca parte intrinsecă a unui ecosistem cultural mai larg, ritualul mediază interacţiunile dintre comunităţi şi interacţiunea indivizilor umani cu resursele materiale locale.

Mergând mai departe cu analiza rolului ritualului în reglarea resurselor, Marvin Harris[23] arată cum aspecte ca venerarea vacilor sacre din India reprezintă de fapt o modalitate de a menţine echilibrul resurselor economice ale grupului în situaţii de criză, argumentul religios dovedindu-se mult mai eficient în acest caz decât cel economic.

Reprezentant al etologiei, Julian Huxley[24] încearcă să evidenţieze similitudini între *pattern*-uri ale comportamentului uman şi ale celui animal. Alţi etologi au susţinut chiar că o parte a culturii umane îşi are originea în *pattern*-uri moştenite de ritualizare animală, cum ar fi ritualul de împerechere, joaca, dansul, arta şi educaţia. Mai mult, comportamentul uman poate fi determinat de anumite propensiuni genetice care acompaniază evoluţia fiinţei umane şi activitatea sa simbolică rezultată în urma socializării culturale. Înrudit din punct de vedere biologic şi evolutiv cu ritualul animal, ritualul uman se deosebeşte de acesta prin complexitate, conştientizare şi din punct de vedere estetic. Eşecul înregistrat în societatea modernă cu privire la ritualizare este, conform lui Huxley, cauza comunicării deficitare, a creşterii conflictelor, a slabelor legături personale şi sociale.

La fel ca etiologia, structuralismul biogenetic este preocupat de originea ritualurilor şi de rolul pe care-l au *pattern*-urile de comportament formalizat în adaptarea omului la mediul fizic şi social. Deşi ritualul este analizat în primul rând prin prisma rolului său în dezvoltarea fiziologică şi socială, nu este complet neglijată dimensiunea sa morală şi socială.

În ansamblul lor, teoriile neofuncţionaliste au dezvoltat cel puţin două idei fundamentale: aceea că, pe lângă factorii sociali, comportamentul uman este determinat şi de condiţiile ecologice, economice, genetice şi psihologice şi aceea că există calităţi universale ale acţiunilor rituale, care trebuiesc identificate. Variaţiile culturale ale ritualurilor se datorează interacţiunii dintre fiziologia umană şi diferite medii fizice, iar religia şi ritualurile sunt reduse la simple aspecte de ordin material.

Structuralismul, extrem de fertil în ceea ce priveşte studiul miturilor şi al comportamentului ritual, reprezintă o îmbinare a abordării ritualului prin prisma funcţiilor sale în societate cu încercarea de a surprinde semnificaţia activităţilor rituale, lucru ce a lărgit considerabil modalităţile de explicare şi înţelegere a comportamentului ritual.

A. R. Radcliffe Brown[25] consideră că există o legătură strânsă între relaţiile dintre simboluri şi relaţiile din societate, sau, cu alte cuvinte, între structura socială şi *pattern*-urile de simboluri şi credinţe. El nu a reuşit însă să demonstreze existenţa acestei relaţii, ridicând un semn de întrebare cu privire la semnificaţia reală a acestor ritualuri pentru cei care apelează la ele.

[23] *Ibidem,* p. 30.
[24] *Ibidem,* p. 30–31.
[25] *Ibidem,* p. 33–34.

Într-o abordare mai complexă, Evans Pritchard[26] împărtăşeşte ideea funcţionalistă conform căreia religia poate fi înţeleasă doar prin raportare la structura socială şi încearcă să determine modul în care organizarea socială este influenţată de factori de mediu, istorici şi economici reflectaţi în valori, concepte şi ritualuri. Deşi consideră religia ca produs al vieţii sociale, el nu o reduce nici la reprezentări simbolice ale ordinii sociale, respectiv ale structurii sociale, şi nici la sensibilităţi individuale.

Modul în care el priveşte ritualul este unul cu totul nou. Luând ca exemplu ritualul sacrificial din cultura Nuer, Pritchard nu este interesat de modul în care se comportă indivizii, de ceea ce simt ei, ci de îndeplinirea propriu-zisă a actului de sacrificiu, care reflectă un sistem de idei. În cadrul acestui sistem ideatic, sacrificiul animalului substituie sacrificiul unei fiinţe umane, funcţionând ca ofrandă adusă zeului în schimbul ajutorului său.

În cultura Nuer, există un sistem de relaţii ordonate de dependenţă mutuală între oameni, animale, zei şi strămoşi. Riturile pot fi înţelese doar în termenii propriilor opoziţii conceptuale, mai ales ai celor dintre tărâmul spiritelor şi cel al fiinţelor umane. Punând în scenă acest sistem complex de relaţii, ritul accentuează ordinile opuse, stabilind în acelaşi timp contactul între ele. Ritualul demonstrează şi comunică ordinea structurală a categoriilor Nuer, care la rândul ei afectează şi reflectă ordinea structurală a relaţiilor sociale.

Deschizător al unei noi perspective asupra relaţiei dintre ritual şi organizarea socială, Arnold van Gennep consideră posibilă înţelegerea riturilor doar în contextul lor social originar, prin apelul la cunoscuta sa metodă secvenţială, adică doar în relaţie cu ceea ce le precede şi ceea ce le urmează. În acest mod pot fi identificate *pattern*-uri universale în tradiţii culturale cu totul diferite. Preocupat în special de ritualurile ce acompaniază crizele majore ale vieţii individului, van Gennep descrie *pattern*-ul lor de desfăşurare prin intermediul a trei binecunoscute secvenţe: separare, prag (sau tranziţie) şi agregare[27]. Separarea este de cele mai multe ori ilustrată prin riturile de purificare şi prin aluzii simbolice la pierderea vechii identităţi. Perioada de tranziţie izolează de obicei individul implicat în ritual, într-un mod simbolic, plasându-l în afara ordinii sociale convenţionale. Prin agregare se marchează de fapt dobândirea noului status, a noii stări a individului.

Acest *pattern* de desfăşurare a ritualurilor este anistoric, funcţional şi simbolic, dezvăluind structura lor internă şi modul în care ele acţionează, acompaniind simbolic schimbările sociale.

Modul în care van Gennep analizează ritualul vădeşte o concepţie despre sacru diferită de cea a lui Durkheim sau Eliade. Sacrul nu este o calitate sau entitate absolută, ci una relativă, care se schimbă în situaţii diferite şi în etape diferite ale ritualului. Ritualul nu doar reacţionează la un sacru fixat o dată pentru totdeauna, ci defineşte ceea ce este sacru. Sacrul nu este o valoare absolută, ci alternantă, indicând doar anumite stări[28].

[26] Daniel L. Pals, *op. cit.,* p. 204–224.
[27] Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Iaşi, Edit. Polirom, 1996, p. 22.
[28] *Ibidem*, p. 23.

Deşi mai discret, funcţionalismul lui van Gennep transpare în funcţia îndeplinită de ritualuri – ordonarea schimbărilor sociale haotice, care ar putea ameninţa echilibrul societăţii. Prin ritual sunt demarcate clar grupurile de status, fapt ce contribuie la stabilitatea identităţilor şi a rolurilor sociale. El este un mijloc de schimbare şi reconstituire într-o manieră ordonată, a grupurilor de tipul asociaţiilor religioase, clanurilor totemice, castelor, claselor profesionale, grupurilor de vârstă, familiilor, comunităţilor, menţinând astfel integritatea sistemului. În viziunea lui van Gennep, riturile de trecere sunt importante atât la nivel social cât şi pentru devenirea psihologică a individului.

Max Gluckman[29] îşi elaborează punctul de vedere modificând teoria lui Durkheim şi pe cea a lui van Gennep, încercând să ajungă la o viziune mai cuprinzătoare despre ritual.

În primul rând, el nu se limitează la a considera ritualul doar ca expresie a coeziunii sociale şi a unităţii grupului, aşa cum a făcut Durkheim, ci îl priveşte ca expresie a unor tensiuni complexe din societate. Ritualurile exagerează conflictele, dar reafirmă apoi unitatea socială. Ca exemplu, Gluckman se referă la ritualurile de răzvrătire, în decursul cărora sunt abolite temporar regulile normale de autoritate. Este vorba, de fapt, de o ritualizare a răzvrătirii sociale, cu scopul de a canaliza conflictul structural şi, prin efectul său kathartic, de a elibera tensiunea socială şi de a reîntări *status quo*-ul. Aşadar, departe de a fi expresii ale coeziunii sociale, ritualurile constituie prilejuri de exagerare a tensiunilor din societate, cu scopul de a furniza katharsisul social necesar reafirmării unităţii grupului. În acest sens, ritualul are un rol de canalizare a conflictului într-un mod terapeutic, astfel încât să ducă la instaurarea echilibrului social.

În al doilea rând, Gluckman se demarchează de van Gennep, considerând că nu toate relaţiile sociale necesită rituri de trecere şi că ritualurile nu sunt o simplă reflectare a structurii relaţiilor sociale, ci un mod particular de organizare a acestora. Societăţile primitive apelează la ritualuri pentru a diferenţia rolurile şi a atenua tensiunile. Relaţiile sociale sunt mai puternic ritualizate în aceste societăţi decât în societăţile cu roluri sociale clar diferenţiate. În plus, ritualul nu se rezumă la sfera religiei, ci reprezintă o categorie largă a acţiunii sociale, ce înglobează la o extremă activităţile religioase şi la cealaltă eticheta socială. Ca urmare, studiul ritualului este o chestiune ce ţine de societate şi de relaţiile sociale, nu doar de religie şi instituţii religioase.

Extinzând perspectiva lui Gluckman asupra conflictului structural la întreaga viaţă socială, Victor Turner[30] abordează ritualul ca dramă socială, prin care se pot exprima tensiunile create în structura socială. El combină interesul funcţionalist în menţinerea echilibrului social cu o abordare structurală a organizării simbolurilor.

La fel ca Durkheim, Turner recunoaşte rolul ritualului în menţinerea unităţii sociale, acceptând, totodată, şi accentul pus de Gluckman pe ritual ca mecanism de recreare constantă a acestei unităţi. Dar el depăşeşte modelul de reechilibrare prin

[29] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 38–39.
[30] *Ibidem,* p. 39–42.

katharsis ritualic a sistemului social atemporal şi închis, concepând structura socială ca proces dinamic, iar ritualul ca parte a procesului continuu de redefinire şi reînnoire a comunităţii.

Turner constată existenţa unei dialectici fundamentale între ordinea socială – *structura* - şi perioada de liminalitate şi dezordine – *antistructura*. El pune accent pe această perioadă de tranziţie, liminalitate sau *communitas*, cum o mai numeşte. Potrivit lui Turner, ritualurile semnifică, deseori, o perioadă liminală ce separă individul de realitatea obişnuită. În timpul acestei perioade liminale, de separare a individului, participanţii părăsesc spaţiul şi timpul ordinar, intrând în sfera sacrului, în care aspectele problematice ale vieţii cotidiene sunt fie rezolvate, fie negate. Ritualurile cad astfel la intersecţia unor lumi diferite: lumea vieţii cotidiene şi lumea sacrului. În timpul ritualului regulile normale ale interacţiunii şi structurii sociale nu se mai aplică.

Viaţa socială este pentru indivizi şi grupuri un proces dialectic care implică experienţe succesive de *communitas* şi structură, omogenitate şi diferenţiere, egalitate şi inegalitate, opoziţii reciproc indispensabile. Ritualurile sunt, astfel, mecanisme prin care obligatoriul este convertit în dezirabil, iar ceea ce conferă unitate indestructibilă acestui mecanism sunt simbolurile.

În acest context, Turner a fost preocupat de analiza simbolurilor rituale, pe care nu le consideră ca entităţi în afara timpului ce reflectă formele organizării sociale, ci ca având calităţi dinamice. Neavând sens fix, ele pot condensa mai multe semnificaţii în acelaşi timp, iar interpretarea lor trebuie făcută în relaţie cu diferite poziţii pe care le pot ocupa unele în raport cu altele, în cadrul sistemului de simboluri. Simbolurile sunt bipolare structural, referindu-se, pe de-o parte la experienţe senzoriale, iar pe de alta la valori ideologice sau normative.

În opinia lui, sursa simbolurilor nu este organizarea socială, aşa cum susţine Durkheim şi Mauss, ci corpul uman, care constituie baza unui sistem cultural de clasificare a întregii game a experienţei sociale. Cele trei culori care se numără printre simbolurile umane fundamentale, şi anume alb, roşu şi negru, reprezintă de fapt produsele corpului uman: laptele, sperma, sângele, materiile fecale. Momentele de eliminare a lor din organism sunt momente de mare emoţie, ceea ce face ca aceste culori asociate cu atare experienţe emoţionale puternice să servească şi la organizarea unor domenii ca cel al relaţiilor sociale. Această manieră de a trata ritualul ca dramă socială a condus la analiza sa ca spectacol.

Preocuparea funcţionalistă pentru aspecte la care nu s-au găsit soluţii – organizarea structurală a societăţii şi simbolurile culturale – a făcut ca aceste aspecte să fie receptate şi integrate în alte tipuri de abordări, cum a fost cea structuralistă. Pe această linie, Lévi-Strauss este considerat un deschizător de drumuri, care dezvoltă revoluţionara viziune cu privire la limbaj, prezentată în opera cunoscutului lingvist Ferdinand de Saussure.

Lévi-Strauss[31] stabileşte originea tuturor fenomenelor sociale în creierul uman, considerându-le sisteme simbolice de comunicare derivate din şi modelate

[31] Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, Bucureşti, Edit. Politică, 1978.

de structurile gândirii. Departe de a fi reflectări ale structurii sociale, relaţiile dintre simbolurile acestor sisteme sunt impuse de către individul uman relaţiilor sociale în scopul de a le structura şi organiza. Structura socială există nu atât în lumea observabilă a interacţiunilor umane, cât în procesele inconştiente ale gândirii umane.

În această viziune, totemismul apare într-o lumină nouă, ca mărturie a faptului că sistemele culturale de clasificare se originează într-un proces cognitiv particular. În termenii unor structuri de opoziţie binară din creier, individul opune lumea culturală celei naturale, aplicând apoi lumii culturale o taxonomie naturală extrasă din lumea înconjurătoare (relaţiile dintre animale), pentru a organiza, clarifica şi legitima relaţiile ei socio-culturale. Totemismul devine astfel o problemă de reprezentare a fiecărei grupări socio-umane printr-o specie de animal, iar relaţiile dintre speciile de animale constituie un model pentru conceperea relaţiilor dintre clanurile umane. Relaţia dintre animalul totem şi grupul social nu este una de comuniune mistică, ci una de analogie logică.

Lévi-Strauss analizează mitul şi ritualul prin opoziţie unul cu celălalt: primul e verbal, al doilea e nonverbal, mitul e o chestiune de conţinut, ritualul e o chestiune de formă. Ritualul încearcă să preia elementele create de gândirea mitică şi să le reasambleze într-o experienţă a realităţii, continuă şi fără de fisuri.

Mary Douglas[32] introduce, în prelungirea noţiunilor lui Turner de structură şi antistructură, termenii de reţea şi grup. Reţeaua semnifică puterea regulilor ce guvernează relaţiile dintre rolurile individuale şi poziţiile formale într-o societate. Grupul reflectă forţa asocierilor dintre indivizi sub forma unei comunităţi şi presiunea socială ce se exercită asupra indivizilor. În funcţie de gradul de combinare a reţelei şi grupului, Mary Douglas configurează patru tipuri ipotetice de societate: o societate în care grupul şi reţeaua sunt puternice, una în care reţeaua este puternică dar grupul slab conturat, alta cu reţea slabă dar grup puternic şi, în sfârşit, o societate cu reţea slabă şi grup slab. Primul tip de societate exercită un control puternic asupra individului, fiind puternic ritualizată, iar ultimul tip exercită un control mai slab, având mai puţine ritualuri şi permiţând un individualism mai pronunţat. Modelul lui Mary Douglas corelează între ele gradul de ritualizare a societăţii, *pattern*-urile sale de organizare socială şi viziunea despre viaţă, precum şi o varietate de atitudini sociale faţă de corp, Dumnezeu, păcat şi vrăjitorie. Influenţată de gândirea lui Lévi-Strauss, ea consideră ritualul în primul rând ca formă de comunicare, care, asemenea limbajului, este generată de relaţiile sociale, exercitând în schimb un efect constrângător asupra comportamentului social. Din punctul ei de vedere, comunicarea simbolică a activităţii rituale reproduce relaţiile sociale dintre fiinţele umane.

Teoriile funcţionaliste şi structuralismul timpuriu au fost preocupate de dimensiunile sociale ale activităţii rituale, urmărind modul în care aceasta contribuie: la formarea şi menţinerea legăturilor sociale care prefigurează comunitatea umană; la socializarea indivizilor printr-o apropriere a valorilor

[32] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 43–45.

comune, a categoriilor comune de cunoaştere şi experienţă; la gestionarea şi soluţionarea conflictelor şi la înnoirea sau transformarea periodică a structurilor sociale şi conceptuale care fundamentează viaţa comunităţii.

Criticile aduse anistorismului caracteristic abordărilor funcţionale au generat noi întrebări privind modul în care ritualul şi structurile sociale se modifică în timp. Complexitatea simbolurilor religioase şi a activităţii simbolice a ritualului a atras preocupări în direcţia naturii comunicative a ritualului şi a logicii sale lingvistice. Ceea ce i-a interesat pe cercetători nu a mai fost răspunsul la întrebarea cum funcţionează ritualul, ci la întrebarea ce anume semnifică ritualul. Vom vedea, în continuare, care sunt principalele direcţii de analiză deschise de aceste noi întrebări.

Este greu de trasat o linie clară între structuralism-funcţionalism şi simbolism-culturalism, multe teorii încorporând aspecte ale ambelor perspective, unii teoreticieni încercând chiar o sinteză a acestora.

Spre deosebire de funcţionalişti, *simbolist-culturaliştii* analizează cultura ca pe un sistem de simboluri relativ independent, similar limbajului, accentuând autonomia acestui sistem şi încercând să expliciteze schimbarea socială şi culturală. Funcţionaliştii au tratat sistemul social mai mult sau mai puţin static, încercând să-i descopere *pattern*-urile structurale de organizare, fiind mai puţin preocupaţi de modul în care acestea se schimbă în timp. Culturaliştii interpretează simbolurile şi acţiunea simbolică nu atât prin prisma conexiunii lor cu structurile organizării sociale, cât prin prisma unui sistem independent organizat asemeni limbajului, în scopul comunicării. Această abordare a schimbat modul de interpretare, punând accentul nu pe felul în care realitatea socială poate fi reprezentată printr-un simbol, ci pe ceea ce reprezintă simbolul în contextul unui sistem de simboluri din care face parte. Accentul se deplasează, astfel, de pe organizarea socială pe cultură, ca nivel primar de semnificaţii, valori şi atitudini, care acţionează efectiv pentru a modela organizarea socială. Cultura nu poate fi redusă la proiecţia organizării sociale, iar organizarea socială este aspectul secundar, nu primar.

Ideile religioase şi simbolurile sunt abordate, astfel, ca sisteme în sine, sensul oricărui simbol depinzând de logica relaţiilor sale cu celelalte simboluri. Teoreticienii au încercat să decodifice aceste relaţii, pentru a descoperi structurile invizibile şi inconştiente ce determinau interdependenţele manifeste ale simbolurilor. Sensul real al sistemului a fost considerat mesajul comunicat sub forma unor *pattern*-uri structurale invizibile.

Pentru structuralistii francezi, termenul structură nu se referă la izomorfismul funcţional între structura ideilor şi structura relaţiilor sociale interumane. Pentru ei, organizarea socială nu determină ideile şi simbolurile, dar nici sistemul simbolic nu trasează reguli pentru organizarea socială. Mai degrabă este vorba de un proces localizat în creierul uman, care ar determina atât dimensiunea culturală, cât şi pe cea socială a societăţii, prin furnizarea modelelor logice necesare rezolvării problemelor sociale şi intelectuale.

Lévi-Strauss[33] a utilizat un model lingvistic pentru a explica fenomenele culturale diferite de limbaj. Pentru el, limbajul este un fenomen cultural prin excelenţă, cel mai perfect dintre toate manifestările culturale. Dacă vrem să înţelegem arta, religia, dreptul, regulile de politeţe, trebuie să ni le imaginăm ca pe nişte coduri formate prin semne articulate, urmând anumite *pattern*-uri de comunicare lingvistică. Influenţat de Ferdinand de Saussure şi Roman Jakobson, care au mutat accentul în studiul lingvisticii de pe vorbirea conştientă pe infrastructura inconştientă care guvernează producerea vorbirii, Lévi-Strauss consideră că regulile gramaticale ce guvernează producerea sistemelor culturale precum arta, mitul sau ritualul nu se află nici în cultură, nici în organizarea socială, ci în organizarea biologică a creierului uman. El a încercat să descopere această gramatică de bază prin decodificarea a două tipuri principale de fenomene culturale: sistemul de rudenie şi sistemele mitologice. În ambele cazuri, metoda sa structurală încearcă să pătrundă dincolo de sensul evident al regulilor de rudenie sau al povestirii mitice, pentru a ajunge la gramatica inconştientă care reglementează structura acestor relaţii de rudenie sau a secvenţelor unei povestiri. Altfel spus, el sugerează că dincolo de nivelul conţinutului manifest al *pattern*-urilor de rudenie şi al miturilor, există un alt nivel al sensurilor şi mesajelor localizate în forma gramaticală şi structura codată a sistemului. Fiinţele umane impun *pattern*-uri de semnificaţie experienţei, clasificând lucrurile în moduri nu atât logice, cât analogice.

Edmund Leach[34] a păstrat într-o oarecare măsură accentul pus de Durkheim pe efectele organizării sociale asupra sistemelor conceptuale. El respinge ideea unor funcţii mentale universale, susţinând că aplicarea metodei structuraliste miturilor sau ritualurilor dintr-o anumită societate nu a condus la structuri universale. Fiecare grup social generează propriile sale modele abstracte sau idealuri culturale şi acestea sunt deseori exprimate clar prin ritual. Oamenii se implică în ritualuri pentru a-şi transmite mesaje colective, care sunt întotdeauna despre ordinea socială. Deşi Lévi-Strauss a argumentat existenţa unei singure surse a dimensiunii culturale şi sociale, Leach, în manieră funcţionalistă, a continuat să distingă net între ele, considerând dimensiunea socială drept sursă a sistemului simbolic, ce nu poate fi analizată independent de acesta.

Relaţiile dintre simboluri, în cadrul unui sistem cultural, pot fi analizate, în opinia lui Leach, cu ajutorul metaforei, metonimiei, paradigmaticului şi sintagmaticului. Aceşti termeni ajută la descrierea diferenţei dintre simboluri şi semne. Un simbol evocă o relaţie metaforică, paradigmatică sau sincronă între sine şi referentul său. Un semn implică o relaţie metonimică, sintagmatică între el şi referentul său. Semnele, opuse simbolurior, nu survin izolate, ci sunt legate de alte semne, formând împreună un set. Doar ca parte a unui astfel de set un semn poate să comunice informaţii. Potrivit lui Leach, ritualul este în mod primar bazat pe o logică prin care relaţiile metonimice sunt transformate în relaţii metaforice. El este

[33] Lévi-Strauss, *op. cit.*
[34] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 64–65.

un mediu de exprimare a idealurilor şi modelelor culturale, servind la orientarea altor forme de comportament social. În calitatea sa de mediu de transmitere a unor mesaje culturale, ritualul le permite oamenilor să modifice ordinea lor socială, reîntărindu-i, totodată, categoriile ei sociale de bază. Uneori, Leach consideră ritualul o dimensiune prezentă, într-o oarecare, măsură în toate activităţile, alteori îl consideră un mediu distinct. El avansează ideea de ritual ca operaţie intelectuală în care categoriile afirmate, precum ordinea culturală, pot fi transgresate.

Pentru Clifford Geertz[35], religia este un sistem cultural, adică un sistem de simboluri care influenţează sentimentele şi motivaţiile oamenilor, formulând concepţii coerente despre ordinea generală a existenţei. Simbolurile credinţelor religioase şi activităţile simbolice ale ritualului religios constituie un sistem de valori, care acţionează atât ca model pentru felul în care sunt lucrurile în realitate, cât şi ca model pentru cum ar trebui să fie acestea. Prin aceasta, Geertz urmăreşte să descrie modul în care simbolurile şi activităţile rituale pot să proiecteze imagini idealizate, care pe de-o parte reflectă situaţia socială actuală, iar pe de altă parte acţionează pentru a o remodela sau redirecţiona. Pentru Geertz, sistemul simbolic al culturii nu este doar o simplă reflectare a structurii sociale, dar nici complet independent de aceasta. El există ca răspuns la problemele de semnificaţie pe care le ridică experienţele umane reale, cum ar fi problema Răului sau a suferinţei. Încorporate în ritual, aceste sisteme simbolice furnizează o viziune cuprinzătoare despre lume şi induc un ethos. Prin ritual, imaginile şi atitudinile cu privire la natura existenţei se contopesc cu experienţele reale ale indivizilor.

Însă religia este doar o perspectivă asupra lumii, printre multe altele, o perspectivă ce se distinge de celelalte prin credinţă. Spre deosebire de ştiinţă, care este sceptică şi îşi testează în permanenţă ideile, religia încearcă să-şi afirme ideile ca adevăruri clare, evidente, ce nu necesită nici o dovadă care să le probeze veridicitatea.

Potrivit lui Geertz, ritualul este mecanismul generator al credinţelor şi convingerilor religioase. El are întâietate în raport cu credinţa. Ritualul presupune atât formularea unei concepţii religioase, cât şi o experienţă care să justifice şi să constrângă, totodată, la acceptarea respectivei concepţii. Geertz acordă ritualului o funcţie extrem de importantă ca mecanism de schimbare socio-culturală. Este sesizabilă o nuanţă funcţionalistă în concepţia lui, atunci când el afirmă că religia prezintă interes din punct de vedere sociologic nu pentru că ea descrie ordinea socială, ci pentru că o modelează.

O altă direcţie de abordare a ritualului vine pe linia lingvisticii, conform căreia ritualul este văzut ca un limbaj sugestiv de comunicare a unor consideraţii privind relaţiile structurale. Autori precum Turner şi Geertz s-au focalizat mai mult pe interacţiunea experienţei sociale şi a simbolurilor culturale, în timp ce Edmund Leach a accentuat mai mult trăsăturile pur lingvistice, încercând să formuleze reguli ce guvernează orchestrarea unei secvenţe rituale, în acelaşi mod în care regulile gramaticale guvernează secvenţele verbale. Stilul de interpretare

[35] Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture,* New York, Basic Books, INC., Publishers, 1973, p. 90, 112, 114–119, 142–146, 443–448.

antropologică a lui Turner şi Geertz a fost catalogat ca simbolic, semantic sau semiotic, deoarece este preocupat de interpretarea sensului activităţilor şi evenimentelor. Geertz concepe individul, similar cu Weber, suspendat în pînza semnificaţiilor, iar cultura drept acea ţesătură de semnificaţii, pentru analiza căreia nu este nevoie de o ştiinţă experimentală aflată în căutarea unei legi, ci de o ştiinţă interpretativă aflată în căutarea sensului.

În contrast cu acest demers, cel al lui Edmund Leach a fost considerat unul sintactic, deoarece este preocupat de *pattern*-urile sau structura ordinii cuvântului într-o propoziţie. Teoreticienii sintactici nu se întreabă ce anume semnifică sau exprimă ritualul, ci care sunt regulile gramaticale care generează şi structurează ritualul ca formă de comunicare.

Turner şi Geertz au dezvoltat latura semnatică sau semiotică a analogiei cu limbajul, pentru a accentua ceea ce comunică ritualul, adică idei, valori, atitudini. Alţi teoreticieni, precum Leach şi Tambiah, au dezvoltat latura sintactică, accentuând faptul că ritualul nu comunică concepte, ci el produce semne în *pattern*-uri structurate, ce iniţiază experienţe care reproduc concepte din mintea participanţilor.

Maurice Bloch[36] consideră că semantica nu poate fi distinsă de sintaxă, că semnificaţia este transmisă prin modul în care unităţile lexicale sau simbolice sunt combinate gramatical. El demonstrează sărăcia expresiei în ritual. Formalizarea vorbirii în ritual este produsă prin restricţionarea structurilor sintactice alese spre utilizare, care conduce la un stil arhaic de vorbire. Forma devine mai importantă decât conţinutul, iar acesta devine foarte predictibil şi redundant. În opinia lui Bloch, limbajul formalizat distinctiv al ritualului creează şi menţine un tip de religie şi autoritate religioasă şi socio-politică, cunoscut ca autoritate tradiţională. În autoritatea tradiţională, puterea individului vine din surse aflate dincolo de controlul comunităţii, la fel ca autoritatea unui rege care guvernează în virtutea unui drept divin. Această putere a divinităţii diferă de cea a unui ales public oficial.

În contrast cu structuralismul lui Lévi-Strauss şi cu structuralismul semantic, Bloch vădeşte o preocupare sintactică cu privire la ceea ce face ritualul şi nu la ceea ce spune el. Codurile foarte evidente ale vorbirii formalizate şi restrictive utilizate în ritual sunt mijloacele principale prin care ritualul exercită un control considerabil, creând situaţii ce obligă la acceptarea formelor tradiţionale de autoritate.

Noam Chomski[37] deplasează accentul de pe dimensiunea culturală a limbajului pe dimensiunea cognitivă a abilităţii lingvistice, sugerând faptul că expresiile gramaticale au atât o structură de suprafaţă, cât şi una de profunzime. Expresiile lingvistice sunt generate de la nivelul structurii de profunzime prin aplicarea unor reguli, precum cele de transformare şi recursivitate. Ca şi în cazul lui Lévi-Strauss, noţiunea lui Chomski de structură de profunzime sugerează existenţa unei gramatici universale care constrânge toate limbajele naturale particulare.

[36] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 70.
[37] Apud Steven Pinker, *The Language Instinct*, New York: William Morrow, 1994.

Frits Staal[38] consideră inadecvată interpetarea semantică a ritualului. Pentru a-şi justifica această atitudine, el opune două activităţi diferite: cea de zi cu zi şi cea rituală. Primul tip este foarte deschis la improvizaţia spontană, rezultatele fiind cele care contează. În cazul celui de-al doilea tip contează regulile, precizia sau eşecul execuţiei în conformitate cu regulile. Staal argumentează că ceea ce transformă o acţiune obişnuită în una rituală nu este în primul rând schimbarea sensului ei, ci schimbarea guvernată de reguli a formei sale. Ca urmare, o acţiune obişnuită devine acţiune rituală prin supunerea ei la reguli formale de transformare. Actelor rituale li se poate atribui un sens, dar ele nu necesită şi nu există pentru acesta.

În opinia lui Staal, adevărata ştiinţă a ritualului constă în analiza regulilor sintactice ale ritualurilor şi nu în hermeneuticile descriptive generate de demersurile semantice, preocupate în primul rând de sens. Cu alte cuvinte, regulile sintactice sunt acelea care pot explica ritualul. Staal nu neagă dimensiunea semantică a limbajului, ci doar faptul că ritualul este un limbaj. Ca activitate guvernată de reguli, ritualul este similar limbajului, dar nu este realmente un limbaj. Din acest motiv, Staal analizează activitatea rituală nu cu ajutorul unor metode specifice lingvisticii, ci cu ajutorul unor metode logico-matematice. Concluzia lui Staal este că ritualul precede limbajul, aşa cum ritualizarea animală precede limbajul uman şi sintaxa lingvistică este derivată din sintaxa rituală. El apelează la mărturii etologice pentru a descoperi originile activităţii rituale, considerând că sintaxa rituală a fost rădăcina sintaxei lingvistice.

Thomas Lawson şi Robert N. McCauley[39] accentuează complementaritatea interpretării şi explicaţiei, a culturii şi cogniţiei, sau a semanticii şi sintaxei, ca primele două teze metafizice cruciale. Ei realizează o analiză a ritualului religios, prin care intenţionează să surprindă modul în care sintaxa (forma) modelează semantica (sensul) şi modul în care semantica constrânge sintaxa ritualului. La fel ca alţi lingvişti, ei consideră ritualul analog limbajului, prin faptul că ambele sunt sisteme tradiţionale culturale delimitate de reguli. Mergând pe linia unui demers cognitiv, ei privesc ritualul ca sistem şi tentativă formală de a deduce setul regulilor gramaticale universale care guvernează generarea tuturor formelor de acţiune şi expresie rituală. Participanţii la ritual vor cunoaşte aceste reguli implicit, la fel cum cunosc şi aplică regulile gramaticale ale limbii. Cei doi au fost preocupaţi doar de analiza unor ritualuri religioase specifice, definite ca rituri influenţate de credinţe în agenţi supranaturali. Ei elaborează două principii universale care guvernează modelul lor abstract cu privire la sistemele religioase rituale: 1) riturile cele mai centrale în cadrul sistemului ritual sunt acelea în care Dumnezeu este agentul principal, în contrast cu riturile în care acesta are un rol pasiv, 2) cu cât sunt mai puţine acţiunile de împuternicire şi agenţii supranaturali implicaţi în rit, cu atât ritul este mai central. Ritualurile cele mai centrale se regăsesc implicit în celelalte rituri, iar producerea unor modificări în cadrul riturilor centrale are consecinţe asupra

[38] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 71.
[39] *Ibidem,* p. 72.

întregului sistem ritual. Ei conchid că bogăţia şi complexitatea unui sistem ritual este direct proporţională cu credinţa în existenţa agenţilor supranaturali şi cu numărul lor.

Începând cu anii ’70, au început să ia avânt teoriile cu privire la performanţa rituală. Spre deosebire de teoriile lingvistice şi cognitive, preocupate în special de sintaxă, teoriile performanţei rituale pun accent atât pe semantică, cât şi pe sintaxă. Pentru teoreticienii semantici, performanţele culturale de tipul ritualurilor, spectacolelor, teatrului sunt expresii ale unor structuri mai abstracte şi mai ascunse ale sistemului cultural. Teoreticienii sintactici s-au focalizat mai mult pe ceea ce face ritualul decât pe ceea ce el semnifică. Alţi teoreticieni s-au axat în analiza ritualului, atât pe dimensiunea sintactică, cât şi pe cea semantică. Modelele performanţei rituale sugerează faptul că participanţii la ritual au un rol activ, nu pasiv, deoarece ei reinterpretează simboluri încărcate valoric în timp ce le comunică.

Demersul axat pe performanţa rituală descrie cultura nu ca un sistem formal articulat, ci ca o entitate schimbătoare, procesuală, dramatică şi nedeterminată. Există cel puţin câteva concepte şi asumpţii de bază, esenţiale pentru majoritatea acestor demersuri:

1. Ritualul este văzut ca eveniment sau set de activităţi care nu exprimă doar valori culturale sau pune în acţiune scenarii simbolice, ci care operează realmente modificări în percepţiile şi interpretările indivizilor. Pe acest fond trebuie interpretată luarea în considerare de către teoreticieni a aspectelor fizice şi senzoriale ale ritualului, aspecte uşor trecute cu vederea de către demersurile intelectualiste.

2. Termenul de „încadrare” (*framing*) este un alt concept important ce desemnează modul în care anumite activităţi sau mesaje instituie un cadru interpretativ prin care înţelegem alte acte sau mesaje subsecvente sau simultane[40]. Aceste cadre sunt o formă de metacomunicare. Numeroase studii au explorat tipul de cadre pe care ritualul le invocă şi modul în care el face acest lucru.

3. O altă preocupare este în direcţia eficacităţii activităţilor rituale, care le diferenţiază de comunicarea literală sau de simplul divertisment. Chiar dacă nu există un consens deplin în această privinţă, cea mai mare parte a teoreticienilor performanţei rituale consideră că un ritual eficient sau reuşit este acela în care s-a realizat o transformare, fie la nivelul conştiinţei, fie la nivelul semnificaţiilor simbolurilor.

4. Mulţi consideră că dimensiunea dramatică şi interpretativă a acţiunii sociale oferă posibilitatea unei reflexivităţi sau oglindiri publice, în decursul căreia comunitatea are ocazia să reflecteze asupra propriilor sale acţiuni şi identităţi.

Teoria performanţei rituale s-a dovedit utilă prin accentuarea procesului dramatic, a semnificaţiei expresivităţii corporale şi fizice întâlnite în ritual, şi prin atenţia acordată formelor seculare de ritual sau activităţilor similare ritualului.

[40] Gregory Bateson, apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 74.

Un alt demers cu privire la ritualul religios este cel care-l tratează ca praxis sau practică**.** Într-o oarecare măsură acest demers împărtăşeşte preocupări similare cu cel axat pe performanţa rituală: critică inabiliatea demersului semiotic şi structural de a lua în considerare schimbarea istorică, acţiunea ca acţiune, indivizii acţionând ca trupuri nu doar ca minţi. În contrast cu acest demers static, cel axat pe dimensiunea practică a acţiunii priveşte activitatea umană ca o punere în scenă a unor reguli culturale, considerând activităţile umane, printre care şi pe cea rituală, drept strategii creative prin care fiinţele umane reproduc şi remodelează mediul lor social şi cultural. Dar, spre deosebire de teoria performanţei rituale, acest demers este mai interesat de modul în care funcţionează activitatea culturală în general. Mulţi teoreticieni consideră indivizii nişte făuritori ai propriei istorii, într-o manieră culturală proprie, iar ritualul drept o instanţă centrală a acestei activităţi.

Pierre Bourdieu[41] redefineşte istoria şi structura prin prisma dinamicii acţiunii culturale, ele existând doar în măsura în care sunt întrupate şi reproduse în activităţile umane, ca valori culturale. Aceste valori sunt întrupate şi reproduse prin intermediul strategiilor practicii umane, care sunt rareori conştiente sau explicite. Ritualul nu este, în general, o chestiune de respectare a regulilor nici chiar în societăţile predominant orale. El este considerat drept practică strategică de transgresare şi regrupare a categoriilor culturale în scopul întâmpinării nevoilor reale.

Analizând ritualurile de dăruire, Bourdieu nu aderă la modelul structuralist care, aşa cum am văzut, descria schimbul de daruri ca pe un sistem ordonat în care reciprocitatea stabileşte relaţii relativ egalitare, facilitând anumite funcţii comunicative. El consideră că schimbul de daruri implică strategii complexe de provocare, dominare şi respect. În practica curentă ritualul este un mediu de negociere a puterii în cadrul relaţiilor interumane.

Maurice Bloch[42] a analizat codurile lingvistice limitate utilizate în ritual pentru a genera structuri ierarhice de autoritate sanctificate prin tradiţie. El contrastează ritualul cu alte activităţi, susţinând că acesta produce forme ideologice de cunoaştere specifice, opuse formelor cognitive înrădăcinate în comportamentul de zi cu zi.

Catherine Bell[43] tratează ritualul ca o formă a practicii culturale. Ea consideră că ritualul trebuie analizat în funcţie de contextul său real, adică în cadrul întregului spectru de moduri de acţiune caracteristic unei culturi date şi nu ca o categorie de acţiune a priori, independentă de alte forme de acţiune. Doar în acest context observatorul ştiinţific poate înţelege cum şi de ce oamenii diferenţiază activităţile unele de celelalte. Aşadar, accentul nu cade atât pe rituri autonome, cât pe metode, tradiţii, strategii de ritualizare.

Teoria practicii face posibilă canalizarea interesului pe ceea ce oamenii fac şi cum anume fac, lucru care nu necesită ataşamentul iniţial faţă de o anumită accepţiune generală a noţiunii de ritual, valabilă în toate timpurile şi spaţiile.

[41] Apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 78.
[42] *Ibidem,* p. 79.
[43] Catherine Bell, *op. cit.,* p. 81–82.

Deoarece culturile şi subculturile diferenţiază acţiunile lor în moduri diferite, o definiţie universală a ritualului poate umbri anumite aspecte ce ţin de maniera în care şi de motivul pentru care oamenii ritualizează. Ca urmare, teoria practicii rituale poate furniza oportunităţi suplimentare de analiză a ritualului. Ritualul în această perspectivă este mai mult decât un mijloc de comunicare, este un set de activităţi ce construiesc, în moduri specifice, tipuri specifice de semnificaţii şi valori. Ritualul nu este un simplu vehicul pentru exprimarea autorităţii, ci un vehicul pentru construcţia relaţiilor de autoritate şi supunere.

Majoritatea teoreticienilor practicii văd în ritual o parte a unui proces istoric în care *pattern*-uri trecute sunt reproduse şi reinterpretate sau transformate. În acest sens, ritualul furnizează un medium adecvat prin care sunt manipulate valorile şi structurile unei lumi contradictorii[44]. Abilitatea de a le manipula coincide cu puterea de a defini ce anume este real şi de a modela comportamentul oamenilor.

Teoriile alegerii raţionale ocupă un loc aparte în abordarea credinţelor şi ritualurilor religioase. Ele încearcă să sublinieze raţionalitatea actorilor în spaţiul social. Conform acestor teorii, se poate vorbi de o adevărată „economie religioasă" şi de „pieţe religioase", care funcţionează pe baza unor reglementări de natură religioasă, restrângând competiţia prin schimbarea oportunităţilor şi a intereselor producătorilor religioşi şi a opţiunilor consumatorilor religioşi. În această accepţiune, bisericile sunt nişte „firme" aflate în competiţie pentru a atrage cât mai mulţi aderenţi. Comportamentul actorilor pe aceste „pieţe religioase" este explicat pe baza unui model dezvoltat iniţial în scopul explicitării comportamentului economic, model care susţine că pe piaţa economică consumatorii şi producătorii îşi calculează raţional pierderile şi câştigurile. Pornind de la aceste asumpţii, teoreticienii alegerii raţionale din sfera religiei au promovat ideea că oamenii religioşi nu acţionează iraţional şi nu trebuie trataţi ca nişte dezamăgiţi ai societăţii, refugiaţi în braţele religiei, ci ca actori raţionali, care optează pentru o anumită activitate religioasă (sau de altă natură), în urma autoevaluării propriilor nevoi şi cu scopul de a obţine un anumit rezultat.

Între aceste teorii, cea a lui Stark şi Bainbridge[45], deşi extrem de criticată, poate fi utilă în explicarea unor anumite aspecte ale acţiunii de tip religios. Demersul lor se bazează pe teoria schimbului, care afirmă că aproape orice interacţiune umană poate fi tratată ca formă de schimb.

Stark şi Bainbridge susţin că religia nu este altceva decât o tentativă de satisfacere a dorinţelor umane sau, aşa cum menţionează ei, de asigurare a unor recompense. Pentru obţinerea acestor recompense (care includ atât lucruri dintre cele mai specifice, cât şi aspecte mai generale sau chiar abstracte), indivizii umani sunt dispuşi să-şi asume anumite obligaţii sau costuri. Un cost va fi acceptat în vederea obţinerii unei recompense, doar dacă acea recompensă valorează mai mult

[44] Comaroff, apud Catherine Bell, *op. cit.,* p. 83.

[45] Stark & Bainbridge, apud Malcom Hamilton, *The Sociology of Religion,* New York, Routledge, 1994, p. 183–188.

decât evitarea costului respectiv. În această ordine de idei, religia este o încercare de a obține recompensele dorite, în absența unor mijloace alternative care să permită acest lucru. Recompensele în care este interesată religia sunt foarte generale, iar, pentru obținerea lor, indivizii iau în calcul modul cel mai eficient în care acestea pot fi obținute şi costurile pe care acestea le implică. Recompensele vizate de către indivizi nu sunt întotdeauna accesibile, mai ales în cazul în care ele vizează entități abstracte. Ca urmare, în absența unor recompense reale, indivizii se mulțumesc şi cu simple explicații, care plasează obținerea recompenselor într-un viitor îndepărtat sau în alte contexte neverificabile. Aceste explicații au rol de „compensatori", care, deşi sunt tratați ca şi cum ar fi recompense reale, sunt doar speranțe cu privire la recompense viitoare, un fel de substitute intangibile ale acestora. Fiind greu sau chiar imposibil de verificat, „compensatorii" sunt foarte greu de respins.

În acest context, credințele religioase au rolul de a-i informa pe indivizi cu privire la modul în care pot fi obținute recompense generale sau, în cazul în care aceste recompense nu pot fi obținute aici şi acum, de a oferi explicații compensatoare. Anumite scopuri sau recompense (cum sunt cele legate de sensul şi scopul ultim al vieții) necesită compensatori de tip supranatural. Religia este, aşadar, un sistem de „compensatori" cu un grad înalt de generalitate, bazați pe asumpții supranaturale.

Spre deosebire de religie, magia se ocupă cu manipularea realității în scopuri precise şi, ca urmare, ea are în vedere „compensatori" mai specifici decât în cazul religiei. Din această cauză, magia este mult mai vulnerabilă la testări empirice decât religia. În opinia lui Stark şi Bainbridge, magia ia amploare cu precădere în mediile în care lipsesc mijloace eficiente şi economice de testare empirică a afirmațiilor. În raport cu ştiința, magia promovează nişte credințe în pofida absenței oricărei dovezi empirice cu privire la adevărul lor. Magia nu oferă recompense reale, ci doar compensatori, false promisiuni de recompensare. Spre desosebire de religie, aceşti compensatori nu sunt de tip supranatural şi vin în întâmpinarea a diverse dorințe.

Pornind de la aceste considerații de ordin general, Stark şi Bainbridge construiesc un demers explicativ cu privire la apariția şi dezvoltarea instituțiilor religioase şi a credințelor în ființe supranaturale. Ei susțin că atunci când oamenii nu-şi pot satisface singuri nevoile şi dorințele, ei vor încerca să realizeze acest lucru, angajându-se în relații de schimb cu alte ființe umane. Dacă nici acestea nu le pot satisface doleanțele, atunci ei vor elabora „compensatori", adică explicații conform cărora există parteneri supranaturali de schimb, care pot să le satisfacă aceste doleanțe. În schimbul recompenselor imediate sau ulterioare, pe care zeii le oferă oamenilor, aceştia din urmă satisfac anumite cerințe impuse de către zei. Oamenii se angajează în relații de schimb cu zeii doar dacă nu există alte alternative de satisfacere a dorințelor lor, mai ieftine sau mai eficiente.

Pe măsură ce creşte dimensiunea şi complexitatea societăţii, apar specialiştii religioşi (preoţii). Deoarece explicaţiile şi „compensatorii" religioşi sunt foarte greu sau imposibil de evaluat, comparativ cu alte tipuri de explicaţii şi „compensatori", oamenii le vor accepta pe cele oferite de către cei consideraţi capabili să evalueze astfel de explicaţii, şi anume, specialiştii religioşi. Aceştia prezintă tendinţa firească de a se asocia în organizaţii, care aflate în competiţie vor tinde spre un monopol religios, deoarece competiţia riscă să submineze valoarea explicaţiilor furnizate de aceste organizaţii. Preoţii susţin că mediază relaţia de schimb dintre muritori şi zei, comunicând cerinţele zeilor în schimbul recompenselor şi compensatorilor oferiţi de către aceştia.

Spre deosebire de religie, magia nu tinde să genereze organizaţii de specialişti, din cauză că ea furnizează doar compensatori specifici şi nu generali, ca şi religia. Compensatorii specifici sunt uşor de supus unei testări empirice şi, ca atare, sunt uşor de infirmat, fapt ce împiedică stabilirea unor relaţii pe termen lung între oameni şi specialiştii în magie, precum şi apariţia organizaţiilor în sfera magicului. Iniţial, religia şi magia au fost puternic asociate, dar ulterior, o dată cu creşterea complexităţii societăţii, ele s-au diferenţiat tot mai mult pe linia organizaţiilor şi specialiştilor. Faptul că religia nu oferă la fel de multe recompense specifice ca magia, o plasează într-o situaţie de risc, care este cu atât mai mare, cu cât numărul recompenselor oferite de magie este mai mare. Riscul se referă la posibilitatea ca religia să fie discreditată prin infirmarea explicaţiilor şi a „compensatorilor" ei specifici. Ca atare, specialiştii religioşi vor tinde să furnizeze mai puţine servicii în domeniul magiei, lăsându-i pe alţii să se specializeze în acest tip de compensatori. Rolul lor se diferenţiază tot mai mult de cel al magicienilor, la fel cum cultura magică se diferenţiază de cea religioasă. Acest fapt nu împiedică însă existenţa unor relaţii variate între cultura magică şi cea religioasă, în multe societăţi existând chiar o anumită suprapunere între cele două. În societăţile în care religia continuă să furnizeze compensatori specifici, ea va tinde să împingă în afara sistemului ei magia supranaturală (cazul catolicismului), iar în cele în care religia nu mai furnizează astfel de compensatori, ea va tolera furnizarea lor de către specialişti din afara sistemului lor propriu.

Criticile aduse acestei teorii au fost extrem de numeroase. Malcolm Hamilton[46] are în vedere următoarele aspecte: 1) Termenul de „compensatori" este unul problematic, dând impresia că se referă la un substitut sau un premiu de consolare pentru ceea ce oamenii îşi doresc, dar nu pot obţine. 2) „Compensatorii" generali nu se bazează doar pe explicaţii de tip supranatural, aşa cum afirmă Stark şi Bainbridge. 3) Nu este clar de ce oamenii ajung cu necesitate să creadă că pot obţine recompensele dorite, în primul rând de la zei. 4) Faptul că Stark şi Bainbridge utilizează teoria schimbului pentru a explica şi înţelege credinţele şi comportamentul religios este discutabil, în opinia lui Hamilton, iar modul în care

[46] Malcom Hamilton, *op. cit.,* p. 188–192.

cei doi diferenţiază religia de ştiinţă le-a atras acuzaţia de dualism explicativ[47]. Diferenţa dintre recompensele oferite de cele două ar consta în faptul că recompensele religioase nu sunt susceptibile de o verificare empirică, în timp ce cele ştiinţifice îndeplinesc această condiţie. În realitate însă, chiar şi afirmaţiile ştiinţifice pot să nu fie validate empiric, ceea ce nu face din ele credinţe religioase. În acelaşi timp, numeroase afirmaţii de natură religioasă pot fi la fel de verificabile ca cele de natură ştiinţifică, iar verificabilitatea şi credibilitatea lor nu este de nechestionat. Hamilton le reproşează celor doi faptul că au realizat analiza unor credinţe şi comportamente religioase de pe poziţia unei neîncrederi totale, fapt ce are drept consecinţe înţelegerea şi prezentarea distorsionată a respectivelor sisteme religioase. 5) O altă critică vizează distincţia pe care Stark şi Bainbridge o operează între religie şi magie, luând în calcul tipul de „compensatori" generali, în cazul religiei şi specifici, în cazul magiei. Hamilton este de părere că noţiunea de „compensatori" nu este adecvată magiei, deoarece în cazul ei actorii nu se mulţumesc cu compensatori în lipsa tehnicilor necesare pentru a obţine ceea ce doresc, ci apelează la astfel de tehnici tocmai pentru a-şi îndeplini dorinţele. Stark şi Bainbridge consideră de la început magia drept o tehnică falsă, pe când din punctul de vedere al celui care apelează la magie, aceasta este funcţională. Problema, spune Hamilton, nu este de a răspunde la întrebarea de ce magicianul utilizează tehnicile magice în ciuda faptului că cercetătorul ştiinţific este conştient de ineficacitatea lor, ci pe ce baze consideră el că acestea funcţionează. 6) Hamilton critică de asemenea faptul că cei doi nu au luat în considerare dimensiunea simbolică a comportamentului magic.

La criticile enunţate de către Hamilton adăugăm faptul că, în opinia noastră, actorul social nu este nici atât de raţional precum susţin teoriile alegerii raţionale, dar nici iraţional sau o „tabula rasa" în raporturi de servilism cu sistemul social. Plaja de raţionalitate a acţiunilor umane este mult mai nuanţată decât simpla dihotomie raţional/iraţional. Oamenii nu se angajează în relaţii de schimb cu zeii doar în cazul în care nu există alte alternative de satisfacere a dorinţelor lor, mai ieftine sau mai eficiente, aşa cum susţin Stark şi Bainbridge. În plus, religia şi domeniul relaţiilor interumane, nu se rezumă la relaţii de schimb. Oamenii se angajează şi în altfel de relaţii cu fiinţele extramundane, de multe ori scopul în sine fiind însăşi comunicarea cu divinul.

* * *

Încercând, în final, să prezentăm de manieră sintetică tot acest corpus de abordări teoretice ale credinţelor şi ritualurilor religioase, nu putem să nu remarcăm diversitatea lor, diferenţierea, dar şi complementaritatea perspectivelor. Fiecare îşi aduce propria contribuţie la explicarea şi înţelegerea religiei, care chiar şi acum, după ce „dezvrăjirea lumii"a fost demult decretată, continuă să fie un reper fundamental al societăţii contemporane, marcându-i istoria şi devenirea.

[47] Wallis şi Bruce, apud M. Hamilton, *op. cit.,* p. 189.