

ABORDĂRI TEORETICE ALE CREDINȚELOR ȘI RITUALURILOR RELIGIOASE

Cristina Căbulea

Universitatea „Avram Iancu” Cluj-Napoca

Dezbaterile cu privire la originile religiei au generat diverse stiluri de abordare a credințelor și ritualurilor religioase. Domeniile în care aceste interpretări s-au dezvoltat au fost în principal sociologia, psihologia și 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 și ritualurile l-au avut în apariția religiei, aceștia 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 poetică¹, 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 și reflectă moduri de raționare specifice primitivilor care le-au elaborat în încercarea de a explica anumite aspecte ale vieții și ale naturii. Impresionați de viață și moarte, precum și 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 mișcările, activitățile și schimbările sale. Prin analogie, această gândire a fost aplicată și plantelor, formelor de relief, animalelor, astrilor, iar de aici și 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 și fetișurilor. Venerând o piatră, ei venerau de fapt anima sa, spiritul care-i conferea acesteia putere și 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.

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

Era sălbatică a vânătorii și 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 științifică de tip cauză–efect, animismul este văzut de Tylor ca o mare greșală. Inspirat de dorința de cunoaștere, el a precedat gândirea științifică, 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 și este firesc ca el să cedeze teren științei, 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 și 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 și ritual și a relației lor cu socialul. Trei mari orientări în interpretarea religiei sintetizează aceste puncte de vedere²: Școala „mit și ritual”, fenomenologia religiei și demersul psihanalitic.

Evoluând în două direcții diferite, dar în același timp interdependente, Școala „mit și ritual” a avut meritul de a supune atenției o problemă centrală pentru studiul religiei – relația dintre credință și practică, relația dintre știință și religie.

Prima direcție este cea ilustrată de Samuel Henry Hooke³, pentru care mitul și 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 mitului⁴. Mitul este secundar ritualului, persistând și 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 și de explicarea religiei în termenii apariției și evoluției sale, Frazer caută soluția în sfera gândirii magice și religioase a primitivului. El consideră că în încercarea de a înțelege lumea și 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 și contagiunea, principii ce sunt constante, universale și de nezdruccinat.

Frazer a susținut că, pentru primitivi, magia simpatetică era un fel de știință care le oferea certitudine și control asupra proceselor lumii materiale. La fel ca Tylor, Frazer consideră acest mod de gândire eronat. Momentul în care omenirea a devenit conștientă de această eroare a reprezentat începutul declinului magiei și 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 și 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 și, spre deosebire de magie, care se bazează pe legi impersonale, constante și universale, ea nu are principii de fier și promovează credința în faptul că lumea e guvernată de zeități care nu trebuie forțate, ci suplicate. Religia a adus o schimbare și în societate. Magicianul, care avea poziția de rege și 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 aceleiași culturi. Ca în schema lui Tylor, știința a înlocuit treptat religia, la fel cum religia a înlocuit magia.

Atât Frazer cât și Tylor explică religia în termenii originii sale și 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 cunoștințele pe care le dețineau. Făcând din religie o problemă de credințe și idei descriptiv-explicative ale lumii, cei doi se dovedesc adepții unui intelectualism care stabilește originea religiei în mintea individului și eludează nevoile, structurile sau activitățile de grup. Mai mult, religia devine comunitară, socială doar când ideile împărtășite de o persoană sunt preluate treptat și de alții, iar grupurile religioase nu sunt altceva decât colecții de indivizi care se întâmplă să îmbrățișeze aceleași credințe. Nu este, astfel, deloc surprinzător faptul că atât Tylor cât și Frazer au fost acuzați de intelectualism și individualism⁵.

Încercând să depășească disputa dintre întâietatea mitului sau a ritualului și să nuanțeze și mai mult relația mit-ritual, Clyde Kluckhohn⁶ remarca faptul că, deși 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 relații între mit și ritual, inclusiv relații de independență, în virtutea cărora nici mitul, nici ritualul nu pot fi considerate ca precedându-se unul pe celălalt.

Reacționând negativ la reduționismul lui Tylor și Smith, *abordarea fenomenologică* se delimitează de *pattern*-ul evolutiv de explicație a diferențelor dintre religii, considerând că experiența religioasă nu poate fi explicată prin referire la istorie. Fenomenologii încearcă să dezvolte o metodă de comparație a fenomenelor religioase pe baza unor categorii morfologice esențiale sau a unor structuri fundamentale, punând accent pe aspectele anistorice ale religiei. Aceste structuri fenomenologice au uneori statut ontologic, fiind considerate⁷ forme universale pure ale existenței, aflate deasupra și dincolo de formele lor istorice particulare. În alte situații ele sunt identificate cu structuri cognitive ale minții umane, iar sacrul devine în acest caz un element al structurii conștiinței și nu o realitate divină transcendentă.

Spre deosebire de reprezentanții Școlii „mit și ritual”, care explică dezvoltarea miturilor și 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, importanța ritualului fiind minimalizată. Reprezentant al abordării fenomenologice, Mircea Eliade tratează religia drept variabilă independentă, autonomă, drept cauză a altor aspecte ale vieții, încercând să se delimiteze de reduționismul anumitor teorii cu privire la religie. Chiar dacă admite o influență dinspre psihologic, social sau economic, pentru el această influență nu este una dominantă. Economicul și socialul, care reprezintă aspectele profane, sunt controlate și guvernate de sacrul și nu invers.

Definirea religiei la Eliade⁸ se conturează prin raportare la termenii de *sacru* și *profan*. Profanul este domeniul cotidianului, al lucrurilor comune, lipsite de importanță, trecătoare. Prin opoziție cu profanul, sacrul reflectă lumea supranaturalului, a lucrurilor extraordinare, memorabile, monumentale. Sacrul aparține eternității, este sfera perfecțiunii, a eroilor, a zeilor și strămoșilor. Intuiția sacrului este o trăsătură permanentă a gândirii și activității umane.

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

Pentru omul arhaic ideea de sacrul era una esențială, modelând virtual fiecare aspect al vieții sale. Descrierea sacrului se făcea în cazul său prin apelul la simboluri și mituri, care, conform lui Eliade, revin permanent, indiferent de spațiu și timp, urmând niște *pattern*-uri constante, recurente. Un obiect, o dată consacrat

⁷ Gerardus Van der Leeuw, apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 9.

⁸ M. Eliade, *Sacru și Profanul*, București, Edit. Humanitas, 1995.

ca simbol, dobândește un dublu caracter: într-un fel rămâne ceea ce a fost dintotdeauna, dar capătă în plus valențe sacre. Aceste valențe îi sunt atribuite de imaginația umană și nu de rațiune, imaginație, care se clădește deseori pe contradicții. În virtutea acestui fapt, orice obiect profan poate deveni sacru, chiar dacă sacrul este fundamental opus profanului.

Eliade a studiat cu predilecție miturile și 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, mitul⁹ reprezintă un model pentru toate activitățile 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 activităților sale. Mitul stabilește contextul în care orice activitate umană capătă sens, prin identificarea rituală a activităților de aici și acum cu cele ale zeilor din perioada primordială. El oferă certitudinea că acțiunea rituală reiterează faptele zeilor și eroilor.

Referindu-se la gândirea arhaică, Eliade subliniază abundența acesteia în asocieri, legături, repetiții, care largesc permanent sensul sacrului în aproape orice domeniu al vieții sociale. Simbolurile nu se găsesc izolate, ci într-o rețea. Pe măsură ce religiile se modifică, se rafinează, simbolurile se modifică și ele, căpătând noi semnificații. Simbolurile și miturile devin tot mai universale, aproximând tot mai mult arhetipurile universale (valori și modele de urmat). Unele dintre ele decad și degenerază și, 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, spațiului și a culturii, omul arhaic a fost constant în apelul său la același tip de simboluri, aceleași teme mitice și aceeași logică universalizatoare.

În societatea arhaică simbolurile și miturile au fost mijloace prin care omul arhaic se reîntorcea la starea primă de perfecțiune, la momentul când viața reîncepea de la origini, plină de speranță, transportându-l în afara istoriei, adică în afara vieții cotidiene nesemnificative. Apariția creștinismului a fost prima revoltă împotriva mitului eternei reînnoiri. Acceptarea filosofiilor care negă existența și valoarea sacrului au constituit un alt moment important: au permis trecerea de la religiile istoriei, cum este creștinismul sau iudaismul, la filosofia istoriei, la un mod de gândire care recunoaște doar profanul, dar nu recunoaște supranaturalul și sacrul.

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

Deși reușește să se sustragă reducăționismului, Eliade a fost criticat totuși pentru că a elaborat o teorie prea generală și vagă¹⁰.

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. Smith¹¹ urmărește modul în care anumite ritualuri tind să creeze *pattern*-uri ale ordinii și sensului. Ritualul nu este altceva decât un mod idealizat de a organiza lumea înconjurătoare pentru a face față amenințărilor haosului, colapsului și lipsei de sens, prilejuri de a reflecta la ceea ce se întâmplă și la ceea ce ar trebui să se întâmple. Profund intelectualist, demersul său privește religia ca fundamentală pentru nevoia cognitivă de înțelegere, explicare, ordine și adaptare. Cu ajutorul religiei, omenirea elaborează de fapt un amplu proiect prin care formulează dimensiuni stabile și semnificative ale existenței umane, încercând să depășească aspectele ei accidentale, haotice, schimbătoare. Mitul și ritualul servesc, așadar, ca mijloace de consolidare a sensului unității experienței umane.

Strâns legată de numele lui Sigmund Freud, *abordarea psihanalitică* stabilește 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 și Taylor cu privire la evoluția socială și intelectuală a omenirii, influență vizibilă în analogia pe care o face între istoria civilizațiilor și dezvoltarea individuală: așa cum în personalitatea copilului găsim indicii despre personalitatea adultului, în caracterul culturilor trecute vom regăsi indicii despre natura civilizației actuale.

În viziunea lui Freud¹², 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 și în ambele cazuri ceremoniile sunt asociate cu reprimări ale instinctelor de bază. Așa cum reprimarea sexuală duce la nevroză, reprimarea egoismului și a controlului Ego-ului prin religie apare ca o nevroză obsesivă universală.

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

Același sentiment de culpabilitate și remușcare a generat un al doilea tabu – incestul – Fiii urmând să-și 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 filosofi îl așează la temelia societății.

¹¹ Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 11.

¹² S. Freud, *Opere*, vol. I, București, Edit. Științifică, 1991, p. 9–107.

Ocaziile sacre în care totemul era ucis și 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, așadar, 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 conștient, membrii tribului identifică animalul totem cu Tatăl mort, acordându-i prin proiecție statut de divinitate; la nivel inconștient, ritualul recrează fapta originară a crimei, eliberând în acest mod frustrarea și ura generată de continua negare a impulsurilor oedipiene.

Aplicând acest model la creștinism, împărtășirea cu trupul și 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 același timp reactualizare. Deoarece Tatăl și Fiul sunt unul și același, moartea Fiului reprezintă, în același timp, și în mod simbolic și moartea Tatălui.

Urmărind demersul freudian, este evident faptul că Freud așează totemul și tabuul la baza civilizației umane și dorințele puternice reprimare la baza apariției religiei. Practicile rituale sunt privite drept cea mai adecvată modalitate de reprimare a dorințelor. În acest sens, ritualul nu este altceva decât o punere în scenă a mecanismului neurotic obsesiv, ce încearcă să satisfacă dorințe reprimare și 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 și știință, și nu suprestitii și credință.

Teoria lui Freud a fost catalogată¹³ în termeni de reduccionism psihologic și funcționalist, deoarece ea plasează originile religiei în inconștient. Modelul explicativ al apariției religiei este mai degrabă un model ce vizează iudeo-creștinismul sau religiile monoteiste decât religia în general.

La rândul său, Theodor Reik¹⁴ 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 și ale ideilor lor obsesive. Ca urmare, pornind de la analiza ritualului, se găsește calea adecvată de acces la mit, care, la rândul său, permite descoperirea dorințelor și impulsurilor, a fricii și 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 și culturii, este cea a lui René Girard¹⁵, care o explică în germenii unei violențe primare - o dorință primară asexuată, mimetică, de a imita un altul, dorință ce creează un model și un rival în același timp, conducând astfel la violență. Reprimarea ei se face prin sacrificiul ritual, în decursul căruia o victimă umană este sacrificată ca țap ispășitor. Dorința de violență proprie societății este transferată unui individ transformat în *outsider*.

Joseph Campbell¹⁶ delimitează patru funcții ale ritualului și mitului: metafizică sau mistică, ce induce ființei umane un sentiment de teamă respectuoasă și venerație; cosmologică, furnizând o imagine coerentă a cosmosului; sociologică, ce integrează și menține individul în comunitate; psihologică, ce ghidează activitatea internă a indivizilor.

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

Teoriile solidarității sociale sunt legate în primul rând de numele lui Emile Durkheim, binecunoscut pentru accentul pus pe religie ca instituție socială, respectiv ca fapt social, ce conține toți germenii vieții colective. Set de credințe și practici prin intermediul cărora oamenii sacralizează structura socială și relațiile comunitare, religia funcționează ca un garant al identificării comunitare.

Pentru Durkheim, societatea și religia sunt inseparabile și indispensabile una alteia. Mutând accentul pe societate, Durkheim se îndepărtează de acele explicații ale religiei bazate pe întoarcerea la originile istoriei omenirii. Soluția problemei pentru el este luarea drept reper a unui exemplu concret de religie în acțiune și încercarea de a identifica și 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 concepția lui Durkheim¹⁷, religia nu este o credință în ființe supranaturale, ci o preocupare pentru lucrurile sacre, un sistem de credințe și practici relative la acestea. Oamenii nu divid lucrurile în naturale și supranaturale, ci mai degrabă în sacre și profane. Obiectele sacre sunt superioare, puternice, interzise contactului direct, pe când cele profane aparțin rutinei, obișnuitului, cotidianului.

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

¹⁵ René Girard, *Violența și sacrul*, București, Edit. Nemira, 1995.

¹⁶ Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 16.

¹⁷ E. Durkheim, *Formele elementare ale vieții religioase*, Iași, 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, astrilor etc. Dincolo de totem, există o forță impersonală, investită cu o putere morală și fizică deosebită, pe care oamenii o respectă și față de care se simt legați printr-un sentiment de profundă loialitate, care ia nume diferite în culturi diferite.

Totemul este, în același timp, un simbol al principiului totemic și al clanului, iar principiul totemic reprezintă și personifică prin totem clanul în sine. Pe parcursul ritualului de venerare, aborigenii cred că venerează o divinitate, dar în realitate ei își exprimă atașamentul față de clan, abandonându-se în mulțimea participantă la ceremonie, renunțând 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 și trăiri intense, copleșitoare și să consolideze relațiile sale cu ceilalți membri ai clanului. Autoritatea riturilor derivă din faptul că ele reprezintă tradiția colectivă. Durkheim¹⁸ clasifică riturile în: rituri negative, rituri pozitive și rituri piaculare.

Riturile negative constau în interdicții și tabuuri. Ele au rolul de a menține sacru 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 respectați și idealizați 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 și o reînnoire a veștii divine în sufletul fiecărui participant. În cadrul lor are loc un schimb sacru, un fel de tranzacție între zeu și clan, care în realitate reprezintă o reînnoire socială a vieții clanului. Funcția ritualului este aceea de a le oferi indivizilor ocazia să-și reînnoiască atașamentul față de comunitate, amintindu-le că depind de clan tot așa cum clanul depinde de ei. Zilele de sărbătoare au rostul de a împinge într-un plan secundar preocupările față de sine și de a sublinia importanța comunității.

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

Conform lui Durkheim, credințele și ritualurile exprimă nevoile societății, mobilizând individul să se preocupe de grup și de binele acestuia, mai presus de binele personal, permițându-i să exprime sentimente adânci care îl ancorează în comunitate. Ritualul este mijlocul de exprimare a reprezentărilor religioase, sub forma credințelor religioase. Funcția ritualului este constantă, în timp ce credințele sunt schimbătoare.

¹⁸ *Ibidem*, p. 275–379.

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

Marcel Mauss și Henri Hubert¹⁹ supun atenției tradiția vedică a ritualului de sacrificiu din India printr-o analiză structural-funcțională, axată pe două procese fundamentale: sacralizarea și desacralizarea. Darul profan este sacralizat, în scopul de a acționa ca mijloc de comunicare și comuniune între două lumi: cea sacră și cea profană, pentru ca în final, printr-un proces de desacralizare, să fie restabilită distincția între cele două lumi. Sacrificiul este, așadar, 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 și legăturile sale cu ideile religioase, A. R. Radcliffe Brown²⁰ 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, și accentuează rolul social al ritualului în menținerea unității grupului. Radcliffe Brown îi reproșează lui Durkheim accentul pus pe rolul factorilor emoționali, psihologici, în menținerea ordinii și unității sociale, lucru inexact, atâta timp cât Durkheim însuși afirma că originea religiei trebuie căutată în social.

Bronislaw Malinowski²¹ 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 și 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 și structurat de relații sociale. În acest context, ritualul este un mijloc de reglare și stabilizare a sistemului social, de ajustare a interacțiunii sale interne, de menținere a ethosului grupului și de restaurare a armoniei.

Neofuncționalismul sistemic grupează teoriile care încearcă să descrie interacțiunea sistemelor culturale și urmăresc modul în care activitățile rituale reglează comunitatea. Prin cercetarea sa din Noua Guinee, Roy Rappaport²² aduce o

¹⁹ M. Mauss, H. Hubert, *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Iași, Edit. Polirom, 1997.

²⁰ Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 27.

²¹ Bronislaw Malinowsky, *Magie, știință și religie*, Iași, Edit. Moldova, 1993.

²² Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 29.

nouă perspectivă asupra ritualului, ca activitate ce reglementează relațiile populației cu resursele ei naturale, menținând echilibrul mediului înconjurător. Ca parte intrinsecă a unui ecosistem cultural mai larg, ritualul mediază interacțiunile dintre comunități și interacțiunea indivizilor umani cu resursele materiale locale.

Mergând mai departe cu analiza rolului ritualului în reglarea resurselor, Marvin Harris²³ arată cum aspecte ca venerarea vacilor sacre din India reprezintă de fapt o modalitate de a menține echilibrul resurselor economice ale grupului în situații de criză, argumentul religios dovedindu-se mult mai eficient în acest caz decât cel economic.

Reprezentant al etologiei, Julian Huxley²⁴ încearcă să evidențieze similitudini între *pattern*-uri ale comportamentului uman și ale celui animal. Alți etologi au susținut chiar că o parte a culturii umane își are originea în *pattern*-uri moștenite de ritualizare animală, cum ar fi ritualul de împerechere, joaca, dansul, arta și educația. Mai mult, comportamentul uman poate fi determinat de anumite propensiuni genetice care acompaniază evoluția ființei umane și activitatea sa simbolică rezultată în urma socializării culturale. Înrușit din punct de vedere biologic și evolutiv cu ritualul animal, ritualul uman se deosebește de acesta prin complexitate, conștientizare și din punct de vedere estetic. Eșecul înregistrat în societatea modernă cu privire la ritualizare este, conform lui Huxley, cauza comunicării deficitare, a creșterii conflictelor, a slăbelor legături personale și sociale.

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

În ansamblul lor, teoriile neofuncționaliste au dezvoltat cel puțin două idei fundamentale: aceea că, pe lângă factorii sociali, comportamentul uman este determinat și de condițiile ecologice, economice, genetice și psihologice și aceea că există calități universale ale acțiunilor rituale, care trebuiesc identificate. Variațiile culturale ale ritualurilor se datorează interacțiunii dintre fiziologia umană și diferite medii fizice, iar religia și ritualurile sunt reduse la simple aspecte de ordin material.

Structuralismul, extrem de fertil în ceea ce privește studiul miturilor și al comportamentului ritual, reprezintă o îmbinare a abordării ritualului prin prisma funcțiilor sale în societate cu încercarea de a surprinde semnificația activităților rituale, lucru ce a lărgit considerabil modalitățile de explicare și înțelegere a comportamentului ritual.

A. R. Radcliffe Brown²⁵ consideră că există o legătură strânsă între relațiile dintre simboluri și relațiile din societate, sau, cu alte cuvinte, între structura socială și *pattern*-urile de simboluri și credințe. El nu a reușit însă să demonstreze existența acestei relații, ridicând un semn de întrebare cu privire la semnificația 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 Pritchard²⁶ împărtășește ideea funcționalistă conform căreia religia poate fi înțeleasă doar prin raportare la structura socială și încearcă să determine modul în care organizarea socială este influențată de factori de mediu, istorici și economici reflectați în valori, concepte și ritualuri. Deși consideră religia ca produs al vieții sociale, el nu o reduce nici la reprezentări simbolice ale ordinii sociale, respectiv ale structurii sociale, și nici la sensibilități individuale.

Modul în care el privește 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 ființe umane, funcționând ca ofrandă adusă zeului în schimbul ajutorului său.

În cultura Nuer, există un sistem de relații ordonate de dependență mutuală între oameni, animale, zei și strămoși. Riturile pot fi înțelese doar în termenii propriilor opoziții conceptuale, mai ales ai celor dintre tărâmul spiritelor și cel al ființelor umane. Punând în scenă acest sistem complex de relații, ritul accentuează ordinele opuse, stabilind în același timp contactul între ele. Ritualul demonstrează și comunică ordinea structurală a categoriilor Nuer, care la rândul ei afectează și reflectă ordinea structurală a relațiilor sociale.

Deschizător al unei noi perspective asupra relației dintre ritual și organizarea socială, Arnold van Gennep consideră posibilă înțelegerea riturilor doar în contextul lor social originar, prin apelul la cunoscuta sa metodă secvențială, adică doar în relație cu ceea ce le precede și ceea ce le urmează. În acest mod pot fi identificate *pattern*-uri universale în tradiții culturale cu totul diferite. Preocupat în special de ritualurile ce acompaniază crizele majore ale vieții individului, van Gennep descrie *pattern*-ul lor de desfășurare prin intermediul a trei binecunoscute secvențe: separare, prag (sau tranziție) și agregare²⁷. Separarea este de cele mai multe ori ilustrată prin riturile de purificare și prin aluzii simbolice la pierderea vechii identități. Perioada de tranziție izolează de obicei individul implicat în ritual, într-un mod simbolic, plasându-l în afara ordinii sociale convenționale. Prin agregare se marchează de fapt dobândirea noului status, a noii stări a individului.

Acest *pattern* de desfășurare a ritualurilor este anistoric, funcțional și simbolic, dezvăluind structura lor internă și modul în care ele acționează, acompaniind simbolic schimbările sociale.

Modul în care van Gennep analizează ritualul vădește o concepție 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 situații diferite și în etape diferite ale ritualului. Ritualul nu doar reacționează la un sacru fixat o dată pentru totdeauna, ci definește ceea ce este sacru. Sacrul nu este o valoare absolută, ci alternantă, indicând doar anumite stări²⁸.

²⁶ Daniel L. Pals, *op. cit.*, p. 204–224.

²⁷ Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Iași, Edit. Polirom, 1996, p. 22.

²⁸ *Ibidem*, p. 23.

Deși mai discret, funcționalismul lui van Gennep transpare în funcția îndeplinită de ritualuri – ordonarea schimbărilor sociale haotice, care ar putea amenința echilibrul societății. Prin ritual sunt demarcate clar grupurile de status, fapt ce contribuie la stabilitatea identităților și a rolurilor sociale. El este un mijloc de schimbare și reconstituire într-o manieră ordonată, a grupurilor de tipul asociațiilor religioase, clanurilor totemice, castelor, claselor profesionale, grupurilor de vârstă, familiilor, comunităților, menținând astfel integritatea sistemului. În viziunea lui van Gennep, riturile de trecere sunt importante atât la nivel social cât și pentru devenirea psihologică a individului.

Max Gluckman²⁹ își elaborează punctul de vedere modificând teoria lui Durkheim și 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 și a unității grupului, așa cum a făcut Durkheim, ci îl privește 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 și, prin efectul său kathartic, de a elibera tensiunea socială și de a reîntări *status quo*-ul. Așadar, 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 unității 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 relațiile sociale necesită rituri de trecere și că ritualurile nu sunt o simplă reflectare a structurii relațiilor sociale, ci un mod particular de organizare a acestora. Societățile primitive apelează la ritualuri pentru a diferenția rolurile și a atenua tensiunile. Relațiile sociale sunt mai puternic ritualizate în aceste societăți decât în societățile cu roluri sociale clar diferențiate. În plus, ritualul nu se rezumă la sfera religiei, ci reprezintă o categorie largă a acțiunii sociale, ce înglobează la o extremă activitățile religioase și la cealaltă eticheta socială. Ca urmare, studiul ritualului este o chestiune ce ține de societate și de relațiile sociale, nu doar de religie și instituții religioase.

Extinzând perspectiva lui Gluckman asupra conflictului structural la întreaga viață socială, Victor Turner³⁰ abordează ritualul ca dramă socială, prin care se pot exprima tensiunile create în structura socială. El combină interesul funcționalist în menținerea echilibrului social cu o abordare structurală a organizării simbolurilor.

La fel ca Durkheim, Turner recunoaște rolul ritualului în menținerea unității sociale, acceptând, totodată, și accentul pus de Gluckman pe ritual ca mecanism de recreare constantă a acestei unități. Dar el depășește modelul de reechilibrare prin

²⁹ Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 38–39.

³⁰ *Ibidem*, p. 39–42.

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

Turner constată existența unei dialectici fundamentale între ordinea socială – *structura* - și perioada de liminalitate și dezordine – *antistructura*. El pune accent pe această perioadă de tranziție, liminalitate sau *communitas*, cum o mai numește. Potrivit lui Turner, ritualurile semnifică, deseori, o perioadă liminală ce separă individul de realitatea obișnuită. În timpul acestei perioade liminale, de separare a individului, participanții părăsesc spațiul și timpul ordinar, intrând în sfera sacralului, în care aspectele problematice ale vieții cotidiene sunt fie rezolvate, fie negate. Ritualurile cad astfel la intersecția unor lumi diferite: lumea vieții cotidiene și lumea sacralului. În timpul ritualului regulile normale ale interacțiunii și structurii sociale nu se mai aplică.

Viața socială este pentru indivizi și grupuri un proces dialectic care implică experiențe succesive de *communitas* și structură, omogenitate și diferențiere, egalitate și inegalitate, opoziții 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 entități în afara timpului ce reflectă formele organizării sociale, ci ca având calități dinamice. Neavând sens fix, ele pot condensa mai multe semnificații în același timp, iar interpretarea lor trebuie făcută în relație cu diferite poziții 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 experiențe senzoriale, iar pe de altă la valori ideologice sau normative.

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

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

Lévi-Strauss³¹ stabilește originea tuturor fenomenelor sociale în creierul uman, considerându-le sisteme simbolice de comunicare derivate din și modelate

³¹ Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, București, Edit. Politică, 1978.

de structurile gândirii. Departe de a fi reflectări ale structurii sociale, relațiile dintre simbolurile acestor sisteme sunt impuse de către individul uman relațiilor sociale în scopul de a le structura și organiza. Structura socială există nu atât în lumea observabilă a interacțiunilor umane, cât în procesele inconștiente 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 opoziție binară din creier, individul opune lumea culturală celei naturale, aplicând apoi lumii culturale o taxonomie naturală extrasă din lumea înconjurătoare (relațiile dintre animale), pentru a organiza, clarifica și legitima relațiile ei socio-culturale. Totemismul devine astfel o problemă de reprezentare a fiecărei grupări socio-umane printr-o specie de animal, iar relațiile dintre speciile de animale constituie un model pentru conceperea relațiilor dintre clanurile umane. Relația dintre animalul totem și grupul social nu este una de comuniune mistică, ci una de analogie logică.

Lévi-Strauss analizează mitul și ritualul prin opoziție unul cu celălalt: primul e verbal, al doilea e nonverbal, mitul e o chestiune de conținut, ritualul e o chestiune de formă. Ritualul încearcă să preia elementele create de gândirea mitică și să le reasambleze într-o experiență a realității, continuă și fără de fisuri.

Mary Douglas³² introduce, în prelungirea noțiunilor lui Turner de structură și antistructură, termenii de rețea și grup. Rețeaua semnifică puterea regulilor ce guvernează relațiile dintre rolurile individuale și pozițiile formale într-o societate. Grupul reflectă forța asocierilor dintre indivizi sub forma unei comunități și presiunea socială ce se exercită asupra indivizilor. În funcție de gradul de combinare a rețelei și grupului, Mary Douglas configurează patru tipuri ipotetice de societate: o societate în care grupul și rețeaua sunt puternice, una în care rețeaua este puternică dar grupul slab conturat, alta cu rețea slabă dar grup puternic și, în sfârșit, o societate cu rețea slabă și 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 puține ritualuri și permițând un individualism mai pronunțat. Modelul lui Mary Douglas corelează între ele gradul de ritualizare a societății, *pattern*-urile sale de organizare socială și viziunea despre viață, precum și o varietate de atitudini sociale față de corp, Dumnezeu, păcat și vrăjitorie. Influențată de gândirea lui Lévi-Strauss, ea consideră ritualul în primul rând ca formă de comunicare, care, asemenea limbajului, este generată de relațiile sociale, exercitând în schimb un efect constrângător asupra comportamentului social. Din punctul ei de vedere, comunicarea simbolică a activității rituale reproduce relațiile sociale dintre ființele umane.

Teoriile funcționaliste și structuralismul timpuriu au fost preocupate de dimensiunile sociale ale activității rituale, urmărind modul în care aceasta contribuie: la formarea și menținerea legăturilor sociale care prefigurează comunitatea umană; la socializarea indivizilor printr-o apropiere a valorilor

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

comune, a categoriilor comune de cunoaștere și experiență; la gestionarea și soluționarea conflictelor și la înnoirea sau transformarea periodică a structurilor sociale și conceptuale care fundamentează viața comunității.

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

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

Spre deosebire de funcționaliști, *simbolist-culturaliștii* analizează cultura ca pe un sistem de simboluri relativ independent, similar limbajului, accentuând autonomia acestui sistem și încercând să explice schimbarea socială și culturală. Funcționaliștii au tratat sistemul social mai mult sau mai puțin static, încercând să-i descopere *pattern*-urile structurale de organizare, fiind mai puțin preocupați de modul în care acestea se schimbă în timp. Culturaliștii interpretează simbolurile și acțiunea 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 semnificații, valori și atitudini, care acționează efectiv pentru a modela organizarea socială. Cultura nu poate fi redusă la proiecția organizării sociale, iar organizarea socială este aspectul secundar, nu primar.

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

Pentru structuraliștii francezi, termenul structură nu se referă la izomorfismul funcțional între structura ideilor și structura relațiilor sociale interumane. Pentru ei, organizarea socială nu determină ideile și 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 și pe cea socială a societății, prin furnizarea modelelor logice necesare rezolvării problemelor sociale și intelectuale.

Lévi-Strauss³³ a utilizat un model lingvistic pentru a explica fenomenele culturale diferite de limbaj. Pentru el, limbajul este un fenomen cultural prin excelență, cel mai perfect dintre toate manifestările culturale. Dacă vrem să înțelegem arta, religia, dreptul, regulile de politețe, trebuie să ni le imaginăm ca pe niște coduri formate prin semne articulate, urmând anumite *pattern*-uri de comunicare lingvistică. Influențat de Ferdinand de Saussure și Roman Jakobson, care au mutat accentul în studiul lingvisticii de pe vorbirea conștientă pe infrastructura inconștientă 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 și 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 inconștientă care reglementează structura acestor relații de rudenie sau a secvențelor unei povestiri. Altfel spus, el sugerează că dincolo de nivelul conținutului manifest al *pattern*-urilor de rudenie și al miturilor, există un alt nivel al sensurilor și mesajelor localizate în forma gramaticală și structura codată a sistemului. Ființele umane impun *pattern*-uri de semnificație experienței, clasificând lucrurile în moduri nu atât logice, cât analogice.

Edmund Leach³⁴ a păstrat într-o oarecare măsură accentul pus de Durkheim pe efectele organizării sociale asupra sistemelor conceptuale. El respinge ideea unor funcții mentale universale, susținând 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 și acestea sunt deseori exprimate clar prin ritual. Oamenii se implică în ritualuri pentru a-și transmite mesaje colective, care sunt întotdeauna despre ordinea socială. Deși Lévi-Strauss a argumentat existența unei singure surse a dimensiunii culturale și sociale, Leach, în manieră funcționalistă, a continuat să distingă net între ele, considerând dimensiunea socială drept sursă a sistemului simbolic, ce nu poate fi analizată independent de acesta.

Relațiile dintre simboluri, în cadrul unui sistem cultural, pot fi analizate, în opinia lui Leach, cu ajutorul metaforei, metonimiei, paradigmaticului și sintagmaticului. Acești termeni ajută la descrierea diferenței dintre simboluri și semne. Un simbol evocă o relație metaforică, paradigmatică sau sincronă între sine și referentul său. Un semn implică o relație metonimică, sintagmatică între el și referentul său. Semnele, opuse simbolurilor, 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 informații. Potrivit lui Leach, ritualul este în mod primar bazat pe o logică prin care relațiile metonimice sunt transformate în relații metaforice. El este

³³ Lévi-Strauss, *op. cit.*

³⁴ Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 64–65.

un mediu de exprimare a idealurilor și modelelor culturale, servind la orientarea altor forme de comportament social. În calitate 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 activitățile, alteleori îl consideră un mediu distinct. El avansează ideea de ritual ca operație intelectuală în care categoriile afirmate, precum ordinea culturală, pot fi transgresate.

Pentru Clifford Geertz³⁵, religia este un sistem cultural, adică un sistem de simboluri care influențează sentimentele și motivațiile oamenilor, formulând concepții coerente despre ordinea generală a existenței. Simbolurile credințelor religioase și activitățile simbolice ale ritualului religios constituie un sistem de valori, care acționează atât ca model pentru felul în care sunt lucrurile în realitate, cât și ca model pentru cum ar trebui să fie acestea. Prin aceasta, Geertz urmărește să descrie modul în care simbolurile și activitățile rituale pot să proiecteze imagini idealizate, care pe de-o parte reflectă situația socială actuală, iar pe de altă parte acționează pentru a o remodela sau redirecționa. 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 semnificație pe care le ridică experiențele umane reale, cum ar fi problema Răului sau a suferinței. Încorporate în ritual, aceste sisteme simbolice furnizează o viziune cuprinzătoare despre lume și induc un ethos. Prin ritual, imaginile și atitudinile cu privire la natura existenței se contopesc cu experiențele reale ale indivizilor.

Însă religia este doar o perspectivă asupra lumii, printre multe altele, o perspectivă ce se distinge de celelalte prin credință. Spre deosebire de știință, care este sceptică și își testează în permanență ideile, religia încearcă să-și 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 credințelor și convingerilor religioase. El are întâietate în raport cu credința. Ritualul presupune atât formularea unei concepții religioase, cât și o experiență care să justifice și să constrângă, totodată, la acceptarea respectivei concepții. Geertz acordă ritualului o funcție extrem de importantă ca mecanism de schimbare socio-culturală. Este sesizabilă o nuanță funcționalistă în concepția 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 direcție de abordare a ritualului vine pe linia lingvisticii, conform căreia ritualul este văzut ca un limbaj sugestiv de comunicare a unor considerații privind relațiile structurale. Autori precum Turner și Geertz s-au focalizat mai mult pe interacțiunea experienței sociale și a simbolurilor culturale, în timp ce Edmund Leach a accentuat mai mult trăsăturile pur lingvistice, încercând să formuleze reguli ce guvernează orchestrarea unei secvențe rituale, în același mod în care regulile gramaticale guvernează secvențele 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 și Geertz a fost catalogat ca simbolic, semantic sau semiotic, deoarece este preocupat de interpretarea sensului activităților și evenimentelor. Geertz concepe individul, similar cu Weber, suspendat în pînza semnificațiilor, iar cultura drept acea țesătură de semnificații, pentru analiza căreia nu este nevoie de o știință experimentală aflată în căutarea unei legi, ci de o știință 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 propoziție. Teoreticienii sintactici nu se întreabă ce anume semnifică sau exprimă ritualul, ci care sunt regulile gramaticale care generează și structurează ritualul ca formă de comunicare.

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

Maurice Bloch³⁶ consideră că semantica nu poate fi distinsă de sintaxă, că semnificația este transmisă prin modul în care unitățile lexicale sau simbolice sunt combinate gramatical. El demonstrează sărăcia expresiei în ritual. Formalizarea vorbirii în ritual este produsă prin restricționarea structurilor sintactice alese spre utilizare, care conduce la un stil arhaic de vorbire. Forma devine mai importantă decât conținutul, iar acesta devine foarte predictibil și redundant. În opinia lui Bloch, limbajul formalizat distinctiv al ritualului creează și menține un tip de religie și autoritate religioasă și socio-politică, cunoscut ca autoritate tradițională. În autoritatea tradițională, puterea individului vine din surse aflate dincolo de controlul comunității, la fel ca autoritatea unui rege care guvernează în virtutea unui drept divin. Această putere a divinității diferă de cea a unui ales public oficial.

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

Noam Chomski³⁷ deplasează accentul de pe dimensiunea culturală a limbajului pe dimensiunea cognitivă a abilității lingvistice, sugerând faptul că expresiile gramaticale au atât o structură de suprafață, cât și una de profunzime. Expresiile lingvistice sunt generate de la nivelul structurii de profunzime prin aplicarea unor reguli, precum cele de transformare și recursivitate. Ca și în cazul lui Lévi-Strauss, noțiunea lui Chomski de structură de profunzime sugerează existența 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 Staal³⁸ consideră inadecvată interpretarea semantică a ritualului. Pentru a-și justifica această atitudine, el opune două activități diferite: cea de zi cu zi și cea rituală. Primul tip este foarte deschis la improvizația spontană, rezultatele fiind cele care contează. În cazul celui de-al doilea tip contează regulile, precizia sau eșecul execuției în conformitate cu regulile. Staal argumentează că ceea ce transformă o acțiune obișnuită în una rituală nu este în primul rând schimbarea sensului ei, ci schimbarea guvernată de reguli a formei sale. Ca urmare, o acțiune obișnuită devine acțiune rituală prin supunerea ei la reguli formale de transformare. Actelor rituale li se poate atribui un sens, dar ele nu necesită și nu există pentru acesta.

În opinia lui Staal, adevărata știință a ritualului constă în analiza regulilor sintactice ale ritualurilor și 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, așa cum ritualizarea animală precede limbajul uman și sintaxa lingvistică este derivată din sintaxa rituală. El apelează la mărturii etologice pentru a descoperi originile activității rituale, considerând că sintaxa rituală a fost rădăcina sintaxei lingvistice.

Thomas Lawson și Robert N. McCauley³⁹ accentuează complementaritatea interpretării și explicației, a culturii și cogniției, sau a semanticii și sintaxei, ca primele două teze metafizice cruciale. Ei realizează o analiză a ritualului religios, prin care intenționează să surprindă modul în care sintaxa (forma) modelează semantica (sensul) și modul în care semantica constrânge sintaxa ritualului. La fel ca alți lingviști, ei consideră ritualul analog limbajului, prin faptul că ambele sunt sisteme tradiționale culturale delimitate de reguli. Mergând pe linia unui demers cognitiv, ei privesc ritualul ca sistem și tentativă formală de a deduce setul regulilor gramaticale universale care guvernează generarea tuturor formelor de acțiune și expresie rituală. Participanții la ritual vor cunoaște aceste reguli implicit, la fel cum cunosc și aplică regulile gramaticale ale limbii. Cei doi au fost preocupați doar de analiza unor ritualuri religioase specifice, definite ca rituri influențate de credințe în agenți 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 puține acțiunile de împuternicire și agenții supranaturali implicați 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 consecințe asupra

³⁸ Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 71.

³⁹ *Ibidem*, p. 72.

întregului sistem ritual. Ei conchid că bogăția și complexitatea unui sistem ritual este direct proporțională cu credința în existența agenților supranaturali și cu numărul lor.

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

Demersul axat pe performanța rituală descrie cultura nu ca un sistem formal articulat, ci ca o entitate schimbătoare, procesuală, dramatică și nedeterminată. Există cel puțin câteva concepte și asumptii de bază, esențiale pentru majoritatea acestor demersuri:

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

2. Termenul de „încadrare” (*framing*) este un alt concept important ce desemnează modul în care anumite activități sau mesaje instituie un cadru interpretativ prin care înțelegem alte acte sau mesaje subsecvente sau simultane⁴⁰. Aceste cadre sunt o formă de metacomunicare. Numeroase studii au explorat tipul de cadre pe care ritualul le invocă și modul în care el face acest lucru.

3. O altă preocupare este în direcția eficacității activităților rituale, care le diferențiază de comunicarea literală sau de simplul divertisment. Chiar dacă nu există un consens deplin în această privință, cea mai mare parte a teoreticienilor performanței rituale consideră că un ritual eficient sau reușit este acela în care s-a realizat o transformare, fie la nivelul conștiinței, fie la nivelul semnificațiilor simbolurilor.

4. Mulți consideră că dimensiunea dramatică și interpretativă a acțiunii sociale oferă posibilitatea unei reflexivități sau oglindiri publice, în decursul căreia comunitatea are ocazia să reflecteze asupra propriilor sale acțiuni și identități.

Teoria performanței rituale s-a dovedit utilă prin accentuarea procesului dramatic, a semnificației expresivității corporale și fizice întâlnite în ritual, și prin atenția acordată formelor seculare de ritual sau activităților 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 împărtășește preocupări similare cu cel axat pe performanța rituală: critică inabilitatea demersului semiotic și structural de a lua în considerare schimbarea istorică, acțiunea ca acțiune, indivizii acționând ca trupuri nu doar ca minți. În contrast cu acest demers static, cel axat pe dimensiunea practică a acțiunii privește activitatea umană ca o punere în scenă a unor reguli culturale, considerând activitățile umane, printre care și pe cea rituală, drept strategii creative prin care ființele umane reproduc și remodelează mediul lor social și cultural. Dar, spre deosebire de teoria performanței rituale, acest demers este mai interesat de modul în care funcționează activitatea culturală în general. Mulți teoreticieni consideră indivizii niște făuritori ai propriei istorii, într-o manieră culturală proprie, iar ritualul drept o instanță centrală a acestei activități.

Pierre Bourdieu⁴¹ redefinesc istoria și structura prin prisma dinamicii acțiunii culturale, ele existând doar în măsura în care sunt întrupate și reproduse în activitățile umane, ca valori culturale. Aceste valori sunt întrupate și reproduse prin intermediul strategiilor practicii umane, care sunt rareori conștiente sau explicite. Ritualul nu este, în general, o chestiune de respectare a regulilor nici chiar în societățile predominant orale. El este considerat drept practică strategică de transgresare și regrupare a categoriilor culturale în scopul întâmpinării nevoilor reale.

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

Maurice Bloch⁴² a analizat codurile lingvistice limitate utilizate în ritual pentru a genera structuri ierarhice de autoritate sanctificate prin tradiție. El contrastează ritualul cu alte activități, susținând că acesta produce forme ideologice de cunoaștere specifice, opuse formelor cognitive înrădăcinate în comportamentul de zi cu zi.

Catherine Bell⁴³ tratează ritualul ca o formă a practicii culturale. Ea consideră că ritualul trebuie analizat în funcție de contextul său real, adică în cadrul întregului spectru de moduri de acțiune caracteristic unei culturi date și nu ca o categorie de acțiune a priori, independentă de alte forme de acțiune. Doar în acest context observatorul științific poate înțelege cum și de ce oamenii diferențiază activitățile unele de celelalte. Așadar, accentul nu cade atât pe rituri autonome, cât pe metode, tradiții, strategii de ritualizare.

Teoria practicii face posibilă canalizarea interesului pe ceea ce oamenii fac și cum anume fac, lucru care nu necesită atașamentul inițial față de o anumită accepțiune generală a noțiunii de ritual, valabilă în toate timpurile și spațiile.

⁴¹ Apud Catherine Bell, *op. cit.*, p. 78.

⁴² *Ibidem*, p. 79.

⁴³ Catherine Bell, *op. cit.*, p. 81–82.

Deoarece culturile și subculturile diferențiază acțiunile lor în moduri diferite, o definiție universală a ritualului poate umbri anumite aspecte ce țin de maniera în care și de motivul pentru care oamenii ritualizează. Ca urmare, teoria practicii rituale poate furniza oportunități suplimentare de analiză a ritualului. Ritualul în această perspectivă este mai mult decât un mijloc de comunicare, este un set de activități ce construiesc, în moduri specifice, tipuri specifice de semnificații și valori. Ritualul nu este un simplu vehicul pentru exprimarea autorității, ci un vehicul pentru construcția relațiilor de autoritate și supunere.

Majoritatea teoreticienilor practicii văd în ritual o parte a unui proces istoric în care *pattern*-uri trecute sunt reproduse și reinterpretate sau transformate. În acest sens, ritualul furnizează un medium adecvat prin care sunt manipulate valorile și structurile unei lumi contradictorii⁴⁴. Abilitatea de a le manipula coincide cu puterea de a defini ce anume este real și de a modela comportamentul oamenilor.

Teoriile alegerii raționale ocupă un loc aparte în abordarea credințelor și ritualurilor religioase. Ele încearcă să sublinieze raționalitatea actorilor în spațiul social. Conform acestor teorii, se poate vorbi de o adevărată „economie religioasă” și de „piețe religioase”, care funcționează pe baza unor reglementări de natură religioasă, restrângând competiția prin schimbarea oportunităților și a intereselor producătorilor religioși și a opțiunilor consumatorilor religioși. În această accepțiune, bisericile sunt niște „firme” aflate în competiție pentru a atrage cât mai mulți adherenți. Comportamentul actorilor pe aceste „piețe religioase” este explicat pe baza unui model dezvoltat inițial în scopul explicitării comportamentului economic, model care susține că pe piața economică consumatorii și producătorii își calculează rațional pierderile și câștigurile. Pornind de la aceste asumții, teoreticienii alegerii raționale din sfera religiei au promovat ideea că oamenii religioși nu acționează irațional și nu trebuie tratați ca niște dezamăgiți ai societății, refugiați în brațele religiei, ci ca actori raționali, care optează pentru o anumită activitate religioasă (sau de altă natură), în urma autoevaluării propriilor nevoi și cu scopul de a obține un anumit rezultat.

Între aceste teorii, cea a lui Stark și Bainbridge⁴⁵, deși extrem de criticată, poate fi utilă în explicarea unor anumite aspecte ale acțiunii de tip religios. Demersul lor se bazează pe teoria schimbului, care afirmă că aproape orice interacțiune umană poate fi tratată ca formă de schimb.

Stark și Bainbridge susțin că religia nu este altceva decât o tentativă de satisfacere a dorințelor umane sau, așa cum menționează ei, de asigurare a unor recompense. Pentru obținerea acestor recompense (care includ atât lucruri dintre cele mai specifice, cât și aspecte mai generale sau chiar abstracte), indivizii umani sunt dispuși să-și asume anumite obligații sau costuri. Un cost va fi acceptat în vederea obținerii 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 și 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 și cu simple explicații, care plasează obținerea recompenselor într-un viitor îndepărtat sau în alte contexte neverificabile. Aceste explicații au rol de „compensatori”, care, deși sunt tratați ca și 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 și acum, de a oferi explicații compensatoare. Anumite scopuri sau recompense (cum sunt cele legate de sensul și scopul ultim al vieții) necesită compensatori de tip supranatural. Religia este, așadar, un sistem de „compensatori” cu un grad înalt de generalitate, bazați pe asumptii supranaturale.

Spre deosebire de religie, magia se ocupă cu manipularea realității în scopuri precise și, 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 și Bainbridge, magia ia amploare cu precădere în mediile în care lipsesc mijloace eficiente și economice de testare empirică a afirmațiilor. În raport cu știința, magia promovează niște 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 deosebire de religie, acești compensatori nu sunt de tip supranatural și vin în întâmpinarea a diverse dorințe.

Pornind de la aceste considerații de ordin general, Stark și Bainbridge construiesc un demers explicativ cu privire la apariția și dezvoltarea instituțiilor religioase și a credințelor în ființe supranaturale. Ei susțin că atunci când oamenii nu-și pot satisface singuri nevoile și 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, aceștia 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 crește dimensiunea și complexitatea societății, apar specialiștii religioși (preoții). Deoarece explicațiile și „compensatorii” religioși sunt foarte greu sau imposibil de evaluat, comparativ cu alte tipuri de explicații și „compensatorii”, oamenii le vor accepta pe cele oferite de către cei considerați capabili să evalueze astfel de explicații, și anume, specialiștii religioși. Aceștia prezintă tendința firească de a se asocia în organizații, care aflate în competiție vor tinde spre un monopol religios, deoarece competiția riscă să submineze valoarea explicațiilor furnizate de aceste organizații. Preoții susțin că mediază relația de schimb dintre muritori și zei, comunicând cerințele zeilor în schimbul recompenselor și compensatorilor oferți de către aceștia.

Spre deosebire de religie, magia nu tinde să genereze organizații de specialiști, din cauză că ea furnizează doar compensatori specifici și nu generali, ca și religia. Compensatorii specifici sunt ușor de supus unei testări empirice și, ca atare, sunt ușor de infirmat, fapt ce împiedică stabilirea unor relații pe termen lung între oameni și specialiștii în magie, precum și apariția organizațiilor în sfera magicului. Inițial, religia și magia au fost puternic asociate, dar ulterior, o dată cu creșterea complexității societății, ele s-au diferențiat tot mai mult pe linia organizațiilor și specialiștilor. Faptul că religia nu oferă la fel de multe recompense specifice ca magia, o plasează într-o situație 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 explicațiilor și a „compensatorilor” ei specifici. Ca atare, specialiștii religioși vor tinde să furnizeze mai puține servicii în domeniul magiei, lăsându-i pe alții să se specializeze în acest tip de compensatori. Rolul lor se diferențiază tot mai mult de cel al magicienilor, la fel cum cultura magică se diferențiază de cea religioasă. Acest fapt nu împiedică însă existența unor relații variate între cultura magică și cea religioasă, în multe societăți existând chiar o anumită suprapunere între cele două. În societățile 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 specialiști din afara sistemului lor propriu.

Criticile aduse acestei teorii au fost extrem de numeroase. Malcolm Hamilton⁴⁶ 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 își doresc, dar nu pot obține. 2) „Compensatorii” generali nu se bazează doar pe explicații de tip supranatural, așa cum afirmă Stark și Bainbridge. 3) Nu este clar de ce oamenii ajung cu necesitate să creadă că pot obține recompensele dorite, în primul rând de la zei. 4) Faptul că Stark și Bainbridge utilizează teoria schimbului pentru a explica și înțelege credințele și comportamentul religios este discutabil, în opinia lui Hamilton, iar modul în care

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

cei doi diferențiază religia de știință le-a atras acuzația de dualism explicativ⁴⁷. Diferența dintre recompensele oferite de cele două ar consta în faptul că recompensele religioase nu sunt susceptibile de o verificare empirică, în timp ce cele științifice îndeplinesc această condiție. În realitate însă, chiar și afirmațiile științifice pot să nu fie validate empiric, ceea ce nu face din ele credințe religioase. În același timp, numeroase afirmații de natură religioasă pot fi la fel de verificabile ca cele de natură științifică, iar verificabilitatea și credibilitatea lor nu este de nechestionat. Hamilton le reproșează celor doi faptul că au realizat analiza unor credințe și comportamente religioase de pe poziția unei neîncredere totale, fapt ce are drept consecințe înțelegerea și prezentarea distorsionată a respectivelor sisteme religioase. 5) O altă critică vizează distincția pe care Stark și Bainbridge o operează între religie și magie, luând în calcul tipul de „compensatori” generali, în cazul religiei și specifici, în cazul magiei. Hamilton este de părere că noțiunea de „compensatori” nu este adecvată magiei, deoarece în cazul ei actorii nu se mulțumesc cu compensatori în lipsa tehnicilor necesare pentru a obține ceea ce doresc, ci apelează la astfel de tehnici tocmai pentru a-și îndeplini dorințele. Stark și Bainbridge consideră de la început magia drept o tehnică falsă, pe când din punctul de vedere al celui care apelează la magie, aceasta este funcțională. Problema, spune Hamilton, nu este de a răspunde la întrebarea de ce magicianul utilizează tehnicile magice în ciuda faptului că cercetătorul științific este conștient de ineficacitatea lor, ci pe ce baze consideră el că acestea funcționează. 6) Hamilton critică de asemenea faptul că cei doi nu au luat în considerare dimensiunea simbolică a comportamentului magic.

La criticile enunțate de către Hamilton adăugăm faptul că, în opinia noastră, actorul social nu este nici atât de rațional precum susțin teoriile alegerii raționale, dar nici irațional sau o „tabula rasa” în raporturi de servilism cu sistemul social. Plaja de raționalitate a acțiunilor umane este mult mai nuanțată decât simpla dihotomie rațional/irațional. Oamenii nu se angajează în relații de schimb cu zeii doar în cazul în care nu există alte alternative de satisfacere a dorințelor lor, mai ieftine sau mai eficiente, așa cum susțin Stark și Bainbridge. În plus, religia și domeniul relațiilor interumane, nu se rezumă la relații de schimb. Oamenii se angajează și în altfel de relații cu ființele extramundane, de multe ori scopul în sine fiind însăși comunicarea cu divinul.

* * *

Încercând, în final, să prezentăm de manieră sintetică tot acest corpus de abordări teoretice ale credințelor și ritualurilor religioase, nu putem să nu remarcăm diversitatea lor, diferențierea, dar și complementaritatea perspectivelor. Fiecare își aduce propria contribuție la explicarea și înțelegerea religiei, care chiar și acum, după ce „dezvrăjirea lumii” a fost demult decretată, continuă să fie un reper fundamental al societății contemporane, marcându-i istoria și devenirea.

⁴⁷ Wallis și Bruce, apud M. Hamilton, *op. cit.*, p. 189.