

Rytuał protestu jako czynnik zmiany społecznej

MAGDALENA TENDERA

Uniwersytet Jagielloński

Celem artykułu jest uzasadnienie tezy, że rytuały społeczne - postrzegane zwykle jako konserwatywne formy działania kolektywnego społeczeństw prostych - w istocie grają kluczową rolę w procesach zmiany społecznej w epoce ponowoczesności. Teza o wpływie rytuałów na zmiany społeczeństw została uzasadniona w oparciu o analizę klasycznej literatury przedmiotu oraz uzupełniona o analizę konkretnego przypadku, ponowoczesnego rytuału społecznego, jakim jest protest społeczny. Zdaniem autorki potraktowanie protestu społecznego jako rytuału stało się możliwe dopiero po nastaniu epoki ponowoczesnej, w której protesty weszły trwale do kanonu rytuałów interakcyjnych społeczeństw cywilizacji zachodniej. W epoce modernizmu protesty uchodziły za zjawisko marginalne, symptom dysfunkcji systemu politycznego i w konsekwencji obawy przed chaosem były konsekwentnie tłumione. Zdaniem autorki świadczy to o fakcie, że protest może być postrzegany w dwojaki sposób. Część społeczeństw - cechujących się wysokim poziomem inercyjności struktur - postrzega protest analogicznie do rewolucji, której celem jest absolutna wymiana struktur rządzących, w innych zaś, społeczeństwach zachodniej demokracji, protesty są doskonale tolerowane i stanowią narzędzie reakcji na zmianę społeczną. Protest wydaje się być tym fenomenem, który godzi potrzebę stabilności w kulturze i ciągłą zmianę społeczną. Współcześnie obserwowana intensyfikacja protestów może być zatem rozumiana jako eskalacja form rytualnych na skutek silnych zmian społecznych. Będąc częścią procesów kulturowych, protesty pozostają tym samym elementem szerokich, społecznych procesów interakcyjnych.

Słowa kluczowe: rytuał, zmiana społeczna, protest społeczny.

Rytuały grają kluczową, jednak jak się zdaje mało docenioną, rolę w procesach kulturowych transformacji. Brak analiz rytuałów z perspektywy ich znaczenia dla regulacji, normalizacji i selekcji czynników wywołujących zmiany kultury spowodowany jest nieprecyzyznością samego terminu. W konsekwencji tych niejasności istnieje ogromna ilość łączonych z pojęciem rytuału zdarzeń i zachowań społecznych. Obserwacja procesu tworzenia się nowych społeczeństw i schyłku tradycyjnych – które dodatkowo w efekcie procesu gwałtownych wzajemnych zderzeń wydają nowe, synkretyczne formy – nasuwa stwierdzenie, że znacząca ilość działań społecznych posiada silnie rytualny charakter. Przeszkodę we wprowadzeniu kategorii rytualnych do analizy zachowań kolektywnych współczesnego świata Zachodu stanowi pokutujący w myśli antropologicznej i tradycji socjologicznej stereotyp rytuału jako zachowania „konserwatywnego”, charakterystycznego dla kultur stabilnych, tradycyjnych, odtwarzających się w nieziennej formie. Efektem takiego podejścia jest przeoczenie faktu, że współcześnie dochodzi do tworzenia się nowych form rytualnych, lepiej przystosowanych do gwałtownej dynamiki ponowoczesnych zmian społecznych. Jako przykład takiej formacji, w szerokim kontekście różnych paradygmatów antropologicznych, opisany zostanie protest społeczny.

PROTEST JAKO RYTUAŁ

To, co w niniejszym artykule nazwane jest porządkiem rytualnym protestu, opisał Ralph Turner (1969) jako zestaw podstawowych symptomów pozwalających odróżnić protesty społeczne od zamieszek, rebelii czy manifestacji. Turner nie określał zbioru opisanych przez siebie działań mianem porządku rytualnego, jednak ich stałość i powtarzalność oraz publiczny wymiar niewątpliwie świadczą o zrytualizowaniu się protestu. Elementy porządku społecznego, które w istocie – wkomponowane w rytuały interakcyjne – stają się owym porządkiem rytualnym protestu, to: wiarygodność, równowaga pomiędzy apelem i stosowaniem gróźb, okazanie chęci pojednania, gry pomiędzy przywódcami oraz krytyczne znaczenie głosu opinii publicznej. Porządek rytualny protestu można zatem scharakteryzować następująco:

- zapewnienie wiarygodności działaniom – autoprezentacja w formie szeroko rozumianej autonarracji. Polega na publicznej prezentacji tożsamości grupy, jej symboli i postulatów oraz sytuacji, jaka zmusiła protestujących do wyjścia na ulicę. Kluczowe jest przekonanie opinii publicznej, że wybrana droga jest jedyną, jaką można było zastosować w ich sytuacji, gdyż dotychczasowe działania nie przyniosły oczekiwanych rezultatów;
- odpowiednie stosowanie elementu apelu i groźby – konieczne jest zachowanie równowagi między przesłaniem społecznym i szantażem. Sam apel nie pozwala na przyciągnięcie niczyjej uwagi, ale odpowiednio sformułowana groźba i, co za tym idzie, obawa konsekwencji ostracyzmu pozwala utrzymać zainteresowanie opinii i agentów władzy; - manifestacja gestów pojednania jest konieczna, ponieważ musi być jasno zakomunikowane, że protestujący nie chcą eskalacji konfliktu, pragną jedynie uzyskać należne im przywileje i w każdym momencie, kiedy pojawi się szansa, gotowi są ustąpić. Jest to ważny element również o tyle, o ile brak chęci pojednania sprawia, że społeczeństwo zaczyna postrzegać działania protestujących jako fanaberie i szybko może odmówić swojego poparcia;
- odpowiednie zachowanie przywódców – przywódcy są tym aktorem społecznym, który formułuje postulaty, strategię działań oraz podejmuje kluczowe dla przebiegu protestu decyzje. Specyficzne dla protestu jest to, iż jego przywódcy wchodzą z agentami porządku polityczno-społecznego w relację „targowania się”, w której obaj publicznie, z jednej strony, „oczerniają” przeciwnika, „wybielając” siebie, z drugiej – w momencie dojścia do porozumienia wzajemnie oficjalnie wycofują wystosowane oskarżenia i niezręczne epitety; - udział i zaangażowanie opinii publicznej – ostatecznie o skuteczności działania przesądza stopień zaangażowania całego społeczeństwa, które jest świadkiem i uczestnikiem widowiska jednocześnie (Turner 1969).

Ralph Turner pisze, że akt protestu scharakteryzować można stwierdzeniem, iż takie „działanie wyraża żal, przekonanie o pomyłce i niesprawiedliwości; protestujący nie są zdolni skorygować warunków bezpośrednio własnym wysiłkiem; działanie ma na celu zwrócenie uwagi na ów żal; działanie oznacza także prowokację do aktywności naprawczej podejmowanej następnie przez niektóre grupy zaangażowane; protestujący zależni są od pewnej kombinacji współczucia i lęku aby przeciągnąć społeczeństwo na swoją stronę. Protest oscyluje pomiędzy relatywnie perswazyjnym oddziaływaniem a relatywnie przymuszającymi kombinacjami działań” (Turner 1969: 916).

Zatem niezbędna dla pożądanego przebiegu protestu jest dramaturgia zachowania, która powinna nieodłącznie towarzyszyć zgromadzeniu jako wyraz poczucia krzywdy, bezradności, desperackiego apelu o reakcję społeczną – wszystko to w teatralnym, przerysowanym stylu. Porządki rytualne licznych, współczesnych form interakcji społecznych nie zostały jeszcze opisane. Do takich zjawisk należeć będą m.in.: wybory polityczne, manifestacje, festiwale artystyczne. Uporządkowanie ich w ramach nowych typologii wymaga dalszych obserwacji i poszukiwania różnic, jakie występują pomiędzy nimi.

O rytuałach społecznych można powiedzieć ogólnie, że ich funkcje są na tyle różnorodne, aby umożliwić restytucję kultury – np. rytuały powojenne i post-traumatyczne. Zgromadzenia takie w równym stopniu pozwalają na utrwalanie kultury. Do nich zaliczać się będą tzw. rytuały odnawiania. W przypadku politycznych struktur inercyjnych formacje rytualne ulegają zaostrzeniu (np. systemy totalitarne), służąc tym samym podtrzymaniu zagrożonego porządku społecznego. Inne zjawiska z tej grupy stabilizują i regulują układy władzy i podległości, a zatem porządek interakcyjny, także w przypadku interakcji między różnymi strukturami społecznymi, np. potłacz – rytuał opisany przez Bronisława Malinowskiego. Zasymlowane

nowe elementy takie, jak: protesty, manifestacje, wybory powszechne, festiwale sztuki, stanowiąc zatem będą tylko kolejne fenomeny tej klasy zjawisk. Ostatnie z wymienionych wprowadzają w przestrzeń kultury coraz to nowe regulacje, utrzymując jednocześnie porządek interakcyjny (w sensie Goffmanowskim). Różne grupy interesu forsują różne wizje rzeczywistości, które są komplementarne, alternatywne lub konkurencyjne, tworząc sytuacje konfliktogenne. Jest to proces, który jest konsekwencją kurczenia się pierwotnych, lokalnych społeczności, przy równoczesnym tworzeniu się konglomeracji wielkomiejskich i zbiorowości charakteryzujących się większą anonimowością. Zmiana społeczna jest przeprowadzana dzięki elastyczności rytuałów i ich zdolności do adaptacji nowych interpretacji kulturowych na potrzeby przetasowań demograficznych i socjoekonomicznych. Zaburzenia strukturalne, jakie miały miejsce w epoce modernizmu i są spotykane obecnie, nie doprowadziły do spadku ilości formy rytualnych, a jedynie do ich mutacji oraz tworzenia się nowych, lepiej przystosowanych do dynamicznego kontekstu społeczno-kulturowego.

Rytuał można zdefiniować zatem także jako publiczne działanie grup społecznych i element procesu interakcji społecznej, który charakteryzuje się ustaloną zwyczajowo i dającą się opisać z zewnątrz sekwencją zachowań, mającą na celu wprowadzanie, umacnianie lub zmianę (dekompozycja) regulacji znaczeń, wymagających tego typu kategorii opisu i porządkowania społeczeństwa w obrębie danej kultury.

Rytuały są wewnętrznymi mechanizmami kultury, realizacjami i świadectwem żywotności jej mitów, uzasadnień, historii. Modyfikują się one i formują się na jej użytek. Zasadniczo to właśnie dominujące w dyskursach narracje społeczne decydują o tym, co wolno, co należy; definiują role, zakazy i nakazy. Zatem poprzez różnorodne rytuały toczy się walka o społeczną dominację. Na płaszczyźnie publicznej zmiany obserwowane są najszybciej i są najbardziej brzemiennie w skutkach. One też często wymuszają zmiany w życiu prywatnym, które poddaje im się znacznie wolniej, podobnie jak kultura. Współczesne formy rytuałów nie dotyczą całości społeczeństwa, jak było to niegdyś, a raczej części zaangażowanych w dane znaczenia i regulacje społeczne jego członków.

Zasadniczo potencjalne zmiany dotyczą wszystkich obywateli społeczeństwa. Przy czym społeczeństwa dzisiejsze są otwarte, a zatem całościowa zmiana nie jest obligatoryjna w takim sensie, w jakim ma to miejsce w przypadku społeczeństw pierwotnych ze względu na niemożność określenia tej całości.

Przemiany w obrębie zachowań rytualnych były silnie związane z procesami globalizacji, industrializacji oraz postępującej centralizacji władzy politycznej (Tilly 1983). Dwa pierwsze z tych zjawisk doprowadziły do rozbitcia wspólnot lokalnych i spadku znaczenia więzi pokrewieństwa dla utrzymania kultury. Natomiast centralizacja władzy wymusiła konieczność tworzenia się struktur nacisku społecznego na tak zmienionych aktorów politycznych, którzy oddalili się geograficznie i personalnie.

Wskazując podstawowe zasady funkcjonowania czy też kierunek przemian współczesnych rytuałów, można je opisać następująco:

- Różnorodna, zewnętrzna forma rytualna zjawiska służy jego społecznej identyfikacji i umożliwia subiektywną lokalizację zmiany konkretnej regulacji kultury związanej z rytuałem oraz umożliwia określenie roli tej regulacji w interakcjach społecznych; w związku z czym:
- Funkcja danego rytuału jest stała. Dotyczy to również społeczeństw stabilnych, pierwotnych – co jest nawet bardziej oczywiste;
- Rytuały utrwalają, redefiniują bądź zmieniają regulacje społeczne, czyli interpretacje podstawowych kategorii społecznych: płci, wieku, kompetencji zawodowych, narodowości, praw i obowiązków, wiary, symboli politycznych i religijnych, etc.
- Cel rytuału jest priorytetowy względem poszczególnych elementów jego formy;
- Cykliczność rytuałów jest niezależna od czasu naturalnego, zjawisko to obecnie związane jest bezpośrednio z czasem strukturalnym;
- Zmiana społeczna jest możliwa dzięki narracyjnej formie mitu, który jest opowiadany w formie rytualnej interakcji. W praktyce narracja to proces działania, którego intersubiektywny wymiar pozwala na dekompozycję mitu w procesach „dialektyki” społecznej;
- Zmiana społeczna wprowadzana poprzez rytuał może zostać w znacznym stopniu zaplanowana i przewidziana, co możliwe jest dzięki monitorowaniu i kontroli zewnętrznych czynników przez instytucje i aktorów społecznych, ale przede wszystkim dzięki znajomości mitu. Wprowadzanie

nowych regulacji jest stałym elementem dyskursu i poprzedzane jest kampaniami informacyjnymi, działaniami kulturowymi, etc. Istnieją także interakcyjne formy rytualne zapobiegające zmianom społecznym.

Inercyjność społeczna jest zjawiskiem naturalnym, nawet dla dynamicznych społeczeństw, stąd zmiany społeczne ponowoczesności charakteryzuje ściśle podporządkowanie się regułom dyskursu. Jeśli natomiast idzie o skuteczność, rytuały towarzyszące spotkaniom kultur nie gwarantują wzajemnych zmian regulacji. Zwykle jest tak, iż aktualne regulacje (normy, zasady działania czy prawo) nie są w stanie zaspokoić jednocześnie często sprzecznych oczekiwań. Ważne jest natomiast, czy nowa kategoria, bez względu na fakt jej społecznej akceptacji, pojawiła się w przestrzeni publicznej, gdyż wzrost dostępnych opcji wyboru społecznego jest pierwszym symptomem zmian. Zwykle normy zagrażające porządkowi społecznemu nie są dopuszczane do przestrzeni publicznej.

Zastanawiające jest, jak radykalnie została w antropologii postawiona granica między zjawiskami rytualnymi kultur obcych i historycznie wcześniejszych a współczesnym światem Zachodu. Należy być ostrożnym, aby poprzez uznanie polaryzacji „my”-„oni”, „wtedy”-„teraz” nie wylać dziecka z kąpielą. Moim zdaniem – co już zostało wspomniane – wiele mechanizmów utrzymało swoją formę w niemal niezmienionej postaci. Zasadniczym modyfikacjom ulega jednak ich treść, zaś rozluźnianie i mieszanie się granic struktur społecznych daje wrażenie „odmiennej rzeczywistości”. Jest to proces specyficznych zmian, ale zachodzących w obszarze znaczeń, symboliki i treści. Zdaje się on natomiast nie dotyczyć samych mechanizmów kulturowych. Rytuały społeczne – jak się można sądzić – dopiero w XXI wieku w pełni aktywizują swoje możliwości i zapobiegają ostrym kryzysom kultury. W przypadku analizy zjawiska rytuału koncentrowanie się na magii i religii jako jedynych lub głównych treściach rytuału prowadzi w pułapkę mistycyzmu. Tożsamość tego zjawiska jest przecież w swych fundamentach neutralna, należy ono do tego świata. Rytuały są fenomenami życia społecznego. Strukturalizują one przestrzeń społeczną i związane z nią hierarchie znaczeń, porządkują symboliczny kapitał kulturowy, legitymizują normy wynikające z tradycji i umożliwiają przechodzenie jednych form kultury w inne. Przestrzeń publiczną, którą wykorzystują, wypełniają symbole i treści wytworzone przez człowieka poza światem naturalnym – w świecie trudno uchwytej kultury. Rytuały, pozornie antagonistyczne do dynamicznej przestrzeni publicznej, wyznaczają kierunki jej zmian i wskazują jednocześnie, jaka zmiana w danym momencie nie jest możliwa.

Działania jednostek w trakcie rytuału ogniskują się w konkretnych obszarach tej przestrzeni publicznej, która jest fundamentem idei ładu społecznego. Ingerując w jej treści, doprowadzają do jej transformacji. Jest to przestrzeń zgody i jednocześnie potencjalnego konfliktu, a więc grunt odpowiadający istocie kultury danego społeczeństwa. Przez to nadany jest owej przestrzeni aspekt silnie wspólnotowy i wymiar sakralny, zatem wyjątkowy.

Zdaniem autorki, potraktowanie protestu społecznego jako rytuału stało się możliwe dopiero po nastaniu epoki ponowoczesnej, w której protesty weszły na trwałe do kanonu rytuałów interakcyjnych społeczeństw cywilizacji zachodniej. Protest można zdefiniować jako publiczną manifestację niezgody lub niezadowolenia, jednak w różnych społeczeństwach aktywność manifestująca niezgodę nabiera innego znaczenia. W epoce modernizmu protest uchodził za zachowanie marginalne, świadczył o dysfunkcji systemu politycznego i w związku z tym, że postrzegany był jako poważne zagrożenie porządku społecznego, był tłumiony. Działania zagłuszające głosy kontestacji powszechne są ciągle jeszcze na wschodzie Europy. Świadczy to o fakcie, że część społeczeństw – cechujących się wysokim poziomem inercyjności struktur politycznych – postrzega protest analogicznie do rewolucji, której celem jest absolutna i szybka wymiana struktur rządzących. W innych, ponowoczesnych społeczeństwach, protesty są doskonale tolerowane, powszechne i stanowią narzędzie adaptacji szybkich zmian społecznych oraz kulturowych. Tym samym pozostają mechanizmem normalizacji szerszych procesów interakcyjnych. Aby zrozumieć, czym współcześnie stają się protesty społeczne, należy najpierw wyjaśnić, w jaki sposób „konserwatywny” rytuał funduje zmianę społeczną.

PRZESTRZEŃ PUBLICZNA A ZMIANA SPOŁECZNA

Rytuał jest matrycą interakcji społecznych, do której poszczególne działania posiadające swój bagaż symboliczny muszą zostać wkomponowane tak, aby ich przekaz mógł funkcjonować w przestrzeni kulturowej.

Przestrzeń publiczna nawet w społeczeństwach zlaicyzowanych posiada osobliwy wymiar święty, zaś kluczowe funkcje społeczne, rytualizując się w cyklu interakcji, nabierają formalnych cech sakramentu (Eliade 2008). Publiczny wymiar rytuałów determinuje ich właściwości mitotwórcze, gdyż poprzez upublicznienie dotychczas prywatnych znaczeń, zsakralizowana narracja tworzy relację ze strukturą panujących mitów, historii czy prawa. Forma rytualna – jak uważał Mircea Eliade – zawsze prowadzi do przewartościowania działania w kierunku sakralizacji jego przekazu. Ale aby dane działanie posiadające przypisany mu uprzednio sens mogło uzupełniać ceremoniał, przywołane w działaniu wartości muszą zostać poddane dekompozycji zgodnie z panującymi regulacjami dyskursu. Celem tej dekompozycji jest rekonstrukcja mitycznego porządku poprzez korekty dotychczasowych narracji. Tą drogą mit zyskuje kolejną interpretację, zachowuje ciągłość i zwiększa swój potencjał przyszłych aktualizacji. „Jeżeli uznamy mitologię za odzwierciedlenie stosunków społecznych” (Lévi-Strauss 1970: 286), to zmiana stosunków społecznych konsekwentnie doprowadzi do reinterpretacji treści mitów.

Formy zachowań społecznych atypowe i pozbawione czytelnej symboliki możliwej do zaadaptowania na potrzeby danej przestrzeni społecznej, pozostające poza zwyczajowym porządkiem interakcyjnym i rażąco nieadekwatne do jego morfologii, nie mogą wejść w przestrzeń publiczną ze względu na ryzyko jej destabilizacji. Stwierdzenie to uzasadnia fakt, że rytuał charakteryzuje ścisły porządek reguł postępowania, odmienny ze względu na cel samej ceremonii. Rytualne porządki działań, czyli wzory strukturalne działań społecznych, można opisać jako inscenizacje o zamkniętej formie przebiegające w oparciu o łańcuchy zwyczajowo uznanych procedur, których procesy realizacji podlegają bezpośredniej obserwacji i publicznej ocenie. Rytuał stanowi formę społecznej narracji mającej służyć utrzymaniu, modyfikacji lub restytucji danego porządku, a więc mówiącej o jakimś stanie rzeczy, który – pomimo utopijności w treściach – jest pożądanym, konstruowanym w postaci mitu. Ale także – jak zostanie to pokazane poniżej – katalizuje on zmianę społeczną. Mit taki nie musi być „odwieczny”, mnóstwo zmitologizowanych zdarzeń współczesnych jest punktem odniesienia dla procesów społecznych w obszarze kultury dużo silniejszym niż mity wielowiekowe.

Formy rytualne są powszechnymi w wymiarze czasowym i przestrzennym strategiami normalizacji procesów społecznych, uniwersalnym wzorem działania. Umożliwiają one adaptację, utrzymanie lub odrzucenie wybranych czynników, zachowań, symboli i znaczeń w toku procesów ponadindywidualnych, intersubiektywnych. Rytuał jest fenomenem istotnym również ze względu na swój każdorazowy przedmiot, który różnicuje procedury postępowania, a także w efekcie wpływa na publiczną percepcję rytuałów. W sytuacji potencjalnego konfliktu, na skutek działania konkurencyjnych wartości i sposobów ich realizowania (na zasadzie opisanych przez Victora Turnera gier społecznych), rytuały nasilają się. Można zatem powiedzieć, że pojawiają się one w okresach silnych kulturowych dysharmonii, aby normalizować proces zmiany.

Współczesne zmiany społeczne przebiegają już nie na zasadzie adaptacji nowego, pojedynczego czynnika, ale na zasadzie przenoszenia się całych struktur społecznych wraz z ich systemem znaczeń, symboli i ich wzajemnych relacji w intersubiektywny, zwykle już silnie zdynamizowany, obszar innej kultury. Turner pisze, iż „temporalna struktura, dopóki nie znajdzie się w spoczynku i nie stanie się atemporalna, zawsze jest podatna na zmianę – zawsze istnieją alternatywne cele i alternatywne środki ich osiągnięcia (...) Gry społeczne są więc jednostkami harmonicznego lub dysharmonicznego procesu, pojawiającymi się w sytuacjach konfliktowych” (Turner 2005: 27).. Posługując się pojęciami Claude’a Lévi-Straussa, można powiedzieć, że rytuały są przejawem istnienia struktur głębokich. Stanowią one swoisty mechanizm mający swoje źródło w strukturach głębokich umysłu, który manifestuje się bardzo różnorodnie, ale streścić go można, mówiąc, że jest usankcjonowanym zwyczajowo działaniem wspólnotowym na rzecz harmonii w przestrzeni intersubiektywnej, kulturowej. Rytuał strukturalizuje rzeczywistość w taki sposób, aby jej obraz odpowiadał ludzkiej potrzebie orientacji w rzeczywistości.

RYTUAŁ W PROCESIE ZMIANY SPOŁECZNEJ

Roy Rappaport definiuje rytuał jako „wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowanych bynajmniej nie przez wykonujących” (Rappaport 2007: 52). Dekonstrukcja zjawiska rytuału, jakiej dokonał zaś Jack Goody (Goody 1997), sprowadza się do konkluzji, iż nie można zdefiniować pojęcia „rytuał” w sposób satysfakcjonujący. W związku z tym, pojęcie to jest bardzo ograniczone użytkowo, a być może nawet bezużyteczne. Wnioskiem Goody’ego jest propozycja,

aby postrzegać rytuał jako zjawisko w obrębie „hierarchii organicznych umiejętności i procesów” wraz z jednoczesnym uwzględnieniem formalnych, powtarzalnych zachowań, Goffmanowskich małych potyczek (sytuacyjnych gier) oraz ceremonii na wielką skalę (Parkin 2003:13). Postulat Goody’ego jest niejasny, ale tak sformułowaną krytykę należy uznać za słuszną. Pojęcie rytuału jest bardzo szerokie i niezbyt precyzyjne, jednak na ten moment nie pojawiły się inne kategorie pozwalające na uporządkowanie terminologiczne w tym obszarze antropologii.

Aby uniknąć dalszego streszczenia stanowisk, dotyczących koncepcji rytuałów i polemik z nimi związanych, przyjęto stanowisko bliskie Rappaportowi. Aby móc kontynuować nasze rozważania, niezbędne są właściwie tylko dwa założenia, mówiące o istocie rytuału, a są one, podkreślmy, zbieżne z koncepcją autora *Rytuału i religii w rozwoju ludzkości*. A zatem, po pierwsze, że jest to ceremonia społeczna o ustalonej formie zewnętrznej; po drugie, że jest mechanizmem przetwarzania elementów zastanej rzeczywistości, mitu, struktury społecznej, etc. Nie jest on aktem typu *creatio ex nihilo*. Rytuał jako forma aktywnego, społecznego zaangażowania w interakcje w świecie ponowoczesnym jest rozumiany reaktywnie i zachowawczo, nie zaś kreatywnie. Stanowi odpowiedź na zmieniającą się rzeczywistość oraz pojawiające się zewnętrzne czynniki (a zwykle zespoły czynników) oddziałujące na daną kulturę. Sam rytuał zatem, jako instrument utrzymania wewnętrznej homeostazy kultury, nie konstytuuje nowych znaczeń. Znaczenia, sens symboli i regulacje kategorii kulturowych wyłaniają się w toku długo- lub krótkotrwałych, międzykulturowych oddziaływań, ale zanim wejdą w skład innego systemu, musi dojść do transformacji tak wprowadzonego czynnika, jak i samej przestrzeni publicznej. Dzieje się tak w trakcie publicznych rytuałów, procesów interakcyjnych, które społeczeństwo wpuszcza w sferę publiczną i daje im, lub nie, wyraz swojego poparcia. Efektem poparcia jest powolne tworzenie się regulacji społecznych, które uwzględniają coraz to nowe elementy. Elementy te, pojawiając się i oddziałując stale, z czasem trwale modyfikują kulturę w procesie społecznych interakcji i publicznych narracji, czyli współczesnych mitów.

Kultura i struktura społeczna nie są tym samym. Kultura stanowić będzie system względnie podatnych na dekompozycję znaczeń nadanych podmiotom i przedmiotom, jej wewnętrznym konstruktom (jednostkom), zewnętrznym wobec nich regulacjom i wytworom. Struktura społeczna jest zaś zbiorem podmiotów regulacji kategorii danej kultury, który utrzymuje ciągłość poprzez reprodukcję biologiczną. Regulacje są to aktualne interpretacje i sposoby rozumienia relatywnie stałych pojęć kategorii kultury. Dekompozycja to proces prowadzący do zmiany regulacji działających w jej obrębie, to próba oddzielenia znaczącego od znaczonego w celu przywrócenia temu drugiemu „fundamentalnego” sensu, przy czym „fundamentalny” stosuje tutaj w znaczeniu „pożądany” i „aktualny” (zatem w istocie konieczny).

Kultura nie buduje ciągłości przez przekazywanie kolejnym członkom swoich trwałych elementów, lecz tworzy się poprzez ciągły, cykliczny rozpad na procesy i formy rytualne (Strathern 2003). Jest to pozorne poszukiwanie pierwotnego i transcendentnego sensu elementu znaczonego kultury. Jednak nie jest on znany, dane są jedynie mity jego początku i to one stanowią odwieczny substytut „realności”: „To rytualne ponowne uobecnianie *tamtego czasu*, w którym realność objawiła się po raz pierwszy, leży u podstaw wszystkich świętych kalendarzy. Święto nie jest upamiętnieniem jakiegoś mitycznego (a wraz z tym religijnego) wydarzenia, lecz jego *ponownym uobecnieniem*” (Eliade 2008: 83).

Jeżeli porządek można uobecnić, uczynić go *teraz i tutaj* realnym, to można go również kreować. Każde kolejne odtworzenie tego porządku jest jego kolejną interpretacją, zaś „tamten czas” jest czasem mitycznym, funkcjonującym nie jako moment historyczny, ale jako przenośnia, punkt orientacyjny osi dynamiki kultury, „tamten czas” jest kategorią aksjologiczną.

Rozpad na procesy rytualne nie świadczy o odrzuceniu podstawowych kategorii, ale o zużyciu się form ich regulacji i konieczności ich dekompozycji. Jest tak ponieważ znaczenia pojęć wyrażających kategorie kulturowe charakteryzuje polisemiczność związana z konkretnymi empirycznymi regulacjami¹. Jednak ilość takich znaczeń nie jest nieskończona w takim sensie, w jakim skończone są zasoby języka i sposoby, w jakich dana regulacja funkcjonuje w świadomości różnych jednostek. Kategorie są jednoznaczne dopóki

¹ Np. słowo „demokracja” – oznacza ustrój polityczny, w którym każdy obywatel jest równy. Pytanie jednak, kto jest obywatelem: we współczesnej Polsce jest to każda osoba posiadająca obywatelstwo bez względu na płeć i pochodzenie klasowe, zaś w demokracji w starożytnym Rzymie obywatelem był mężczyzna: biały, wysoko postawiony. Zatem hasło, że w demokracji wszyscy są równi może być realizowane różnorodnie i nie oznacza tego samego. Innym przykładem są kategorie małżeństwa, państwa, rewolucji, utopii, etc. (Zob. Koselleck 2009).

nie pojawi się element zaburzający ład, potencjalny czynnik zmiany, „nawet oczywista sfera rzeczywistości życia codziennego jest taką do czasu, mianowicie tak długo, jak długo jej trwania nie przerwie pojawienie się problemu. Kiedy to się stanie, rzeczywistość życia codziennego usiłuje zintegrować sferę stwarzającą problemy z tym, co jest oczywiste” (Berger, Luckmann 1983: 526).

Same pojęcia nie posiadają znaczenia osadzonego w sposób absolutny, można jedynie śledzić ich dzieje, co zresztą często się czyni. Jednak próba rozróżnienia znaczącego od znaczonego nie jest w gruncie rzeczy powrotem do źródła słowa czy symbolu, a jego ponownym ustanowieniem poprzez odarcie ze znaczeń zużytych i okrycie nowymi. „Jedno *signifié* może mieć wiele *signifiants*: dotyczy to zresztą zarówno *signifié* językowego, jak i *signifié* psychoanalitycznego. Dotyczy to również pojęcia mitycznego: ma ono do dyspozycji nieograniczoną masę *signifiants* (...) W mitcie (...) pojęcie może rozciągać się na bardzo wielką przestrzeń *signifiants*” (Barthes 2000:251). Rytuał zatem to rozdarcie kategorii kulturowych, które sprawia, że podstawowa społeczna regulacja, jaką jest mit, zyskuje nową interpretację. Znaczone i znaczące w istocie różnią się od siebie, ale mogą zostać czasowo skutecznie zmediatyzowane. Rozpad poszczególnych znaczeń symboli kultury w procesie rytualnym daje szansę na odnowienie mitu. Ten sam mit może zostać opowiedziany inaczej, wtedy ustanawia nową prawdę, „Gdy mit zostanie «opowiedziany», tzn. odsłonięty, staje się niepowtarzalną prawdą: funduje absolutną prawdę (...) z tej racji mit pozostaje w ścisłym związku z ontologią” (Eliade 2008:100).

Nowe formy znaczeń zawsze powstają z elementów zastanych. Tylko odmienne ich przemieszanie i zmiana ich hierarchii w rzeczywistości empirycznej stanowi o odsłonięciu jakiejś formy regulacji społecznej. Chodzi o takie operacje narracyjne społeczności, które sprawiają, że „mit jest (...) żywy, w tym sensie, że dostarcza wzorców zachowań lub wręcz nadaje znaczenie i wartość ludzkiej egzystencji” (Eliade 1998:8), na danym etapie procesu jej trwania. Zaś „po kosmogonii i stworzeniu człowieka miały miejsce inne wydarzenia i człowiek taki, jaki jest dzisiaj, jest bezpośrednim efektem tych mitycznych wydarzeń, jest przez nie ukonstytuowany” (Eliade 1998: 17). Współczesny człowiek nie jest w stanie pamiętać wszystkich wydarzeń konstytuujących jego egzystencję w kulturze, jedynie te podstawowe i ostatnie, mające realny wpływ na jego życie grają kluczową rolę. Wiele wydarzeń ginie w mrokach historii. Dzięki temu, że mity są przekazywane ustnie i działają poprzez fundowanie porządku interakcyjnego, ulegają dekonstrukcjom, a jeżeli zajdzie taka konieczność – wymieniają treść. Roland Barthes uważał, że „mitu nie określa przedmiot jego komunikatu, ale sposób jego wypowiedzania: istnieją formalne granice mitu, a nie ma substancjalnych” (Barthes 2000: 239).

Zmiana społeczna nie odbywa się poprzez sam kontakt z nowym czynnikiem, ma ona miejsce dopiero w momencie jego dostrojenia, „zadomawiania się” na jakimś obszarze. To, co zostaje zaadaptowane w rytuale, istnieje już w świadomości pojedynczych członków społeczeństwa, zostało weń wprowadzone (intencjonalnie lub przypadkowo) i zaakceptowane np. na jakimś obszarze geograficznym. W momencie kreowania nowych form mitu w toku rytuałów społecznych czynnik inicjujący jest jego elementem zastanym. Wymaga jednak rytualnej akceptacji w taki sposób, w jaki przyjmuje się nowego członka do społeczności. Zatem rytuał ponowoczesny będzie rozumiany jako proces czy wydarzenie wiązania systemu kulturowego z czynnikiem niegdyś do niego nieprzynależącym. Treść rytualnej narracji mitu o rzeczywistości jest ważniejsza dla społeczeństwa niż obiektywna rzeczywistość, zwłaszcza, że obiektywnie dana rzeczywistość jest czymś co najmniej nieuchwytnym (może nawet nie istnieje), zaś mit ma tę zaletę, że można go negocjować.

RYTUAŁ A CELE I WARTOŚCI KULTURY

Robert K. Merton przedstawił w swojej koncepcji anomii społecznej rytualizm (*ritualism*) jako jedną z dewiacyjnych form przystosowania się. Opisał ją jako rezygnację z realizowania celów uznanych kulturowo (*culture goals*) z zachowaniem instytucjonalnych środków przeznaczonych do ich realizacji (*institutional means*), które są elementem dyskursu oraz porządku interakcyjnego. Socjolog ten zanegował rytuał jako drogę do osiągnięcia celu i jako jeden z niewielu myślicieli społecznych radykalnie zdegradował znaczenie rytuałów w społeczeństwie. Merton pisze o zachowaniu rytualnym jako formie przystosowania się do sytuacji anomii, która jest jednocześnie typem skrajności w zachowaniu: „Jest ono obserwowane w tych grupach, w których działania pierwotnie pojmowane jako instrumentalne zostają przeobrażone w cele same w sobie. Pierwotne ich przeznaczenia zostają zapomniane, zaś rytualne przystosowanie do instytucjonalnie

wyznaczonych kierunków staje się niemalże obsesyjne (...) Taki rytualizm może być kojarzony z mitologią, która racjonalizuje te działania, dzięki czemu pojawiają się one, aby zachować swój status środków do celu, ale główny nacisk pochodzi z nakazów czysto rytualistycznego konformizmu, zasadniczo niezależnego od tych racjonalizacji. W tym znaczeniu, rytuał posuwa się jeszcze dalej, gdy takie racjonalizacje nie są nawet przywoływane” (Merton 1983: 673).

Oczywiście teoria ta nie jest klasyczną koncepcją wyjaśniającą rytuał, istnieje wiele innych definicji oraz analiz wyjaśniających działania rytualne. Jednak fragment ten został tutaj przywołany paradoksalnie właśnie po to, aby pomóc wyjaśnić tę formę zachowania, tym razem osadzoną w ponowoczesności, gdyż dotyczy społeczeństwa kapitalistycznego, o którym zresztą pisał autor *Teorii socjologicznej i struktury społecznej*. Skąd zatem u Mertona taka definicja rytualizmu? Bierze się ona stąd, iż cele kulturowe (*culture goals*) w tym przypadku dotyczą tylko celów statusowych w społeczeństwach kapitalistycznych i jest to jedyna grupa celów. Dlatego w jego koncepcji formy rytualne stanowią dewiację. Jeżeli zastosujemy tę teorię tylko do jednego typu społeczeństwa i potraktujemy jeden typ wartości jako absolutny, to w skali globalnej dojść musi do nieporozumienia. Merton się nie pomylił, wiele jednostek poświęca nieprawdopodobny wysiłek, aby zachowywać się tak, jak jednostki osiągające sukces statusowy i robi to bezrefleksyjnie (intuicyjnie). Jednak ich działania do tego sukcesu nie prowadzą. W gruncie rzeczy są grą pozorów. Jest to pewna odmiana rytuału, jak wiele z nich temporalna, ponieważ związana z pewną sytuacją czy też modelem ekonomicznym funkcjonowania kultury, który – jak już dzisiaj wiadomo – szybko starzeje się. Ale jednostki cechujące się rytualizmem zachowania pozostają w obrębie tego samego porządku interakcyjnego. Zatem to, co Merton określa jako rytualizm, należy do kanonu form realizacji porządku wartości kapitalizmu, danego porządku interakcyjnego, jest elementem gry społecznej, a nie realizacją jego szczegółowych celów materialnych. Jak pisze Mary Douglas: „Podstawowy wybór, jakiego dokonuje człowiek, dotyczy tego, w jakiej społeczności pragnie on żyć. Następnie zgodnie z wyborem, którego dokonał, podejmuje on kolejne decyzje i działania. W efekcie selekcjonuje określone artefakty w celu zademonstrowania dokonanych przez siebie wyborów. Wszystkie kolejne wybory są konsekwencją tego najważniejszego dokonanego na samym początku – deklaracji przynależności do określonej formy społecznej” (Douglas 2008: 338).

Interpretacja wskazująca na powierzchowność zachowań jako celu samego w sobie jest raczej nie do utrzymania z tego względu, iż fakt, że nie są dostrzegalne bezpośrednie związki działania z celami oraz ich sens, nie oznacza, że ich nie ma i wcale nie muszą być jedynie pozorne; po drugie zaś, o obecności lub braku racjonalizacji działań przesądzić powinien ich podmiot. Przypuszczalnie pośród jednostek wykazujących zachowania mogące zostać opisane jako puste, niewiele z nich uzna, że są one pozbawione celu i znaczenia oraz z pewnością będą w stanie je wskazać i uzasadnić. Erving Goffman w swojej książce *Rytuał interakcyjny* pisze: „Reguły postępowania, które wzajemnie zobowiązują działającego i adresata jego działań, są spoiwem społeczeństwa, wiele jednak czynności, którymi one rządzą, wykonujemy rzadko lub długo trzeba czekać na ich skutki. Mogłoby zatem brakować okazji do utwierdzania porządku moralnego i potwierdzania, że społeczeństwo istnieje naprawdę. Tu właśnie kluczową rolę odgrywają reguły ceremonialne, bo znaczna część kierowanych nimi czynności zajmuje tylko krótką chwilę, niewiele kosztuje i jest na miejscu w dowolnej interakcji społecznej (...) Gesty, które nieraz nazywamy pustymi, w rzeczywistości mają chyba najdonioślejszy sens ze wszystkich” (Goffman 2006: 90). Pytanie o to, czy Mertonowski rytualizm może być opisany jako reakcja na anomie, należy postawić w nieco inny sposób. Mianowicie: w jakich sytuacjach rytualizm stanowi odpowiedź na sytuację anomii? Prawdopodobnie sytuacja taka dotyczyć będzie społeczności inercyjnych, które zagrożone zmianą, silnie reagują inscenizacjami, aby utrzymać strukturę.

Model zachowań dewiacyjnych Mertona został wielokrotnie skrytykowany, m. in. przez Richarda A. Clowarda (1959) czy Roberta Dubina (1959), głównie za nieprecyzyjność kategorii oraz pominięcie postawy obojętności². Natomiast ciekawy wątek krytyczny stanowić będzie sugestia Dubina, wskazująca na konieczność uzupełnienia typologii zachowań o dwie formy: 1) innowację wartości (*Value Innovation*) – przebiega w oparciu o wprowadzenie nowych wartości (nie zaś zachowań); 2) rytualizm wartości (*Value Ritualism*) – zewnętrzne podtrzymywanie wartości poprzez różnorodne zachowania (Dubin 1959). Przykładem tego pierwszego mechanizmu byłoby – moim zdaniem – wprowadzenie regulacji polegających na uznaniu przez Kościół katolicki ważności małżeństw poligamicznych na równi z monogamicznymi; natomiast drugiego

² Merton jako możliwe zachowanie uwzględnił akceptację (+) i odrzucenie (-) celów kulturowych bądź środków instytucjonalnych. Wielu komentatorów wskazuje, iż pominął on trzecią postawę: obojętność, indyferencję (0).

byłyby np. rytuały podtrzymujące między- i powojenne rozumienie słowa „patriota” jako osoby „walczącej z wrogiem narodowości”, które w społeczeństwach otwartych jest bezużyteczną, a nawet szkodliwą wartością. Jeżeli kategoria patriotyzmu ma się utrzymać jako fundament kultury to idea ta musi ulec dekompozycji.

STRUKTURALIZM I INTERAKCJONIZM A RYTUAŁ JAKO DZIAŁANIE SPOŁECZNE

Jak pisze Claude Lévi-Strauss: „pojęcie struktury odnosi się nie do rzeczywistości empirycznej, lecz do budowanych na jej podstawie modeli” (Lévi-Strauss 1970: 366). Ich definicja i opis stanowią element opisu stosunków społecznych przebiegających poprzez konkretne, poszczególne przypadki rytuałów społecznych, z których każdy typ dotyczy odmiennych regulacji. Zatem ukryty model może być w jakimś sensie tożsamy z mitem jako całością swoich realizacji, zaś konkretny przypadek rytuału może być rozumiany jako forma modelu uświadamianego. Formy rytuałów w gruncie rzeczy są bardzo proste. Jest faktem, iż „modele uświadamiane, zwane potocznie ‘normami’, odznaczają się maksymalnym ubóstwem z racji pełnionych przez nie funkcji, którą – zdaniem autora *Antropologii strukturalnej* – jest utrzymanie zwyczajów i wierzeń, nie zaś odsłanianie ich mechanizmów” (Lévi-Strauss 1970: 370). To wystarczy, aby przy użyciu aparatury strukturalnej zdefiniować cel rytuału.

Stanowisko pozostające w obszarze tej samej dyskusji, mówiące o tym, iż nasze zachowanie społeczne jest zależne od czynników pozajednostkowych, można łączyć z myślą Ervinga Goffmana. Zgodnie z poglądami autora *Rytuału interakcyjnego*, podstawę życia społecznego stanowią zinternalizowane reguły interakcji. Jednak socjolog ten uważa cechy „odwieczne” za nabyte w toku socjalizacji: „Uniwersalna natura ludzka nie jest czymś specjalnie ludzkim. Uzyskując ją, człowiek staje się pewną konstrukcją zbudowaną nie z wewnętrznych skłonności psychicznych, ale z odcisniętych na niej reguł moralnych. To one, o ile ich przestrzega, przesądzają o jego samoocenie i ocenie współuczestników spotkania, alokacji uczuć i praktykach, które będzie stosował w celu utrzymania przepisanej, obowiązkowej równowagi rytualnej” (Goffman 2006: 46). Victor Turner uważał, że działanie społeczne jest wynikiem świadomych czynności podmiotów społecznych. „Gry społeczne” są jednostkami procesu społecznego i ujawniają się jako publiczne, epizodyczne wyładowanie skumulowanego napięcia właśnie poprzez udramatyzowaną formę teatralną. Dramatyczna forma inscenizacji jest jedną z cech osiowych protestów społecznych. Turner pisze: „w obecnym kontekście «pola» są abstrakcyjnymi sferami kultury, w których paradygmaty formują się, ustalają i wchodzą w konflikt. Takie paradygmaty składają się z zespołów zasad, które mogą generować wiele różnych sekwencji działań społecznych, lecz zarazem określają, jakie sekwencje są wykluczone” (Turner 2005: 12). Według Rolanda Barthesa, „celem wszelkiej działalności strukturalistycznej jest odtworzenie «przedmiotu» tak, aby w tym odtworzeniu przejawiała się zasada działania („funkcja”) tego przedmiotu” (Barthes 1970: 275). Takiego zabiegu wymaga obecnie zjawisko protestu, aby ukazać jego różnorodne „funkcje”.

Okoliczności gwałtownych zmian doprowadzić musiały, w epoce ponowoczesności, do ukształtowania się bardziej elastycznych form działania, a więc narzędzi przystosowanych do poszerzania kategorii kulturowych o nowe regulacje i usuwanie starych. Pospolita sytuacją społeczną jest przejściowość wielu pojęć, kategorii i znaczeń. Eliade pisze: „Oczywiście, każde dalsze «prześliznięcie się» tematu pociąga za sobą „zaciemnienie” konfliktu i występujących w nim postaci dramatycznych; zaciemnia się pierwotna przejrzystość, a mnożą się cechy specyficzne, związane z określonym środowiskiem. Modele jednak przekazane nam z pradawnych czasów nie giną i nie tracą zdolności reaktualizacji” (Eliade 1966: 425).

W nieco podobny sposób zmienia się kultura. Utrzymując podstawowe kategorie, pozwala na ciągłą dekompozycję ich znaczeń, mających odbicie w praktycznych regulacjach społecznych, definicjach głównych pojęć i jednocześnie ich określeniach, które, gdyby kultura była systemem statycznym, miałyby stałe znaczenia. Jednak inaczej niż w przypadku struktur, podstawowy „kręgosłup” kultury, czyli zestaw kategorii, jest względnie stały, zmiany nie są dotkliwe dla jej najgłębszych warstw. To zjawisko, które zwykło się określać jako rewolucja, ma zwykle wymiar społeczny. Nie jest pewne, czy zmiany społeczne prowadzą do zmian kultury, być może nawet jest odwrotnie – zmiany kulturowe prowadzą do rewolucji społecznych.

Poprzez formy rytualne dochodzi do publicznego rozbicia, rozkładu sieci znaczeń, których nośnikami są jednostki jako zamknięte konstrukty społeczne. To one w takich okolicznościach w sposób otwarty i oficjalny określają dane regulacje i wartości, odrzucają je, kształtują na nowo na oczach społeczeństwa. Można powiedzieć, że mamy tu do czynienia z czymś na kształt transakcji społecznej, rozumianej jako wprowadzenie

nowego znaczenia w perspektywie konieczności wymiany zastanych reguł interakcji. Prywatne, dotąd osobiste narracje, zostają upublicznione, zyskują wymiar społeczny poprzez wrzucenie we wspólną przestrzeń i wskazują pożądany kierunek przemian. Dekompozycje przeprowadzili uczestnicy, jednostki najbardziej zaangażowane w sytuację, stąd posiadające uprawnienia do jej dokonania. Zaangażowane, ponieważ bezpośrednio zależne w tamtym momencie od sprawnego funkcjonowania regulacji pochówku. Zatem o dekompozycji regulacji społecznych decydują kręgi najbardziej zaangażowane w dane kategorie, stąd posiadające przywilej reprodukcji znaczeń, wprowadzania zmiany i świadczenia o niej w sposób publiczny, poprzez wplecenie ich w narrację rytualną. Ponieważ w rzeczywistości polikulturowej znaczeń i regulacji jest mnóstwo i nie każda grupa czy jednostka jest nimi zainteresowana, dekompozycji dokonują grupy zaangażowane, pełnią one jednocześnie rolę instytucji świadka i pośredniczą w jej upowszechnianiu jako kanały jej transferu w porządku interakcyjnym. Są oni tym samym podstawowym źródłem informacji, czy dana regulacja została wprowadzona.

W społeczeństwach stabilnych rytuał utrwalał porządek, w społeczeństwach niestabilnych reguluje zmiany. Tym samym pozostaje strażnikiem wewnętrznego ładu społecznego i interakcyjnego w ogóle, ale nie zapobiega jego zmianom w perspektywie przemian globalnych. Chronił przed nimi dopóki ich potencjalne źródło leżało w samej jego strukturze (np. niepożądane zachowania, innowacje, etc.), ale w momencie pojawiania się czynników zewnętrznych zmiany społecznej zaczął pełnić funkcję kanału przepływu zmian oraz ich interpretacji.

RYTUAŁ KOSMOPOLITYCZNY

Protest zatem jest ponowoczesną formą procesualnego wprowadzania zmian społecznych, zdolny jest mediować strukturę społeczną i kulturę w obie strony. Nie zmienia on kultury jako takiej, ale wpływa na jej regulację, liczne kategorie, chociażby takie, jak: małżeństwo, demokracja czy obywatel. Funkcjonują one stale i stanowią kategorie fundamentalne w opisie kultury w ogóle, także ponowoczesnej. Wspomnieć jednak należy, że terminy „obywatel” czy „małżeństwo” są obecnie inaczej definiowane niż sto lub dwieście lat temu i to właśnie jest przejawem zmiany regulacji. Zatem nie zawsze dochodzi do radykalnych zmian trzonu kultury. Częściej mamy do czynienia z dekompozycją jej elementów dzięki elastyczności struktury kultury oraz rytuałów społecznych. Współczesne rytuały kształtują się w taki sposób, że torują drogę zmianom społecznym.

Gerd Baumann zaproponował nawet, aby „zastąpić pojęcie wspólnoty rytualnej pojęciem uczestnictwa w rytuale, aby poszerzyć wachlarz wartości celebrowanych okazji od unieśmiertelniania do asymilacji i zmiany kulturowej, oraz rozróżnić uczestnictwo w zależności od różnych możliwych jego sposobów” (Baumann 2003: 113). Autor ten stwierdza, że uczestnictwo w rytuale może mieć różne poziomy. Zatem uczestnicy są potencjalnie silniej zaangażowani, zaś obserwatorów charakteryzuje względna homogeniczność. Ze względu na wspólnotę znaczeń danego obszaru kultury obserwatorzy są świadkami zmiany i to oni realizują ją następnie poprzez swoje działania. Zatem wspólnota rytualna i uczestnicy rytuału tworzą grupy, które mogą być definiowane w identyczny sposób, gdyż uczestnictwo zawsze dotyczy wspólnoty, zaś wspólnota jest oparta na uczestnictwie bez empirycznej weryfikacji głębi zaangażowania, które bardzo ciężko jest prawidłowo zoperacjonalizować w oparciu o wskaźniki zewnętrznie obserwowalne, a co za tym idzie określić je kategorialnie. Konsekwencje takiego rozróżnienia w badaniach empirycznych protestów, manifestacji czy ruchów społecznych mogą narzucić wyniki ich badań z góry sugerując, kto jest, a kto nie jest uczestnikiem, wskazując np. narodowość jako wskaźnik zaangażowania. Obserwacja nie jest wystarczająca, zwłaszcza, jeżeli obserwator nie jest członkiem danej grupy, a ta jest heterogeniczna, gdyż może przeoczyć to, co nie jest manifestowane w zachowaniu, a jest elementem tożsamości.

Postmodernistyczne rytuały charakteryzują się brakiem wymogu przynależności do konkretnej grupy społecznej czy religijnej jej członków. Istotne staje się tutaj kryterium subiektywnego zaangażowania. Współczesne formy rytualne są często stosowane w sposób jednakowy przez struktury konkurencyjne lub antagonistyczne, grupy interesu i kontr-interesu. Przez to są dużo bardziej kosmopolityczne. Jako przykład takiego kosmopolitycznego rytuału można podać protest społeczny. Rytuał protestu jest łączeniem dwóch pozornie sprzecznych elementów, ponieważ, z jednej strony, stanowi deklarację dążenia do zmiany, chęć

zerwania z dotychczasową sytuacją, z drugiej – utrwala porządek strukturalny, zapobiega przewrotom i nieprzewidywalnym lub niepożądanym zachowaniom jednostek.

Współcześnie można stwierdzić, iż w XIX, a zwłaszcza w XX wieku miało miejsce formowanie nowych społecznych zachowań rytualnych umożliwiających i regulujących ciągłe zmiany (Tilly 1983). Pośród takich zjawisk wymienić można różnorodne działania społeczne: festiwale artystyczne i filmowe (regulacja nowych kanonów znaczeń wartości moralnych i estetycznych), protesty i manifestacje społeczne (regulacje polityczne), blokady marszów, okupowanie zgromadzeń, wiece polityczne. Kampanie polityczne również posiadają swój porządek rytualny. Zjawiska te można postrzegać w dwojaki sposób: jako zagrożenie lub trwały element. Zależy to, mówiąc najprościej, od społeczeństwa. Protest może być postrzegany w dwojaki sposób. Część społeczeństw, które cechują się wysokim poziomem inercyjności struktur politycznych, postrzega protest analogicznie do rewolucji, której celem jest absolutna wymiana struktur rządzących. Takie struktury polityczne są nieelastyczne, a w związku z tym praktycznie każda zmiana prowadzi do „sypania się” systemu. W społeczeństwach zachodniej demokracji protesty są doskonale tolerowane i stanowią narzędzie reakcji na zmianę społeczną, ale władza polityczna jest w słabym stopniu scentralizowana.

BIBLIOGRAFIA

- Barthes, Roland. 1970. *Mit i znak*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Baumann, Gerd. 2003. *Ritual implicates 'Others': rereading Durkheim in a plural society*. W: D. de Coppet (red.), *Understanding rituals*, London and New York: Routledge.
- Berger, Peter i Thomas Luckmann. 1983. *Społeczne tworzenie rzeczywistości*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- de Coppet, Daniel. 2003. *Understanding rituals*. London and New York: Routledge.
- della Porta, Donatella i Diani, Mario. 2009. *Ruchy społeczne. Wprowadzenie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Douglas, Mary. 2008. *W obronie zakupów*. W: P. Sztompka, M. Bogunia-Borowska (red.), *Socjologia codzienności*. Kraków: Wydawnictwo Znak, s. 334-354.
- Dubin, Robert. 1959. *Deviant Behavior and Social Structure: Continues in Social Theory*. „American Sociological Review”, nr. 24, s. 147-164.
- Eliade, Mircea. 1998. *Aspekty mitu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Eliade, Mircea. 2008. *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Eliade, Mircea. 1966. *Traktat o historii religii*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Geertz, Clifford. 2005. *Interpretacja kultur*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goffman, Erving. 2006. *Rytuał interakcyjny*. Warszawa: PWN.
- Goody, James. 1977. *Against „Ritual”: Loosely Structure Thoughts on a Loosely Defined Topic*. W: S.F. Moore, B.G. Myerhoff (red.), *Secular Ritual*, Assen-Amsterdam: Van Gorcum.
- Koselleck, Reinhard. 2009. *Dzieje pojęć*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Lipsky, Michael. 1968. *Protest as a Political Resource*. „The American Political Science Review”, vol. 64, nr 10, s. 1144-1158.
- Lévi-Strauss, Claude. 1970. *Antropologia strukturalna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Merton, Robert. 1938. *Social Structure and Anomie*. „American Sociological Review”, vol. 3, nr. 5, s. 672-682.
- Rappaport, Roy. 2007. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: «NOMOS».
- Parkin, David. 2003. *Ritual as spatial direction and bodily division*. W: D. de Coppet (red.), *Understanding rituals*. London and New York: Routledge.

- Strathern, Marilyn. 2003. *Część i całość. Przeobrażenia związków w świecie postpluralistycznym*. W: E. Nowicka, M. Kempny (red.), *Badanie Kultury*. Warszawa: PWN.
- Tilly, Charles. 1983. *Speaking Your Mind Without Elections, Surveys, or Social Movements*. „The Public Opinion Quarterly”, vol. 47, nr 4, s. 461-478.
- Turner, Ralph. 1969. *The Public Perception of Protest*. „American Sociological Review”, vol. 34, nr 6, 815-831.
- Turner, Victor. 2010. *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Turner, Victor. 2005. *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- van Gennep, Arnold. 2005. *Obrzędy przejścia*. W: L. Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

RITUAL OF PROTEST AS A FACTOR OF SOCIAL CHANGE

The aim of this paper is to justify the thesis that social rituals - usually perceived as conservative forms of collective action of simple societies - play an essential role in the processes of postmodern social change. The argument of the influence of rituals was motivated by analyzing classical subject literature and complemented with a description of a specific example of postmodern social ritual - the contemporary social protest. In the author's opinion considering social protest as a ritual was possible after the ensuing of the postmodern age, in which social protests became an inseparable part of the canon of social interactional rituals in the societies of the western civilization. In the modern age protests were viewed as a marginal phenomenon, an indication of dysfunction of the political system, and as a consequence of fear, that they may spread chaos, they were consistently suppressed. In the author's mind a protest can be understood twofold. Some of the societies - those that do have a high degree of structures' inertness - consider protests as similar to revolutions, that aim at the total turnover of the power structures. In the other societies, the societies of the western democracies, social protests are well tolerated and act as a usual mechanism of social reaction on social change. Protest seems to be the phenomena that reconciles both the need for stability within the culture, and for the continuous social change. The intensification of social protests, as seen today, can be understood as an escalation of ritual forms of social behavior in the effect of intensive social changes. Being a part of culture's processes, the social protests remain a part of the wide, social interactional processes.

Keywords: ritual, social change, social protest.