

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Žan Bokan

Teatrokracija: politični rituali

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Žan Bokan

Mentor: izr. prof. dr. Andrej Lukšič

Teatrokracija: politični rituali

Diplomsko delo

Ljubljana, 2016

ZAHVALA

Diplomsko delo je rezultat premislekov, dela, učenja in želje posegati po višjem, boljšem dojemanju vsakdana in družbene realnosti. Za to gre zahvala profesorjem, ki so me spremljali na študijski poti in nesebično razdajali znanje, izkušnje in modrosti.

Zahvala, kakopak, mentorju za pomoč.

Premalokrat izrečen hvala namenjam svoji družini, ki mi je omogočila študij. Hvala za zaupanje in podporo, zares tisočkrat hvala!

Zahvala tudi onim, ki so me spremljali na moji poti ob študiju. Brez njih moja izkušnja študija in študentska leta ne bi bila tako plodna in zanimiva.

Zahvala tudi kolegoma in prijateljema Urošu in Žigi, naše debate so vedno vir inspiracije.

Teatrokracija: politični rituali

Diplomsko delo se ukvarja z vprašanjem političnih ritualov. Natančneje, preučuje vlogo ritualov pri konstrukciji politične realnosti, legitimnosti in politične moči. Preko zgodovinskega pregleda razvoja pomena pojma, analize političnega rituala, njegovega delovanja in izvora moči, diplomsko delo zagovarja pomembno vlogo političnega rituala v konstrukciji politične realnosti in tako predstavlja izziv racionalnim modelom politike. Pri izvoru moči se podrobneje ukvarja s kognitivno in čustveno ravno izvora moči ter svetostjo kot sakralizacijo posvetne oblasti v sodobni družbi. Pomembna samoomejitev diplomskega dela se nanaša na politični ritual kot sredstvo kohezije in legitimacije politične oblasti – t.j. ritual kot mehanizem oziroma sredstvo, s katerim upravlja oblast, ne ukvarja pa se z vprašanjem t.i. ritualov upora oziroma tistih ritualov, ki izhajajo iz civilne družbe. Za ritual in ritualizacijo velja, da gre pri tem za poseben način organizacije družbe in njenih razmerij, obenem pa za manipulacijo posebne vrste. Ritual predstavlja sredstvo delovanja, spreminjana in popravljanja le-teh razmerij. Diplomsko delo bo tako odgovarjalo na sodobne izzive političnega rituala: 1. političen ritual je pomembno sredstvo izvajanja politične oblasti tudi v sodobnih družbah, 2. političen ritual ima pomembno vlogo pri legitimaciji oblasti in 3. političen ritual je pomemben vir politične moči.

Ključne besede: političen ritual, ritualizacija, konstrukcija politične realnosti.

Theatreocracy: political rituals

This paper deals with the question of political rituals. Specifically, it examines the role of rituals in the construction of the political reality, legitimacy and political power. By overviewing historical development of the meaning, analysis of political ritual, its functioning and the origin of the power, this paper advocates important role of political ritual in constructing political reality and thus presents challenge to the rational models of politics and theory of rational choice. When examining origins of the power the paper puts its focus on cognitive and emotional levels, while also dealing with the question of the holiness as sacralization of the secular authorities in contemporary society. Significant self-imposed constraint of the paper refers to the political rituals as a means of cohesion and legitimacy of political power – that is rituals as mechanism or the means which are operated by authority, the paper does not deal with the issue of so-called ‘resistance’ rituals stemming from civil society. Ritual and ritualization applies to a particular way of organizing society and its relationships while also being a manipulation of a particular kind. Ritual is a means of action, maintaining and repairing those relationships. Therefore, paper responds to contemporary challenges of political ritual: 1. political ritual is an important means of exerting political authority in contemporary society, 2. political ritual plays an important role in the legitimation of power, and 3. political ritual is important source of political power.

Key words: political ritual, ritualization, construction of political reality.

Kazalo

1	Uvod	6
2	O političnem ritualu.....	10
2.1	Pravica vladanja oziroma legitimnost.....	13
3	Moč rituala in ritualna praksa	14
3.1	Cogito ergo sum, o kognitivni ravni.....	16
3.2	Čustvena raven.....	18
3.3	Sakralizacija	19
3.4	Ritual v praksi	20
4	Inavguracija slovenske države	23
5	O odvečnosti političnega rituala.....	25
6	Kaj je ritual.....	27
6.1	Ritual in običaj	27
7	Sklep	29
8	Literatura	30

Uvod

Raziskovanje rituala in njemu spremljajočega ima »dolgo brado«. Izraz »dolga brada« je seveda prisposoba za zgodovino, ki jo po Heglovem razumevanju vidimo kot progresiven proces, usmerjen nasproti svobodi duha. V Marxovem duhu pa verjamemo, da obstajajo v zgodovini zakonitosti, iz katerih se je moč učiti in jih ponovno preizpraševati in razlagati. Tako je uvodoma smotrno pozornost nameniti zgodovini preučevanja ritualov, saj nam zgodovina kaže pot vedenja.

Prvega in s tem tudi enega izmed najbolj vplivnih znanstvenih pogledov na ritual je vpeljal francoski sociolog Emile Durkheim, na katerega je močno vplival Fustel in še močnejše Robertson Smith. Prvo sociološko znanstveno analizo je ponudil s svojim delom Osnovne oblike religijskega življenja (pr. a., v izvorniku: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, v angleščini: *Elementary Forms of The Religious Life*), ki je bilo prvič objavljeno leta 1912 v francoščini. Iz naslova lahko predvidevamo, da je ritual povezoval z religioznimi praksami. S to povezavo je številne antropologe in druge raziskovalce napeljal, da so obredje povezovali predvsem z religijo, pravi Rappaport (v Simonič 2009, 26). Ker se prva opredelitev rituala pomembno navezuje na religijo, velja še malce nadalje razdelati pomembne izsledke iz Durkheimovega dela. Durkheim je, kljub temu da je bil ateist, religijo videl kot družben fenomen, v drugih delih pa je religijo poimenoval »družbeno dejstvo«. Trdil je, da se je do tedaj religija napačno pojmovala kot nedeljiva entiteta. V resnici je sestavljena iz delov – religija naj bi bila bolj ali manj kompleksen sistem mitov, dogm, ritualov in ceremonij. Pri čemer Durkheim dodaja, da celota ne more biti opredeljena, razen v svojem odnosu do sestavnih delov. Durkheim rituale prvič omenja v zvezi z verskimi fenomeni, kjer poda prvi kvalifikator rituala. Pravi, da so verski fenomeni naravno urejeni v dve kategoriji: verska verjetja in rituale. Pri tem naj bi prvi predstavljali mnenja in obstajajo v reprezentacijah, slednji pa so določujoče oblike delovanja. Dodaja, da med razredoma dejstev obstaja pomembna razlika, ki ločuje misli od dejanj. S tem je ritual vzpostavil kot obliko delovanja oziroma dejanje. Za vse religiozne prakse je verjel, da svet delijo v dva razreda: svetega in posvetnega, razlikovanje, za katerega je verjel, da je bistvo vseh religij. V zvezi s tem je takole zapisal:

Vsa znana verstva, bodisi enostavna ali kompleksna, predstavljajo eno skupno značilnost: predvidevajo delitev vseh stvari, resničnih ali idealnih, o katerih človek razmišlja, v dva razreda ali nasprotujoči si skupini, splošno označenima z besedama posvetno in sveto (profane, sacre). Ta delitev razdeli svet v dve domeni, prva vsebuje vse kar je sveto, druga vse kar je posvetno. To je značilna lastnost verstev ... (Durkheim 1976, 37).

Za verska prepričanja je trdil, da so reprezentacije, ki izražajo naravo svetih stvari, medtem ko naj bi bili rituali 'pravila ravnanja'. Le-ta naj bi predpisovala, kako naj bi se posameznik vedel v prisotnosti svetega. Na videz se tako zdi, da je Durkheim ritualno vedenje povezoval izključno z nadnaravnim, vendar pa velja njegovo opozorilo. V razvoju dela Robertsona Smitha o družbenih izvorih religije je prišel do pomembnega zaključka, ki ga je večina spregledala. Trdi namreč, da tovrstne ideje svetega kot Boga oziroma človekovo oboževanje, kar je osrednja lastnost verskega bogoslužja, v bistvu niso nič drugega kot kolektivno občudovanje lastne skupnosti in človekove soodvisnosti v njej. Ritual naj bi bil pomemben način, kako naj bi religija to dosegala. Potemtakem se sveto ne nanaša na nadnaravne entitete, pač pa na človekovo emocionalno medodvisnost in družbeno ureditev. Kot družbeni fenomen, je zaključil, je religija sklop idej in praks, s katerimi ljudje sakralizirajo družbene strukture in skupnostne vezi. To pa ima pomembno posledico za razumevanje rituala. Pomembno je predvsem, da niso nujno povezani z nadnaravnim, pač pa za ljudi predstavljajo pomemben način odražanja družbene soodvisnosti. Ritual tako vzpostavlja formo, prek katere se izraža družbena soodvisnost – solidarnost (Durkheim 1976, 36–37; Kertzer 1988, 9; Bell 1997, 24–25; Simonič 2009, 26). Kljub temu pa povezave in asociacije z religijo ostajajo močne še danes. Goodin (1978, 281) to poimenuje teološki rezidual oziroma ostanek, ki je moteč na poti razumevanje in še posebej na poti ocenjevanja političnega rituala. Dodaja, da smo nagnjeni k napačnemu razumevanju političnih ritualov zaradi našega predvidevanja, da naj bi le-ti nujno pozivali k nadnaravnemu. Posledično smo nagnjeni k (pre)strogemu presojanju, saj naj bi predvidevali njihovo iracionalnost. Je pa na tej točki pomembno izpostaviti dejstvo, ki ga bomo kasneje natančneje razdelali v poglavju Moč rituala, namreč svetost oziroma sakralizacija oblasti. Oblast naj bi bila potrjevana in obenem zagotavljana z izpostavljanjem svoje svetosti, pri čemer ne mislimo na primitivne ali tradicionalne vrste oblasti (Južnič 1989, 258).

Poudarek družbenega namena rituala se je razvil v splošno šolo med britanskimi antropologi pod vodstvom Alfreda Reginalda Radcliffe-Browna. Nadaljeval je sociološki pogled

Durkheimove interpretacije rituala in religije v več pogledih. Kot prvo je zavrnil trditev, da je ritual sredstvo kolektivnega izražanja družbe. Bil je bolj zavezan poudarkom Robertsona Smitha, ki je zagovarjal ritual in njegovo pomembno vlogo pri zagotavljanju in ohranjanju enotnosti skupine v družbi. Malinowski je, kot naslednik Radcliffe-Browna, močnejše poudarjal čustvena stanja posameznika. Trdil je, da imajo nekateri rituali praktično funkcijo, saj naj bi lajšali anksioznost, stisko, strah, dvome in žalost. Vendar pa je Radcliffe-Brown zavrnil domnevo, da je ritual zgolj dejstvo izražanja, potrjevanja ali lajšanja omenjenih mentalnih stanj, pač pa je predlagal, da je ritual tudi soustvarjalec mentalnih stanj, ne zgolj izražanje le-teh. Dodal je, da naj bi ritual simultano izražal in ustvarjal občutke odvisnosti na podlagi moralne ali duhovne moči, ki naj bi transcendirala svet človeškega. Funkcionalisti, pripadata jima Radcliffe-Brown in Malinowski, tako ritual opredeljujejo kot sredstvo regulacije in stabilizacije življenja, prilagajanje notranjega delovanja, ohranjanje skupinskega etosa in obnavljanja harmonije in skladnosti po motnjah v družbi. Religija in z njo ritual sta tako družbena mehanizma posebnega in vitalnega pomena za ohranjanje sistema (Bell 1997, 28–29). Radcliffe-Brown in Malinowski sta tako na področje proučevanja ritualov dodala, da niso samo refleksija družbe, pač pa tudi pomembno soustvarjajo družbo in čustva posameznika.

Študije, ki so sledile, lahko poimenujemo z oznako neofunkcionalne systemske analize. Raziskovale so namreč raznolike načine, kako ritualne aktivnosti služijo urejanju skupnosti ali izboljšanju posameznikove dobrobiti. Rappaport je leta 1967 predstavil takrat radikalno perspektivo, da naj bi ritual ne samo urejal interakcije med ljudmi in različnimi skupnosti, pač pa naj bi urejal tudi odnose človeka s svojim okoljem. Arnold van Gennep, ki je bil bolj zavezan Frazerjevi tradiciji, manj pa Radcliffe-Brownu, je s svojim vpogledom v notranjo organizacijo ritualnih aktivnosti predstavil izziv mnogim tradicionalnim načinom kategorizacije rituala. Odprl je nove perspektive rituala in njegovega odnosa z družbeno organizacijo. Trdil je, da lahko obred razumemo samo v pogojih, v katerih je bil uporabljen v svoji izvorni družbeni postavitvi. Najbolj neposreden kontekst pa predstavljajo dejanja, ki so takoj pred in po ritualu. Specifično se je osredotočil na tiste rituale, ki spremljajo življenjske krize, kritične trenutke družbenega življenja in ki posameznika spremljajo na prehodu iz enega stanja v drugega. Rituale je tako videl kot sredstvo spreminjanja in rekonstruiranja skupin na urejen in sankcioniran način, kar naj bi ohranjalo integriteto sistema (Bell 1997, 29–37). Van Gennep je tako v nekem smislu utrdil pogled na ritual kot sredstvo, ki vpliva na delovanje družbe. Hkrati pa je vidna tudi implicitna povezava rituala s posvetnimi zadevami.

Max Gluckman, naslednji v vrsti britanskih antropologov, je doprinesel dva velika vpogleda. Prvi je modifikacija Durkheimianske teorije, drugi pa predstavlja modifikacijo van Gennepovega pristopa. Trdil je namreč, da Durkheimov model rituala kot izražanja družbene kohezije in enotnosti skupine, ne dela usluge navzočnosti, stopnji in vlogi konflikta, ki je vgrajen v vsako družbo. Poudarjajoč težavnost dejanskega doseganja družbene enotnosti je Gluckman tako predlagal svoj pogled – ritual je v resnici izraz kompleksne družbene napetosti, ne potrjevanja njene enotnosti. Ritual naj bi tako stopnjeval resnične konflikte, ki obstajajo v organizaciji družbenih razmerij, naknadno pa naj bi potrjeval njeno enotnost, navkljub strukturnim konfliktom. To je še posebej poudarjal s tem, kar je poimenoval »rituali upora«, obredi, kjer so običajna pravila začasno odpravljena. Gre za pomemben poudarek in dognanje, ki pa je kot omenjeno ena izmed teoretskih samoomejitev diplomskega dela. Pri modifikaciji van Gennepovih razmišljanj je Gluckman skušal pojasniti, zakaj nekatera, ne pa vsa družbena razmerja, zahtevajo rituale prehoda. To vprašanje je izpostavil kot nasprotovanje večji ritualizaciji družbenih prehodov in odnosov. Pravi, da so v želji po izogibanju konfliktov pripadnosti in tekmovalnosti uporabljene stilizirane in ceremonialne tehnike za diferenciacijo vlog in zmanjšanje družbenih napetosti. Za Gluckmana je ritual »simbolično prikazovanje družbenih odnosov« v vsej njihovi dvoumnosti, napetosti in prepiru. Njegovo delo je pomembno premaknilo opredelitev rituala v stran od Durkheimianskega pomena, ki je ritual primarno vezal na religijo in sveto. Ritual je Gluckman tako opredelil kot kategorijo družbene dejavnosti širšega obsega, ki ima religijsko oznako na eni in družbeno oznako na drugi strani. Tako se je termin ritual začel ohlapno navezovati na širši spekter formaliziranih, vendar ne nujno religijskih dejavnosti. Študij rituala ima potemtakem opravka z družbo in družbenimi odnosi, ne samo z religijo in religijskimi institucijami. Ritualizacija je tako poseben način organiziranja družbenih razmerij – ne gre zgolj za odsev družbene strukture razmerij, pač pa je ritual sredstvo delovanja in popravljanja taistih razmerij (Bell 1997, 37–39). Gluckmanov prispevek je pomemben, saj dodaja novo dimenzijo ritualov. Poprej so bili samo sredstvo za doseganje družbene kohezivnosti, Gluckman pa doda možnost t.i. ritualov upora, obenem pa dodaja, da ne glede na strukturne konflikte so rituali sredstvo družbene kohezije. Ritual je postal tudi aktiven dejavnik družbenih razmerij, ki ni več povezan samo z religijskim delovanjem.

Victor Turner, še eden izmed britanskih antropologov, je na polju ritualov predstavil pomemben analitičen model, ki je združitev van Gennepovega dela o strukturi rituala in Gluckmanovega prispevka o ritualizaciji družbenega konflikta. Turner je namreč kombiniral

funkcionalističen pogled na rituale kot mehanizme ohranjanja družbenega ravnotežja (*equilibrium*) s strukturno perspektivo organizacije simbolov. V svojem prvem delu, *Razkol in kontinuiteta v Afriški družbi* (pr.a., v angleščini: *Schism and continuity in an African Society*) iz leta 1957, je trdil, da so mnoge oblike ritualov v funkciji t.i. 'družbenih dram'. Skozi njih naj bi se izražala in reševala v družbeno strukturo vgrajena napetost in stres. Turnerjev pogled je tako ponovna afirmacija Durkheimovega pogleda na ritual, ki ga je opredelil kot sredstvo ohranjanje enotnosti skupine kot celote. Obenem pa je njegova opredelitev tudi skladna z Gluckmanovim poudarkom rituala kot mehanizma za nenehno in vnovično ustvarjanje, ne zgolj potrjevanje enotnosti. V nadaljnjih raziskovanjih je Turner presegel družbo kot zaprto in materialno strukturiran sistem, ki je lahko, ne glede na konflikt, vrnjen v harmonično stanje skozi t.i. ritualno katarzo. Pojem družbenih dram ga je vodil do predstave o družbeni strukturi kot dinamičnemu procesu, nasprotno tedanjemu prepričanju, da je družbena struktura statična organizacija. Ritual tako ne služi samo družbenemu ravnotežju, pač pa je del trajajočega procesa, s katerim skupnost nenehno redefinira in obnavlja sama sebe. Ritual je tako opredelil kot sredstvo prikazovanja družbenih konfliktov v nizu dejavnosti, skozi katere ljudje izkušajo oblast, fleksibilnost družbenega reda, vezi egalitarnih skupnosti in prehod od starega položaja v družbenem redu k novo vzpostavljenemu redu. Presegel je omejitve Gluckmanovega modela – trdil je, da ritual kot družbena drama počne več kot samo sprošča čustvene napetosti v katarzičnem sproščanju družbenih napetosti, ampak tudi upodablja, prikazuje ali kako drugače daje obliko konfliktom in prevladujočim vrednotam, ki vežejo in tvorijo skupino. Ritual dramtizira resnične situacije in skozi dramtizacijo počne to, kar naj bi ritual počel (Bell 1997, 39–41). Turner je s svojim pogledom dodal pomemben prispevek k misli o ritualu. V svojem delu je namreč dokazoval, da ritual ni zgolj mit, pač pa upodablja družbeno realnost in s tem ustvarja varen prostor sproščanja družbenih napetosti, kar vodi v družbeno kohezijo.

1 O političnem ritualu

Dominacija je bolj vprašanje vpliva kot moči; je tudi povezana s prepričanji. Prevladujoča stranka je tista, za katero javnost verjame, da je prevladujoča (Duverger v Aronoff 1993, 77).

Ker je osrednja tema diplomskega dela političen ritual, velja pozornost nameniti opredelitvi le-tega. Politični rituali tvorijo pomemben del političnega procesa, niso zgolj postranskega pomena, kot je splošno prepričanje. To poglavje bo tako zagovor tej tezi.

Od nacionalnih strankarskih konvencij do predsedniške inavguracije, od zaslišanj kongresnega odbora do vzklikov na nogometnih stadionih, ki odmevajo državne himne - ritual je vseprisoten del sodobnega političnega življenja (Kertzer 1988, 1). Hrvaška etnologinja Rihtman-Avguštin je predlagala besedno zvezo politični ritual. Običaj ali obred namreč nezadovoljivo opisujeta politične praznike in manifestacije, saj nobeden od terminov ne postavlja vprašanja družbene moči (Simonič 2009, 21). Simbolično delovanje jemljejo zelo resno tisti, ki se potegujejo za politično moč. Ritual, bonton in ceremonije imajo vpliv v samem jedru političnega podrejanja in dominance, daleč od tega, da bi šlo samo za 'prazen ritual' (Bell 1997, 133). Politični akterji, od vodij vstaj pa do zagovornikov *statusa quo*, uporabljajo rituale za ustvarjanje politične realnosti. Skozi participacijo v obredih se državljan identificira s širšo politično silo, ki jo lahko prepozna samo v simbolični obliki. Skozi ritual nam je tako posredovano razumevanje, kaj se dogaja v svetu, saj živimo v svetu, ki mora biti drastično poenostavljen, če ga sploh želimo razumeti (Kertzer 1988, 1–2).

O političnih ritualih kot pretežno ohlapni zvrsti lahko rečemo, da predstavljajo tiste prakse, ki tvorijo, prikazujejo in spodbujajo moč političnih institucij ali političnih interesov. Geertz pravi, da moramo politične rituale razumeti kot sredstvo tvorjenja politične moči, ne zgolj kot sredstvo, ki daje obliko tej moči. Povedano ilustrira s kraljevim kultom, ki ustvarja kralja, opredeljuje to, kar je kraljevo in daje kozmičen okvir, v katerem se družbena hierarhija, na vrhu katere je kralj, prikazuje kot naravna in prava (Bell 1997, 128–129). Ne glede na to da sodobni voditelji vladajo s soglasjem vladanih, v ritualnih praksah še vedno ostajajo prizivi k višjim silam in kreacijam. 'Dramaturgija moči' v svojem kozmološkem načinu vključuje ustvarjanje celovitih ritualnih sistemov, ki dvigujejo vladarja nad normalne človeške interakcije. Omejitev dostopa do vladarjeve prisotnosti in urejanje zahtevanega vedenja od tistih, ki jim je bilo to dovoljenje dano, je tisto, kar daje dejansko moč vladarjem. V tovrstnem sistemu tako različen položaj in moč vladarja temeljita na razdalji, ki ga ločuje od ostalih ljudi. Oblasti je tako dano, da vzpostavlja dejansko razlikovanje med sabo in vladanami. Gramsci tovrstno dihotomijo razdeli na dva velika nadstavbna 'nivoja' v družbi. Prvega je poimenoval 'civilna družba', drugega pa 'politična družba' ali 'država'. Nivoja na eni strani ustrezata funkciji 'hegemonije', ki jo dominantna skupina izvaja v družbi in 'neposredni

dominaciji' ali ukazu na drugi strani, ki pa ga izvaja skozi državo ali 'pravno' vlado (Gramsci 2003, 13).

Politične rituale predstavljajo simboli in organizirajo simbolična dejanja na takšen način, da prikazujejo vrednote in oblike družbene organizacije, ki jih ritual prikazuje, kot naraven način organizacije sveta, ne pa kot samovoljne in začasne. Posledično je ritual prepoznan kot bolj učinkovito sredstvo za zagotavljanje privolitev ljudi v določen red napram (politični) prisili. Na splošno politični rituali opredeljujejo moč na dvodimenzionalen način – 1. uporabljajo simbole in simbolična dejanja za upodabljanje skupine kot koherentne in urejene skupnosti, ki temelji na deljenih vrednotah in ciljih; 2. dokazujejo legitimnost teh vrednot in ciljev tako, da jih prikazujejo kot nujen komplement kozmičnega reda. Političen ritual se tako bistveno razlikuje od uporabe groženj ali uporabe fizične (pri)sile, čeprav tisti, ki zahtevajo moč, lahko to storijo z obojim hkrati – ritualom in orožjem, sam ritual pa lahko vsebuje prikaz orožja. Skozi politične rituale tisti, ki zahtevajo moč, dokazujejo, da so njihovi cilji naravni, resnični in del plodnega reda stvari. Kadar so učinkoviti, lahko simbolična slikovitost in strukturni proces političnega rituala – to kar Roy Rappaport imenuje njegova 'svetost' – transformirajo 'samovoljno in konvencionalno v to, kar se zdi naravno in nujno' (Bell 1997, 129–135)

Myron Aronoff, ki je svoje delo posvetil izgradnji konceptualnih in metodoloških mostov med politologijo in antropologijo, je v svojem delu *Moč in ritual v Izraelski delavski stranki: študija politične antropologije* (pr. a., v angleščini: *Power and Ritual in the Israel Labor Party: A Study in Political Anthropology*) predstavil svojo opredelitev sodobnega rituala. Političen ritual je opredelil skozi deset točk:

1. *Potekajo v nadzorovanih in uokvirjenih družbenih okoljih.*
2. *Zaradi narave nadzorovanega poteka ritualnega delovanja so dejanja akterjev do določene mere predpisana ali omejena, vendar znotraj teh omejitev velja precejšnja svoboda in inovativnost. To je značilnost predvsem določenih zvrsti sodobnih političnih ritualov.*
3. *Akterji se do neke mere zavedajo svojega ritualnega delovanja (čeprav morda tega delovanja ne opredeljujejo kot takega).*
4. *Ritualna dejanja imajo pomembne posledice za tiste, ki jih izvajajo.*
5. *Rezultati rituala so vnaprej določeni, vsaj do takšnega minimalnega obsega, ki združuje družbeno enoto.*

6. *Izvajalci ritualov komunicirajo v simbolih, četudi so večpomenski, jih razumejo in imajo globok pomen za izvajalca rituala.*
7. *Ritual je pomembno sredstvo za spopadanje z dvoumnostjo družbenih vlog, nasprotujočih si interesov in ideoloških pogledov, ki predstavljajo grožnjo enotnosti družbene skupine, v kateri se dogajajo.*
8. *Ritual je pomembno sredstvo spopadanja s kognitivno disonanco med ideologijo in družbeno realnostjo, še posebej, če se je slednja spremenila do takšnega obsega, da ga prva ne more ustrezno in smiselno razložiti.*
9. *Ritual predstavlja realnost simbolično na selektiven in včasih prikrit način, tako dovoljuje razvoj diskurza, kateri lahko povzroči spravo, potrditev ali transformacijo simboličnih svetov.*
10. *Ritual v sodobni družbi praviloma ne poteka na ravni celotne družbe, pač pa na nivoju podskupin v družbah, v katerih so zagotovljeni nujni pogoji nadzora (Aronoff 1993, 78).*

2.1 Pravica vladanja oziroma legitimnost

Rituali pomembno vplivajo na politično relanost, kar je pomemben dejavnik legitimacije vsakokratne oblasti. Poglavlje, ki predstavlja vsebinsko nadaljevanje predhodnega, bomo začeli z Gramscijevimi ugotovitvami, da so zahodne družbe uporne. S tem je mislil, da morajo tisti, ki vladajo, zavzemati hegemonsko pozicijo tudi na ravni duha, ne samo v materialnem svetu. Ko je raziskoval načine, kako priti do prevrata oblasti, je prišel do ugotovitve, da mora družbena skupina izvajati 'vodstvo' (t.j. biti hegemonka) preden pridobi moč. Enako lahko trdimo za družbene skupine, ki so že v poziciji hegemonona. Namreč pri vzdrževanju *statusa quo* velja ritual za ustrezno in pomembno sredstvo. Glede na dejstvo, da identitete razreda ni enostavno razumeti, je zelo nenavaden način, s katerim je država sposobna odražati razred, ki ga predstavlja, kot vrlino in vir prestiža (Gramsci 2003, 207–260). Vrednost rituala pri podeljevanju politične legitimnosti so cenili kralji, papeži in voditelji različnih oblik skozi tisočletja (Kertzer 1996, 126). Skozi simboliko prepoznavamo nosilce moči, z manipulacijo simbolov pa si nosilci moči krepijo svoj ugled. Politična realnost je tako ustvarjena skozi reprezentacije, ki jih nudijo politični rituali. Ustvarjanje simbola, še bolj pa poistovetenje, je močno sredstvo pridobivanja in ohranjanja moči, zakaj konstrukcija realnosti je jasen znak moči. Dodaten razlog njihovega močnega potenciala pri legitimaciji je dejstvo, da ponujajo

načine združevanja določenega pogleda na svet z močnimi čustvenimi konotacijami. Rituali so namreč zgrajeni okoli simbolov, ki utelešajo določen pogled na svet. Ritual mobilizira ljudi v standardizirani, pogosto čustveno nabiti, družbeni dejavnosti, obenem pa simbolom pripisuje pomembnost in spodbuja čustveno navezanost na njih. Victor Turner pravi, da so rituali mehanizem, ki »periodično preoblikuje obvezujoče v zaželeno« (Turner v Kertzer 1988, 39). Mogoče je sprejeti Durkheimovo tezo o pomembnosti rituala za legitimacijo političnega sistema in nosilcev politične moči. V upodabljanju svojega političnega sistema v svetost skozi uporabo rituala ljudje obenem legitimirajo moč, ki jo imajo v rokah politični voditelji. S ponavljajočo uporabo omejenega nabora simbolov, pogosto povezanih z močnimi čustvi, so rituali pomembni oblikovalci političnih prepričanj. Politična realnost je na prvem mestu oblikovana skozi ritual in naša verjetja so potrjevana skozi redno kolektivno izražanje (Kertzer 1988, 5–95).

Aura svetosti, ki jo podeljujemo oblasti, je močno hranjena in dodatno okrepljena z ritualnimi izvedbami. Z manipulacijo lastništva nad svetimi simboli nosilci moči demonstrirajo svoj poseben status v družbi in legitimizirajo svoje zahteve po oblasti. Ritualno kolesje predstavlja tudi stik med nosilci moči in vladanimi. Dejstvo je, da so čustva vsaj tako pomembna za politično pripadnost in politično delovanje kot je zaznavanje. Genialnost rituala pa se skriva v spodbujanju vzvišenih čustvenih stanj, pri čemer jih poveže z določenimi družbenimi vezmi in določenim svetovnim nazorom. Ritualne izvedbe so tako v takšni obliki, da odvrčajo kritično preizpraševanje v njihovo sporočilno vrednost. Participacija v ritualu implicira sprejemanje legitimnosti predlagatelja rituala. Še več, poleg tega, da legitimira predlagatelja, podeljuje legitimnost tudi tistim, ki participirajo v ritualu (Kertzer 1996, 126–127).

2 Moč rituala in ritualna praksa

Poglavje *Moč rituala* velja za zelo pomembno poglavje diplomskega dela, morda celo pomembnejše od poglavja *Političen ritual*. Razlog je v tem, da bo pričujoče poglavje opravilo večji del zagovora vprašanj diplomskega dela, ki so bila zastavljena na začetku, saj bo utemeljevalo vlogo in pomen rituala, izvor njegove moči in način delovanja.

Politika se izraža skozi simbolizem, malo političnega uporablja za svoje cilje neposredno (pri)silo in čeprav so materialna sredstva ključna za političen proces, je njihova distribucija in uporaba v veliki meri oblikovana skozi simbolična sredstva. Če želimo razumeti političen proces, je tako nujno razumeti način, kako simbolika vstopa v politiko, kako politični akterji

zavestno in nezavestno manipulirajo s simboli in kako se simbolična dimenzija povezuje z materialno osnovo politične moči (Kertzer 1988, 2–3).

Antropologija, sociologija in zgodovina so že davno ugotovile politične rabe in zlorabe ritualov, tako lahko gradimo na njihovem akumuliranem znanju. Teza diplomske naloge govori o pomembnosti simboličnega v politiki, s tem pa tudi rituala, zato se bom za začetek posvetil vlogi simbolizma v družbi in življenju ljudi. Človeška realnost namreč ni dana ob rojstvu s fizičnim svetom, pač pa jo oblikujejo posamezniki, ki pripadajo kulturi, v katero jim je bilo dano se roditi, in pa izkušnje, ki jih imajo in s katerimi prihajajo v kontakt z drugimi ljudmi in različnimi deli sveta. Ljudje tako nismo zgolj materialna bitja, pač pa smo tudi ustvarjalci simbolov in njihovi uporabniki (Kertzer 1988, 3–4, 125).

Posameznik v svojem soočenju s svetom prihaja v stik z neskončnim številom dražljajev, zato se ne more soočiti z vsemi. Posledično mora biti v svojem dojemanju selektiven, tiste aspekte sveta, ki jih izbere v svoje dojemanje tako nadalje reducira in preuredi v sistemu simplifikacije (ali kategorizacije), kar nam omogoča pripisovanja smisla banalnim stvarim. Ta red posameznik pridobi v glavnem s simboličnim sistemom, ki se ga nauči kot član kulture, to je sistem, ki mu omogoča družbeno kreativnost in individualno idiosinkrazijo. Thurman Arnold je v svojih dognanjih prišel do zaključka, da je človeško ravnanje in institucionalno vedenje izrazito simbolično. Nasprotoval je splošnemu prepričanju, da ljudje v moderni družbi ravnavajo pragmatično in ciljno orientirano. Tovrstni simbolni sistem namreč predstavlja »ščit pred terorjem« vsakdana. Je primarno sredstvo, s katerim dajemo pomen svetu okoli nas, omogoča nam interpretacijo tega, kar vidimo in tega kar smo. Najbolj presenetljiv vidik simboličnega procesa je njegova kakovost, da ga razumemo kot samoumevnega. To je tisto, kar mu nudi neizčrpen vir moči. Ljudje se namreč ne zavedamo, da obdajamo svet s svojimi lastnimi simbolično konstruiranimi različicami resnice. Obratno, verjamemo, da se nam svet preprosto predstavlja v takšni obliki kot ga dojemamo (Kertzer 1988, 3–4).

Ljudje tako dojemamo svet skozi simbolične leče, to pa ne pomeni, da lahko prosto ustvarjamo in manipuliramo s simboli in simbolični sistemi, saj vsi konstrukti ne vzdržijo svoje podlage v materialnem svetu. Pri simbolih gre za kontinuirano interakcijo med načini, kako se ljudje spopadajo s fizičnim in družbenim svetom ter dejanskimi obrisi tega sveta. Kadar je simboličen sistem v nasprotju z družbenimi in fizičnimi silami, takrat obstaja potencial za spremembo simboličnega sistema. Simboli prav tako ne vzniknejo spontano, niti

ne gre za kontinuiran proces redefinicije simboličnega sveta kot stvar priložnosti. Oboje je namreč pretežno odvisno od distribucije sredstev, ki jih lahko najdemo v družbi, in razmerij, ki obstajajo. Skozi simbole pridobivamo različne načine razumevanja sveta (Kertzer 1988, 4–5).

Moč rituala izvira iz več virov, v diplomskem delu pa se bomo podrobneje posvetili trem virom: čustveni ravni oziroma kako ritual vpliva na politično delovanje preko čustev, kognitivni ravni oziroma kako ritual strukturira človekovo dožemanje sveta in svetost ter načinu, kako se oblast tudi s pomočjo rituala postavlja in predstavlja pred ljudstvom, pri čemer svoj vir legitimnosti in moči črpa iz sakralnega, svetega.

3.1 Cogito ergo sum¹, o kognitivni ravni

Kot smo že spoznali, simboli torej sprožajo družbeno delovanje in opredeljujejo posameznikov smisel samega sebe. Obenem so tudi sredstvo, s katerim ljudje osmislijo političen proces, kateri se v veliki meri predstavlja v simbolični obliki. Skozi simbole se namreč soočamo z izkustvenim kaosom, ki nas obdaja in ustvarjamo red. S pomočjo simboličnih kategorij prepoznavamo »stvari«, ki jih dojemamo in jih prepoznavamo kot produkt narave in ne kot produkt človekove kreacije. Razlikovanje, ki ga ustvarjamo med objektivnim in subjektivnim svetom, je samo po sebi produkt človeško ustvarjenih simbolov, ki delijo svet dejstev od sveta mnenj (Kertzer 1988, 4–6). Raziskave so pokazale, da je vsaka raven kognitivne predelave informacij povržena socialno-kulturnim vplivom. Tako so vse interpretacije, s katerimi razlagamo svet, družbene (Nastran Ule, 81). Moore in Myerhoffova sta izpostavila, da imajo rituali različnih vrst skupno lastnost. Prikazujejo namreč stvari, ki bi bile drugače nevidne in posledično nevidene (Chael 1992, 366–367). Ritual je pomembno sredstvo vplivanja na ideje o političnih dogodkih, politikah, političnih sistemih in političnih voditeljih. Skozi ritual namreč ljudje razvijajo svoje ideje o tem, kaj so ustrezne politične institucije in katere so ustrezne značilnosti političnih voditeljev. Pomembno orodje konstrukcije politične realnosti je način, kako je svet posredovan skozi simbole in ritualno dejanje (Kertzer 1988, 79).

Znanstveno razlago kognitivnega učinka simbolov nam ponujata veji moderne psihologije, natančneje gre za področje kognitivne psihologije in socialne psihologije. Obe se ukvarjata s podobnim vprašanjem, kako ljudje asimilirajo svoje dožemanje zunanjega sveta v svoje

¹ Latinski izrek, avtor Rene Descartes. V prevodu 'mislím, torej sem'.

razumevanje načina, kako stvari delujejo v svetu. To področje ponuja zanimive izsledke za raziskovanje, kako rituali vplivajo na politične ideje ljudi (prav tam). Kognitivna psihologija je dokazala, da ravnanja ne moremo predvideti samo na osnovi okoljskih dražljajev, pač pa se ravnanje medij skozi kognitivne konstrukte. Če napravimo vzporednico, bi antropologi tovrstne konstrukte poimenovali kultura. Gre za integrirano telo simbolov, ki strukturirajo izkustvo. Ena izmed teoretičnih idej v sodobni kognitivni psihologiji govori o načinih organizacije vednosti v možganih. Osnovna premisa pravi, da se s svetom ne spopadamo tako, kot nam narekujejo izkušnje. Obratno, informacije namreč dojemamo preko »predobstoječega sistema shematiziranega in abstrahiranega znanja«. Te organizirane strukture imenujemo *scheme*, gre za osrednji pojem razlaganja procesa, v katerem se formirajo socialne predstave. Kognitivne sheme bi lahko poimenovali tudi mentalne mape (Kertzer 1988, 79–80; Nastran Ule 1997, 81).

Glede na že omenjeno omejitev sprejemanja dražljajev iz zunanjega sveta je tako naše dojetje nujno selektivno. Vendar pa to, kar dojemamo, ni stvar naključja. Je produkt shem, katere smo ponotranjili in katere so odgovorne za določanje tistih informacij, ki so pomembne, obenem pa tudi predvidevajo sredstva njihove interpretacije. Neisser (v Kertzer 1988, 79) pravi, da »informacije lahko razumemo samo, če imamo ustrezno razvit format za njihovo sprejemanje. Informacije, ki ne ustrezajo našemu aparatu, so neuporabne«. Najbolj zanimivo za kognitivno psihologijo tako ni naučena narava teh konstruktov, pač pa omejitve, ki jih narava človekovega mišljenja ustvarja (Kertzer 1988, 81). Nastran Uletova (1997, 70–71) tako pravi, da je način sprejemanja in zlasti predelave informacij tista, ki v veliki meri določa človekovo vedenje. Dodaja, da je:

Vsak posameznik /.../ nenehoma izpostavljen obsežnemu toku različnih informacij. Za ljudi je značilno, da na osnovi sprejetih informacij iz okolja gradimo, konstruiramo svet, v katerem živimo, in ne samo zbiramo vtise in se odzivamo nanje. /.../ Zaznavanje je tako ključ do človekovih izkušenj; prestavlja vez med človekom in njegovim okoljem. /.../ Zaznavanje ni samo posledica dražljajev, ampak je pravzaprav interpretacija vtisov (Nastran Ule 1997, 70–71).

Podobno kot družben svet je tudi političen svet naporen v svoji kompleksnosti in dvoumnosti. Večina namreč zanemarljivi del političnih informacij, ki so na voljo ter zlahka zaobide dvoumnost in kontradiktornost sprejetih informacij. Tudi na področju družbe, je ugotovila kognitivna psihologija, obstajajo sheme. Gre za t.i. družbene sheme, ki predstavljajo

abstrakten simboličen sistem, kateri strukturira naše dožemanje družbenega sveta. S tem, ko nam omogočajo selekcijo nad dražljaji in nato z umeščanjem teh informacij po vnaprej določenem sistemu simboličnega razumevanja, nam družbene sheme predstavljajo kognitivno učinkovit način dožemanja, obenem pa nudijo stabilnost simbolično strukturiranemu svetu, v katerem živimo. Podobno kot ostale sheme skušajo kar se da najbolje izkoristiti naše omejene mentalne sposobnosti. Skozi takšno kategorizacijo izkustev tako pripisujemo pomene dogodkom. Sheme, ki jih ponotranjimo, pomembno vplivajo na nadaljnje ravnanje, na to kar razumemo kot primeren odziv na dogajanje v okolici. Družbeni odnosi so močno determinirani s simboli družbene identitete, ki jih ljudje uporabljajo, saj so ti simboli razlog za družbeno kategorizacijo. Sheme imajo izredno močan vpliv na naše dožemanje in presojanje. V primeru popolne ponotranjenosti je njihova moč celo tolikšna, da je bolj verjetno izkrivljanje našega dožemanja kot sprememba shem. Vse to z razlogom, da bi bila realnost skladna s shemami (Kertzer 1988, 80–82).

3.2 Čustvena raven

Rituali pa nimajo samo kognitivnih učinkov na opredeljevanje politične realnosti, imajo tudi pomembne čustvene učinke. Namreč, če ritual vzpodbuja določeno interpretacijo sveta, potem je to v veliki meri na račun močnih čustev, ki jih vzbudi (Kertzer 1988, 10). Geertz (1973, 81–82) pravi, da se duševna stanja ne morejo tvoriti v odsotnosti simboličnih modelov čustev. Da bi si ustvarili mnenje moramo vedeti, kako čutimo o določenih stvareh. Za to pa potrebujemo javne podobe razpoloženja, ki jih zagotavljajo samo ritual, mit in umetnost. Prava moč rituala tako ne izvira samo iz njegove družbene matrice, pač pa iz psihološke podstati. Ti dve dimenziji sta inherentno povezani. Participacija v ritualu vključuje fizične dražljaje in vzburljenje čustev. Ritual deluje skozi čutila na način, da strukturira naš smisel realnosti in naše razumevanje sveta okoli sebe. Na naša dožemanja in interpretacije močno vplivajo čustvena stanja. Ljudje namreč dobijo ogromno zadovoljstvo iz svoje participacije v ritualih. Vladarji so se stoletja trudili ustvariti in uporabiti rituale, da bi vzpodbudili ljudska čustva v podporo svoji legitimnosti in za podporo svojim politikam. Ti psihološki atributi so vidni v temeljni značilnosti rituala – njegova pogosta dramatična razsežnost. Arnold (v Kertzer 1988, 10) pravi, da »vsak posameznik konstruira zase zaporedje majhnih dram, v katerem je glavni igralec. Nihče ne ubeži nenehni potrebi oblačenja samega sebe v serijo različnih uniform in opazovanja svoje vloge«. Morda je prav to človeško lastnost vredno izpostaviti in ugotavljati, da je ena izmed pomembnih izvorov moči rituala. Vendar pa psiholoških procesov ne bi smeli deliti v dve ločeni sili – kognitivne oziroma zaznavne in

čustvene. »Končna moč simbolov« pravi Iona Lewis (Kertzer 1988, 99) »je odvisna vsaj toliko od njihove moči, da vzbudijo čustva« kot od njihove zaznavne vsebine. Občasna povezava do določenih zaznavnih sporočil je tisto, kar naredi čustven vidik rituala tako zanimiv in politično pomemben. Ritualu vzbujajo čustveno navdušenje hkrati pa tudi narekujejo naše delovanje. Izziv ritualu pa predstavlja dovzetnost udeležencev. Namreč, moč rituala je odvisna od tega ali lahko pripravi udeležence do stanja, ko sprejemajo sporočila – stanja dovzetnosti. Iz tega razloga ritual uporablja vsa senzorična sredstva, da bi kar se da najbolj vplival na posameznikovo čustveno stanje. Najbolj učinkoviti rituali so tisti, ki imajo čustveno prepričljive kakovosti. V intenzivnosti rituala se udeleženci osredotočajo tako na omejen nabor simbolov. Večja kot je čustvena vpletenost, večji del sveta postane postranskega pomena in večjo oblastno moč dobijo uporabljeni simboli (Kertzer 1988, 10–100). V ritualu se svet kot živ in svet kot zamišljen zlijeta skupaj pod delovanjem enotnega sklopa simboličnih oblik in tako postaneta enaka svetova (Geertz 1973, 112).

3.3 Sakralizacija

George Balandier je trdil, da je sveto vedno prisotno v politiki – čeprav to morda ne velja popolnoma, pa je redko daleč od resnice. Aronoff je zapisal, da sta »religija in politika bili neločljivo povezani vse od zore človeške kulture in civilizacije« (v Lewellen 2003, 65). Namen tega podpoglavja ni iskati povezave med religijo in politiko. Politika je v sodobni družbi stvar posvetnega in ne svetega. Gre za dejstvo, da ljudje širom sveta skušajo sakralizirati svoje socialnopolitično okolje. Človek se počuti precej bolj nelagodno, kadar živi v spoznanju, da je naša družba zgolj arbitraren produkt kulturne zgodovine, okoljske prilagodljivosti in političnega boja. Namesto tega pripisujemo kozmološke pomene lastnemu političnemu redu, v veri, da je naša družba nekako urejena po višji, božji volji in odraža nek višji namen (Kertzer 1988, 37). Pogoste so trditve, ki pravijo, da je sveta legitimnost anahronizem primitivnih družb. Tudi danes, v sekularni politiki, v kateri religija ni toliko pomembna, je pogosto polno čustvene gorečnosti, ki označuje polje svetega. Oblast se namreč potrjuje in zagotavlja tako, da izpostavlja svojo svetost. Pri tem pa nimamo v mislih samo primitivne oziroma tradicionalne vrste oblasti (Južnič 1989, 258; Lewellen 2003, 68). Nadnaravno je namreč veliko več kot niz pasivnih prepričanj, katera tvorijo ozadje političnega delovanja. Prepričanja so namreč predmet manipulacije (Lewellen 2003, 67). Južnič (1989, 266) tako pravi, da je sakralizacija »način kako se oblast 'postavlja na oder' pred svojimi državljani« in si tako zagotavlja vsaj pasivno toleranco, obenem pa se obdaja s skrivnostnostjo in dejansko vzpostavlja svojo ločenost. Za prisotnost svetega takole zapiše:

Pričujočnost svetega je seveda očitna in neizogibna, tudi ko ni več tesne povezanosti posvetne in duhovne oblasti, države in cerkve. Oblasti se lahko razmakneta, ostanejo pa sakralni dekor, ceremonije, ritual (Južnič 1989, 266).

Dodaja še, da si sodobna oblast, sicer formalno laična, ne prizadeva za popolno razmaknitev svetega in posvetnega v politiki. Še več, pravi, da je pojav sakralizacije oblasti v sodobni sekularizirani in laični državi, dokaz, da politika ne more brez svetega. Sveto naj bi tako bilo zamenjano, ne pa izgubljeno (Južnič 1989, 268).

3.4 Ritual v praksi

Podpoglavje je smiselno in vsebinsko nadaljevanje predhodnega, saj bo obravnavalo način delovanja rituala, pri čemer bo reflektiralo zapisano.

Ritualizacija in sakralizacija sprožata vprašanje dekora, tistega dela politike, ki je sestavljeno iz kulis in olepšav. Južnič si je izrazoslovje sposodil iz gledališča, saj naj bi olajšalo razpravo o ritualizaciji oblasti, pri čemer pa dodaja, da ni pomembno ali ritual dojemamo kot nekaj neracionalnega ali pa govorimo o njegovi ekspresivni in simbolični naravi. Ritual je hkrati način izvajanja oblasti in metoda, s katero oblast privlači pozornost. S tem deluje na čutne vtise, saj se predstavlja v svoji »vzvišenosti, pomembnosti in imenitnosti«. Dodaja, da naj bi ritual »ustvarjal povsem določene emocije, deloval naj bi impresivno in hkrati integrativno«. Zaključuje z ugotovitvijo, da je vladanje tudi »teatrokracija ali obvladovanje politike skozi teater, s pomočjo in na način teatra«. Tako naj bi bil ritual del »političnega gledališča«. Vsaka oblast se tega poslužuje, še več, vprašanje je, ali bi se lahko oblast temu izognila (Južnič 1989, 266).

Kertzer ritual opredeli kot dejanje zavito v mrežo simbolov. Ritual je sredstvo pridobivanja prepričanj, jih utrjuje in hkrati ima potencial njihovega spreminjanja. Jedro množične politike sodobnih družb je zmožnost elit, da ustvarjajo skupine z namenom pridobivanja zadostnega števila in ustvarjanja občutka pripadnosti neki skupini, ki jo vodja predstavlja. V že omenjenem delu *Politika in simboli: Komunistična stranka Italije in padec komunizma* je ugotavljal, da lahko politične stranke kot izrazito abstraktne entitete obstajajo samo skozi simbolične reprezentacije, ključni v tem procesu pa so rituali. Podobno analogijo lahko povlečemo z državo oziroma katerkoli drugo obliko abstraktnih političnih entitet. Preko rituala se posameznik poistoveti z entiteto in dobi identiteto, ki je vezana nanjo. Ritualno dejanje jim prav tako omogoča, da pridejo v stik s svetimi simboli, ki povezujejo to

simbolično entiteto. Tako daje kontekst, v katerem se potrjujejo in ohranjajo tisti miti, ki predstavljajo simbolično vezivno tkivo entitete. Ima pa tudi organizacijsko vlogo v razlikovanju »članov« od »nečlanov« (Kertzer 1988, 9–10; Kertzer 1996, 125–153).

Ritualni simboli niso samo estetični, so zgoščeni izrazi oblasti in obenem vsebujejo vgrajeno dvoumnost (Gilbert 1994, 100). Mnogi močni politični simboli imajo tudi otipljivo naravo, s čimer si lajšamo naše postopanje tako s koncepti kot tudi s stvarmi. Tipičen primer tega so metafore, ki pomagajo opredeljevati političen svet. Eno izmed najbolj znanih tovrstnih metafor je predstavljala t.i. »železna zavesa« čez Evropo, ki je ločevala drugo stran od »svobodnega sveta«. Ritualno dejanje ima formalno noto. Sledi visoko strukturiranemu, standariziranemu zaporedju in poteka na določenih prostorih, ob določenem času, ki sta sama po sebi obdana s posebnim simboličnim pomenom. Dejanje je ponovljivo, kar je eden izmed virov moči, saj prav to dejanje služi kot pomembno sredstvo kanaliziranja čustev, vodi spoznanje in organizira družbeno skupino. Simboli dajejo vsebino rituala, tako nam narava teh simbolov in načini njihove uporabe povedo o naravi rituala in njegovemu vplivu. Tri lastnosti simbolov, ki si jih bomo ogledali, so še posebej pomembne: zgostitev pomenov, večpomenskost in dvoumnost (Kertzer 1988, 7–11).

Zgostitev pomenov se nanaša na način, ki predstavlja in poenoti bogato raznolikost pomenov pod posameznim simbolom. Simbol, naj bo verbalen ali ikoničen, uteleša in združuje različne ideje. Podzavestno, torej na globljem in močnejšem nivoju, se ta raznolikost idej simultano odzove in obenem delujejo vzajemno, dokler se ne združijo. Z zgostitvijo pomenov je tesno povezana večpomenskost simbolov. Gre za raznolikost pomenov, ki jih pripisujemo enakim simbolom. Zgostitev se tako nanaša na medsebojno delovanje pomenov in njihovo sintezo v nov pomen, večpomenskost pa predstavlja drugi vidik. Dejstvo, da je simbol lahko razumljen na različne načine. To je lastnost, ki je pomembna za uporabo v ritualih pri gradnji politične solidarnosti v odsotnosti konsenza. Glede na predhodni lastnosti je moč predvidevati vsebino tretje lastnosti. Ritualna simbolika je lahko tudi dvoumna – simboli nimajo enega, natančno določenega pomena. Simboli so tako načini komunikacije nečesa, kar je težko natančno izraženo v enostavni deklarativni obliki. Kompleksnost in negotovost pomena je prav tako eden izmed virov moči (prav tam).

Obstajajo določene psihološke in fiziološke osnove rituala, pravo razumevanje njegove politične pomembnosti pa je odvisno od prepoznavanja načinov, kako ritual služi povezovanju posameznika z družbo. Skozi ritual je posameznikova subjektivna izkušnja v

interakciji z družbenimi silami, ki jo prav tako sooblikujejo (Kertzer 1988, 10). Ritual predstavlja pomembno sredstvo vplivanja na ideje o političnih dogodkih, političnih sistemih in političnih voditeljih. Posameznik skozi ritual razvije svoje ideje o tem, kaj so ustrezne politične institucije. Za konstrukcijo politične realnosti je tako zelo pomembno, kako dobro je svet posredovan skozi simbole, saj je to neposredno povezano z močjo rituala kot oblika simbolične reprezentacije (Kertzer 1988, 79). Foucault pravi, da je resnico namreč treba razumeti kot »sistem naročenih postopkov za proizvodnjo, urejanje, distribucijo in delovanje«. Dodaja, da je krožno povezana v sistem moči, katerega producira in vzdružuje, in na učinke moči, ki jih povzroča. Gre za »'Režim' resnice« (Foucault 1980, 133). V Foucaultjevih besedah moramo razumeti, kako posameznik določa svojo identiteto, da bi razumeli delovanje moči. Identitete se oblikujejo in vzdržujejo skozi nenehen proces simboličnega boja, bodisi z obstoječim simboličnim svetom bodisi s poskusi sprememb tega (Kertzer 1996, 153). Ritual tako ne povzroča samo poistovetenja posameznika s skupinsko identiteto, pač pa tudi povečuje zaznavne razlike med skupino in ostalimi. S tem ustvarja simboličen svet, v katerem se skupine zasnujejo, postanejo otipljive in si pripisujejo moralne kakovosti. Simonič ugotavlja, da »Individuum se prek rituala oziroma njegove umetniške in gledališke obdelave prepozna in vpisuje kot subjekt. Zato je domnevna apolitičnost gledališkega diskurza ideološka, torej politična« (Simonič 2009, 23). Zato bomo na tem mestu pogledali prispevke Louisa Althusserja, ki ga velja vključiti predvsem zaradi njegovih premislekov o materializaciji ideologije in interpelacije subjekta. Althusser je razvijal teorijo države, v kateri je vzpostavil dihotomijo med državno oblastjo in državnim aparatom ter ideološkimi aparati države, ki jih je opisal kot »neko drugo realnost, ki očitno sodi k (represivnemu) državnemu aparatu, vendar pa je z njim ne smemo zamenjevati« (Althusser 2000, 67). Ideološke aparate je opisal kot določeno število realnosti, katere se opazovalcem razkrivajo kot institucije posebnega pomena in katere so specializirane v svojem delovanju. Vsak izmed ideoloških aparatov države in njemu lastne prakse so realizacije neke ideologije. Althusser je postavil tezo, da ideologija »vselej obstaja v nekem aparatu, v praksi ali praksah tega aparata. Ta eksistenca je materialna« (Althusser 2000, 91). Posameznik je tako sam in pri polni zavesti svobodno izbral, da se udeležuje urejenih praks ideološkega aparata, ki je odgovoren za 'odvisne' ideje. Tako dodaja, da vsaka ideologija interpelira konkretne individuumne v konkretne subjekte preko delovanja kategorije subjekta. Pravi, da ideologija govori o dejanjih, sam pa govori o dejanjih, ki so vključena v prakso. Prakse pa urejajo rituali, »v katere se te prakse vpisujejo v naročju materialne eksistence nekega ideološkega aparata« (Althusser 2000, 93). Konfucijski filozofi so zgodaj ugotovili pomen rituala za učinkovito

vladanje. Ravnanje ljudi, so ugotovili, ni enostaven produkt zavestenega tehtanja možnosti, pač pa pridobiva svojo obliko skozi rituale, katerih se udeležujejo. Vladar se naj bi tako izogibal ukazovanju, saj naj bi bil ukaz neposreden in verbalen. Subjekt, ki je predmet ukaza, se naj bi tako vedno pripravil, da se za ukaz ne zmeni in stori nasprotno. Obratno velja za rituale – so neverbalni, nimajo nasprotij. Uporabljali so jih za produkcijo harmonije volj in dejanj brez nasprotovanja. Ritual je značilen instrument za dosego tega cilja, saj se zdi, da usmerja pozornost na svojo umetno naravo z dodatkom, da ga je ustvarila kultura. Paradoksalna pri ritualu je tako njegova prepričljivost, kako odvrča kritično razmišljanje (Kertzer 1988, 13–85).

4 Inavguracija slovenske države

Za boljšo ilustracijo delovanja političnega rituala velja primer le-tega v praksi. Obravnavan primer bo državna proslava ob razglasitvi neodvisnosti Republike Slovenije, leta 1991. Preden se lotimo pregleda, morda velja na kratko ponoviti ugotovitve, ki smo jih obravnavali v diplomskem delu. Namreč politična moč je vedno simbolne narave. Naj poudarimo, da nobena država ali entiteta, še posebej ne nova, ni prepričljiva, v kolikor ne proizvaja in obvladuje simbolov in ritualov. Mistifikacije države, v tem smislu pa tudi navezovanje na sakralnost oziroma sveto, je rezultat »mitologije, rituala, retorike in sploh dejanj političnih (in kulturnih) dejavnikov« (Simonič 2009, 75). Prehod sekularne družbene vloge v ritualno je obeležen s ponavljanjem rituala kot zamišljene ureditve. Redno ponavljanje namreč učvrsti povezanost z režimom, pri tem pa tudi osebno prepričanje ne igra bistvene vloge. Ritualni čas ima tako vedno zgodovinsko referenco, se pravi utrjuje zgodovinski spomin na pomemben dogodek, ki ima posledice za trenutno ureditev. Dolgoročno pa družbeno in kulturno samonanašanje priskrbita »idiografske in nomotetične družbene znanosti prek izobraževalne sistema« (Simonič 2009, 80). Preko simbolov nam je dano razumeti abstraktne politične entitete, takšne kot je denimo narod. Ker je bila Slovenija takrat mlada, novonastala država, je bilo potrebno ustvariti nove narodne simbole. Nekako za najbolj osnovna simbola države veljata zastava in njen grb. Z nastankom nove države, ki je sledila plebiscitu iz leta 1990, je vlogo državne zastave prevzela slovenska narodna zastava, takrat edini skupen zgodovinski simbol vseh Slovencev. Grba ni bilo izbranega. Le-tega naj bi poiskala komisija, ki je bila ustanovljena maja 1991 in so jo sestavljali člani političnih strank. Po dolgotrajnem izboru in pogovorih je bil izbran grb Marka Pogačnika, kiparja iz Šempetra pri Novi Gorici. Narodni zastavi smo tako v juniju 1991 dodali v levi zgornji vogal nov grb Republike Slovenije. Grb

predstavlja v modrem polju bel lik Triglava, ki je najvišji vrh države, z dvema modrima valovitima črtama, ki ponazarjata morje, nad njimi pa so zlate šesterokrake zvezde iz grba grofov Celjskih. Nova država je bila še štiri dni pred osamosvojitvijo brez zastave. V rezervnem načrtu je bila varianta s tribarvno solzo, vendar je predsednik tedanje skupščine, dr. France Bučar, v zadnjem trenutku podprl sprejetje zakona o državnih simbolih. Menda se je zgrozil ob misli, da bi morali dvigniti tako zastavo, kot je bila zamišljena v drugem planu. Zastava in grb sta bila tako sprejeta v skupščini z veliko večino samo dan pred razglasitvijo Deklaracije o neodvisnosti. Manj težav je bilo s himno, saj je France Prešeren v času po drugi svetovni vojni pridobil status kulturne avtoritete. Po njem smo poimenovali tudi praznik kulture. Zdravljica je bila kot slovenska himna prvič uporabljena na Prešernovi proslavi v Cankarjevem domu, februarja 1986. Slovenska skupščina je spomladi 1990 Prešernovo Zdravljico, ki jo je uglasbil Stanko Premrl, z zakonom razglasila za himno. Ritualni čas in zgodovinsko referenco v našem primeru predstavlja 25. junij, dan, ko je Slovenija leta 1991 sprejela Deklaracijo o neodvisnosti in s tem razglasila neodvisnost. Prostor, kjer je potekala prva slovesnost, je prav tako posebnega pomena. Ne gre samo za preigravanja in podoživljanje referenčne točke iz nacionalne preteklosti, pač pa je arhitekt Edvard Ravnikar prostor zasnoval za manifestativne potrebe bivše, socialistične, oblasti. Načrti se zaradi gospodarske krize v šestdesetih letih 20. stoletja niso izšli, zato je takratni Trg revolucije prevzel bolj posloven in komercialen pomen. Leta 1991 se je slovesnost odvijala na Trgu republike, s tem je ritualni prostor umeščen v središče mesta, na sredo upravno-monetarne kompleksa, kjer stojijo parlament, stolpnici Ljubljanske banke, diplomatska predstavništva, v bližini je vladna stavba, Trg narodnih herojev, Narodni in Prirodoslovni muzej, Slovensko narodno gledališče – Drama in Opera ter Maximarket. Leto 1991 lahko označimo kot iniciacijo ali inavguracijo slovenske države. Po besedah televizijske reporterke Ljerke Bizilj smo se tega leta »kulturno poslovili od stare države« (v Simonič 2009, 105). Inavguracija je bila obenem tudi ritual prehoda, ki je simboliziral prehod nacionalne skupnosti v novo ustavno dobo. Prvotno je bilo na prireditvi zamišljenih 250 vojakov, ki bi predstavljali rodove vojske, vendar so se sporazumeli za končnih 110 vojakov. Mlada država je s svojo častno enoto svetu pokazala, da je že vzpostavila in zasnovala svoj obrambni sistem. S tem je prireditev dobila tudi formalno ozadje – uniformnost. Dogodku je prisostvovalo med deset in petnajst tisoč ljudi, žal pa podatkov o gledanosti televizijskega prenosa ni na voljo. Zanimiva je tudi sestava elitnega zbora, kjer so bili člani parlamenta in drugi veljaki – akademiki, umetniki, kulturniki ipd. Med pomembnimi tujimi diplomati pa so bili prisotni dr. Christof Zernatto, novi koroški glavar, dr. Peter Ambrozi, prvi namesnik deželene glavarja Koroške,

deželni glavar in župan Dunaja dr. Helmut Zilk, dr. Josef Krainer – deželni glavar Štajerske in dr. Josef Ratzenbuerg kot deželni glavar Gornje Avstrije. Prisoten je bil tudi Adriano Biasutti, takrat že nekdanji predsednik regije Benečije in Julijske krajine. Prisotna je bila tako ozka regionalna naveza Alpe-Adria. Ostalih diplomatov zaradi strahu pred slučajnostjo neuspešne osamosvojitve ni bilo. Bali so se, da se bodo osramotili na diplomatskem parketu, ker bi podprli neuspešen projekt (Simonič 2009, 75–110).

5 O odvečnosti političnega rituala

Pogosti so očitki in vprašanja o smiselnosti oziroma odvečnosti političnega ritual, zato velja predelati tudi to vprašanje. Študije, ki se ukvarjajo z vprašanjem politike v modernih državah, sicer z redkimi izjemami, ne namenjajo pozornosti vlogi simboličnega v političnem procesu. Politološka znanost namreč v svojih premislekih ponavadi izpušča pomen simbolnega v politiki sodobne družbe. Tradicionalen pogled ritualizacije in sekularizacije namreč veleva, da je verejnost ritualizacije političnega večja v tradicionalnih sistemih nasproti kompleksnim političnim sistemom in družbam. Ritual je, kot je že bilo omenjeno, ponavadi enačen z religijo in vse odkar naj bi bila zahodna družba praviloma sekularizirana, torej politične zadeve ločene od verskega življenja, obstaja prepričanje, da je ritual ohranil svojo vlogo samo v manj »naprednih« družbah. Mnoge študije politiko raziskujejo po principu »daj-dam«, po tej logiki ljudje preposto sledijo svojim materialnim interesom (Kertzer 1988, 2–7; McLeod 1999, 363; Pikalo 2000, 940). Pikalo (2000, 940) vidi razloge za podrazvitost simbolne dimenzije delno v široki uporabi empiričnih metod raziskovanja, ki se postavlja kot »čista znanost«. Simbolov, s tem pa tudi ritualov, žal ne moremo raziskovati na kvantitativni ravni. Glavne razloge podrazvitosti pa identificira v prednosti kvantitativnih metod raziskovanja in pravi takole:

Pri poudarjanju prednosti kvantitativnih metod »pravi« raziskovalci poudarjajo, da tisti vidiki politike, ki se jih ne da kvantificirati, niso pomembni. Krog se sklene s tem, da empirični rezultati študij, »proizvedeni« s strani raziskovalcev, samo še potrdijo in učvrstijo mnenje, da moderno politiko določa zgolj racionalna akcija (Pikalo 2000, 940).

Teorija racionalne izbire je bila polna kritik, tudi iz področja politologije. Donald Green in Ian Shapiro sta tako izpostavljala precejšnjo raznolikost pristopov racionalne izbire, pri čemer sta ugotovila potrebo po dodajanju kulturnih teorij. Kljub temu da so se zagovorniki modela racionalne izbire zavedali pomanjkljivosti, predlogov niso upoštevali. Tako so raje omejili svoje delo na tiste elemente, za katere se je zdelo, da odražajo potrebe modela racionalne izbire. Podobno je bil prepričan tudi Habermas, ki je trdil, da naj bi bil ritual kot medij komunikacije v zatonu. Razloge za to je videl v rasti racionalnega diskurza. Nasprotno Habermasovemu prepričanju pa rituali različnih vrst še vedno igrajo pomembno vlogo v sodobnih družbah. Kljub odsotnosti nadnaravne racionalizacije posvetne moči v sodobni družbi, se tisti, ki posedujejo politično moč, še vedno močno obkrožajo z rituali, s katerimi uravnavajo svojo interakcijo z javnostjo in med seboj, kadar so v javnosti. Naj opomnimo, da dramatizacija političnega ni nič nenavadnega za moderno družbo. McLeod je tako zavrnil prepričanje, da naj bi z naraščanjem družbene kompleksnosti bil ritual vedno manj potreben in mogoč, obenem pa je zavrnil prepričanje, da naj bi medsebojna soodvisnost subjektov v družbi bila zadostna za družbeno poenotenje. Obratno, ravno družbena kompleksnost naj bi povzročala potrebo po (politični) ritualizaciji – namreč večje kot so enote znotraj družbe in večja kot je raznolikost, pomembnejši je ritual za integracijo v političnem procesu (Abeles 1988, 391; Kertzer 1988, 157; Cheal 1992, 363–366; Simonič 2009, 28).

Prehod iz 19. v 20. stoletje je zaznamovala ugotovitev, da je racionalen posameznik, ki se odloča in deluje na osnovi racionalnega premisleka, t.j. treznega tehtanja argumentov, zgolj evropocentrična iluzija. Simonič (2009, 25) pravi, da je političen človek kulturno bitje, »ki doživlja in ocenjuje materialni svet skozi simbolni aparat, torej tudi iracionalno – skozi filter lastne osebnosti (intime in persone) in glede na družbene tradicije, znotraj katerih se »svobodno« odloča in s katerimi se 'identificira'«. Ritualne prakse v sodobnih družbah so tako pogosto rezultat bolj ali manj deliberativne re-ritualizacije družbenega življenja kot posledica obdobja intenzivnih kulturnih sprememb (Cheal 1992, 366; Simonič 2009, 25).

Pogled na politiko, ki ga zagovarja Kertzer (1996) v delu *Politika in simboli: Komunistična stranka Italije in padec komunizma* (pr.a., v angleščini: *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*) je podoben kot diplomsko delo, izziv modelu racionalne izbire v dveh smislih: (1) v kolikor je pogled na političen svet simbolično strukturiran in z njimi manipulirajo nosilci moči v želji doseganja svojih ciljev, potem nima smisla govoriti o racionalnem procesu, (2) v modelu racionalne izbire je zelo malo prostora za čustva, ki lahko vplivajo na dojetje realnosti ali odločitve o političnem delovanju. V

modelu politike, ki ga diplomsko delo zagovarja je čustvena dimenzija pomemben element. Kertzer se je pri svojem modelu naslonil na delo Antonija Gramscija. Gramsci je namreč trdil, da morajo ljudje 'filozofijo izkusiti kot vero'. Pri tem seveda ni cilj na religijo, pač pa na čustveno dimenzijo človekovega bivanja. Gramsci je bil prepričan, da v kolikor bi politične orientacije ljudi temeljile zgolj na racionalni argumentaciji, bi se ljudje znašli v psihološko nevzdržni poziciji spreminjanja svojih stališč vsakič, ko bi nekdo boljše informiran ali boljše izobražen predstavi boljši argument od obstoječega. Političen ritual in retorika v modernem kulturnem kontekstu sta tako načrtovana in organizirana dejanja, ustvarjena za masovno potrošnjo. Postopek izdelovanja tovrstnih družbenih dram tako ni nič drugega kot simbolična manipulacija z zasnovo, igra globoko zakoreninjenih prepričanj volilnega telesa. Kljub sekularizaciji sodobne družbe torej kozmologija ostaja sestavni del družbene samoopredelitve skupnosti. Pri čemer ne gre za verovanje v nadnaravno, pač pa dojemanje lastne kulture kot »naravnega reda« (Kertzer 1996, 156–157; McLeod 1999, 360; Simonič 2009, 29).

6 Kaj je ritual

6.1 Ritual in običaj²

Vsled globljemu razumevanju in celovitosti diplomskega dela sledi demarkacija polja ritualnega in obrednega. Pričujoče diplomsko delo je ritual obravnavalo kot analitično kategorijo, katera nam je v pomoč pri soočanju s kaosom človekovega zemeljskega izkustva in to isto izkustvo postavlja v koherenten okvir. Upoštevajoč zapisano torej ne obstaja prava ali napačna opredelitev rituala, pač pa samo takšne opredelitve, ki nam bolj ali manj lahko pomagajo pri razumevanju sveta, v katerem nam je dano živeti. Uporaba termina tako ustrezno sledi in reflektira cilj diplomske naloge, katere namen je osvetliti kako simbolično in simboličen proces vstopa v politiko in zakaj je le-to pomembno in potrebno reflektiranja (Cazeneuve 1986, 14; Kertzer 1988, 8).

Za izhodiščno opredelitev rituala, ki predstavlja minimalen skupni imenovalec rituala, kateri reflektira potrebe naloge, bomo analizirali omenjeno demarkacijo po avtorju Jeanu Cazeneuveu iz dela *Sociologija obreda*, kjer pravi (1986, 14), da pojem ritual izhaja iz

² Za ritual velja, da obstaja mnogo opredelitev, pri čemer jih mnogo reflektira bodisi teoretsko tradicijo avtorja bodisi njegovo stališče do uporabnosti oziroma odvečnosti rituala in ritualnih praks. V vsakdanji, včasih slabšalni, rabi beseda ritual predstavlja stereotipnost dejanja. Tako radi rečemo za zastarele slovesnosti, da so rituali, pri čemer ciljamo na njihovo odvečnost in opravičevanje dejanja s tem, da enostavno ponavlja tisto, kar se je počelo nekoč.

latinske besede *ritus*, ki označuje tako ceremonije, ki so povezane z verovanji, kot tudi družbene obrede – običaj, šege in navade (*rites moresque*). V tem smislu je pojem označeval načine ravnanja, ki se reproducirajo z določeno stopnjo nespremenljivosti. Avtor nadalje opredeljuje ritual kot dejanje, katero je lahko individualno ali skupinsko, vendar pa je vselej, tudi v primeru ohlapnosti, ko dopušča improvizacijo, ostaja zavezano določen pravilom, katera tvorijo tisto, kar je obrednega. Enačenje rituala in običaja bi pomenilo izkrivljanje uveljavljene rabe besed. Cazeneuve (1986, 16) tako daje slikovit primer: »navade, da oblečemo to ali ono obleko, ni mogoče označiti za obred, razen kadar ima pomen, ki ni zgolj potreba po oblačenju, denimo, kadar gre za duhovniško oblačilo«. Za antropologe ritual predstavlja kulturno standarizirano dejanje, pri čemer je zanj značilno ponavljanje. V svojem bistvu je simboličen, ima cilj vplivati na človeške zadeve oziroma razmerje (ali vsaj ljudjem dajati boljše razumevanje njihovega mesta v svetu) in v svojem delovanju vključuje nadnaravno (Kertzer 1988, 8–9). S tem se strinja tudi Cazeneuve (1986, 17), ki pravi, da se ritual v pravem pomenu besede tudi po pomembnejši vlogi, ki jo ima ponavljanje. Glede na prejšnji dani primer bi nas tako utegnilo zmotiti, da bi lahko načelno mislili, da je ritual običaj religiozne narave. Pravi, da je beseda lahko uporabljena tudi v širšem smislu, kadar gre za slovesnosti, za primer dodaja začetek akademskega leta. Ritual tako povzame kot (prav tam):

Početje, ki se ponavlja po nespremljivih pravilih in katere izvršitev ne prinese koristnih rezultatov. Ta definicija pa bi morala opredeliti pojem koristnosti. Prvič, obred in koristno dejanje se dejansko pogosto prepletata. Dejanje, ki se zdi nekoristno, ni takšno z vseh gledišč, če le ima neki pomen ali funkcijo. Treba bi bilo reči, da je obred dejanje, katerega učinkovitost (dejanska ali domnevna) se ne konča v empiričnem spletu vzrokov in posledic. Če je koristen, tega ni mogoče pripisati čisto naravnemu poteku, in prav po tem se razlikuje od tehničnih opravil. Zato se bomo prilagodili običajni rabi in bomo obred imenovali dejanje, ki se ponavlja in katerega učinkovitost je, vsaj deloma, zunaj-empirična (Cazeneuve 1986, 17).

Kertzer (1988, 9–10) je pri svoji opredelitvi rituala bolj ohlapien. Dodaja, da delitev rituala na religioznega in posvetnega ne dela nobene usluge razumevanju, zato se tej dihotomiji izogiba. Ritual je tako enostavno opredelil kot dejanje zavito v mrežo simbolovsem definiriral kot dejanje zavito v mrežo simbolov.

7 Sklep

Kot že zapisano, diplomsko delo ni skušalo iskati univerzalne opredelitve političnega rituala in vsega, kar naj bi političen ritual bil. Razlog je enostaven – obstaja mnogo opredelitev, ki so v veliki meri odvisne od avtorja in glede na specifično situacijo, ki jo je skušal kar se da v popolnosti opisati. Končne opredelitve političnega rituala tako ne podaja, saj ne obstaja prava ali napačna opredelitev rituala, pač pa samo takšne opredelitve, ki nam bolj ali manj pomagajo pri razumevanju. Zaradi omejenih kapacitet se je diplomsko delo spopadalo samo z vprašanjem političnega rituala kot sredstva, ki je v rokah oblasti. Potrebno je izpostaviti, da je ritual pomembno orožje v arzenalu tako tistih, ki zagovarjajo status quo, pa tudi onih, ki skušajo pridobiti podporo v imenu systemskega prevrata. Izhodiščne teze, ki so bile postavljene, lahko potrdimo. Namreč političen ritual kot sredstvo izvajanja politične oblasti v sodobnih družbah še vedno obstaja. Še več, celo težko si je predstavljati oblast, ki se ritualizacije ne bi posluževala. Cazeneuve (1986, 13) pravi, da vsaka družba pozna rituale. Ritual je univerzalen pojav, družba brez njih pa je anomalija. Rituali v političnem prostoru tako ostajajo prisotni in pomembni. Kar se tiče legitimacije oblasti in politične, druge in tretje teze diplomskega dela, lahko obe potrdimo. Argumentacija za obe je precej podobna. Političen ritual kot mehanizem konstrukcije politične realnosti predstavlja tako vir politične moči kot legitimacije oblasti. Skozi simbolično pridobivamo sliko o tem, kdo so nosilci moči, le-ti pa s pomočjo manipulacije simbolov krepijo svoj ugled in politično moč.

8 Literatura

1. Abeles, Marc. 1988. Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterand. *Current Anthropology* 29 (3): 391–404.
2. Althusser, Louis. 2000. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Založba/*cf.
3. Aronoff, Myron Joel. 1993. *Power and ritual in the Israel Labor Party: a study in political anthropology*. Oxford: M.E.Sharpe.
4. Bell, Catherine. 1997. *Ritual: Perspectives and dimensions*. New York in Oxford: Oxford University Press.
5. Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC in FF.
6. Cheal, David. 1992. Ritual: Communication in Action. *Sociological Analysis* 53 (4): 363–374.
7. Durkheim, Emile. 1976. *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen & Unwin.
8. Foucault, Michel. 2000. Truth and Power. V *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ur. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
9. Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Fontana Press.
10. Gilbert, Michelle. 1994. Aesthetic Strategies: The Politics of a Royal Ritual. *Africa: Journal of the International African Institute* 64 (1): 99–125.
11. Goodin, Robert E. 1978. Rites of Rulers. *The British Journal of Sociology* 29 (3): 281–299.
12. Gramsci, Antonio. 2003. State and Civil Society. V *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, ur. Quintin Hoare in Nowell Smith, Geoffrey, 13–260. New York: International Publishers.
13. Južnič, Stane. 1989. *Politična kultura*. Maribor: Obzorja.
14. Kertzer, David. 1988. *Ritual, Politics, and Power*. London: Yale University Press.
15. --- 1996. *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven and London: Yale University Press.
16. Lewellen, Ted. 2003. *Political anthropology: an introduction*. Westport: Praeger Publishers.
17. McLeod, James R. 1999. The Sociodrama of Presidential Politics: Rhetoric, Ritual, and Power in the Era of Teledemocracy. *American Anthropologist* 101 (1): 359–373.

18. Nastran Ule, Mirjana. 1997. *Temelji socialne psihologije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
19. Pikalo, Jernej. 2000. Sie wissen es nicht, aber sie tun es: Ameriški kongres med obredjem in vednostjo. *Teorija in praksa* 37 (5): 939–950.
20. Simonič, Peter. 2009. *Kaj si bo narod mislil?: ritual slovenske državnosti*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.