

Ritualer

➔ EGIL ASPREM

Introduktion och bakgrund

Begreppet ritual har en central position i forskningen om religion. Ritualer anses ofta vara ett universellt mänskligt fenomen, präglad av repetition, formalism och anspråk på tradition, med en symbolisk dimension som på något sätt står i relation till trosföreställningar och myter. Medan tro och myter handlar om tankar, föreställningar och narrativ, handlar ritualer om praktik, handling och känslor. Religiösa föreställningar kan ändras och heliga texter omtolkas, men ritualerna har ansetts vara beständiga. Som vi ska se i detta kapitel är det lite mer komplicerat än så.

Begreppet ritual kommer från latinets substantiv *ritus* (= rit) och adjektivet *ritualis* (= som avser riterna). Begreppets etymologi kan spåras tillbaka till en indoeuropeisk rot som betyder ordning; den vediska termen *ṛta* anser till exempel "rätt ordning", men även sanning. Denna grundbetydelse pekar mot riten som en rigid uppsättning av handlingar, förknippade med någon form av permanens eller varaktighet. Latinets *ritus* användes dock i ganska vid mening om olika sorters sedvanor, ceremonier och procedurer.

I moderna europeiska språk uppträder substantivet ritual relativt sent, från 1600-talet och framåt. Detta var en tid när många religionsrelaterade

religionsbegreppet bör-
na utveckling är viktig:
rmöten inom kolonia-
littrat den europeiska
revolutionen och upp-
n ny typ av uppmärk-
sdelar som *generella*
ellan egna praktiker
t finns "religioner" i
estanter och katoli-
olikernas *riter* som
le. Den tilltagande
av samhället där
nliggjorde en allt
tella, symboliska
rin "ritual" eller
enna text),² fick
onen som avser
se och ockulta
a handlingar i
onell form för
ioner mellan
ap och magi.³

© FÖRFATTARNA OCH STUDENTLITTERATUR

© FÖRFATTARNA OCH STUDENTLITTERATUR

egori?

ualbegrep-
ler om det
rhålla sig
undersöka
niljer än

it",

de europeiska. Med andra ord, finns det termer i till exempel arabiskan, japanskan eller kinesiskan som vi oproblematiskt kan översätta med begreppet "ritual"?

Som ett led i arbetet med referensverket *Theorizing Rituals* (2006b) ställde den tyske religionshistorikern Michael Stausberg (1966-) just denna fråga till en rad kollegor med olika språk- och områdeskompetens.⁴ Den systematiska genomgången av ritualliknande begrepp i arton olika språk, såväl levande som döda, resulterade i några intressanta observationer. De flesta språk, från sanskrit till arabiska, hopi och fornnordiska språk, har ett stort antal ord och uttryck för specifika praktiker och företeelser som vi skulle kunna klassificera som "ritualer". Vissa språk gör även distinktioner mellan det vi skulle kalla olika typer eller klasser av ritualer; till exempel skiljer akkadiskan på sådana företeelser som görs regelbundet (t.ex. varje dag eller varje vecka) och sådana som utförs endast vid specifika tillfällen. Men, medan det finns många ritualrelaterade begrepp i olika språk, verkar det inte finnas ett enda exempel på att ett *generellt* begrepp har utvecklats som motsvarar det forskare i dag normalt syftar på med begreppet "ritual". Det generella begreppet ritual tycks alltså vara en modern och unik västerländsk konstruktion.

Betyder detta att det är olämpligt att leta efter "ritualer" i kulturer som saknar motsvariga begrepp i sina egna språk? Svaret måste vara nej. Många språk saknar begrepp som motsvarar det moderna begreppet "ekonomi", men det betyder inte att forskare inte kan göra analyser av just dessa kulturers ekonomiska strukturer och system. De miljontals människor som drabbades av digerdöden under 1300-talet hade inget begrepp om "epidemiologi", men vi kan uppenbarligen tala om och även modellera pestens smittspridning i samhället med just detta forskningsfältets begreppsapparat. Vi kan tänka på samma sätt om religionshistoriska begrepp som "ritual": även om innebörden av begreppet är modernt och säreget kan vi använda det som ett analytiskt redskap för att titta på liknande företeelser och praktiker i en rad olika sammanhang. Vi måste dock vara tydliga med att begreppet är forskarens eget (*etic*), och inte nödvändigtvis korresponderar med de studerades sätt att kategorisera verkligheten (*emic*).

4 Stausberg, 2006b.

När vi utgår ifrån ritualbegreppet som ett vetenskapligt formulerat analytiskt redskap kan vi få syn på rituella beteenden i många sammanhang, och inte uteslutande i religiösa kontexter. Vi har ritualer i samband med till exempel tillsättning av presidenter och domare, utexaminering från gymnasier och högskolor och nationaldagsfirande runtom i världen. Vi har personliga ritualer, familjeritualer, idrottsritualer och ritualer mellan vänner. Det finns även ett stort intresse bland biologer och etologer (etologi = studiet av djurs beteenden) för att studera ritualer bland djur. Parningsritualer finns i hela djurriket, schimpanser tycks ha rituella beteenden med symboliska inslag (t.ex. markera speciella platser) och elefanternas sorgeritualer vid döda artfränders kroppar är välkända. Människors ibland mycket intrikata ritualer tycks vara toppen av ett isberg, och en del av ett mycket större naturfenomen.

Riter i forntiden, i samhället och i individens mentala hälsa: Några tidiga ritualteorier

Vi ska återkomma till frågan om rituella beteendens universalitet, men först måste vi titta på hur centrala ritualteorier har format studiet av religion i stort. Här kommer några exempel på hur man tänkt om ritualer i religionshistoriska, religionssociologiska och religionspsykologiska forskningstraditioner.

Studiet av ritualer har sedan det sena 1800-talet varit en motvikt mot den intellektualistiska religionstolkningen som vi förknippar med bland annat Edward B. Tylor.⁵ Fokus flyttas från vad folk tror till vad folk gör – även om den implicita distinktionen mellan tro och handling fortfarande har varit central för många ritualteoretiker.

Vi ser detta tydligt i den inflytelserika myt-och-rit-skolan. Tre centrala namn är den skotske bibelvetaren och arabisten William Robertson Smith (1846–1894), den brittiska klassicisten och pionjären i studiet av grekisk religion Jane Ellen Harrison (1850–1928) och den brittiske bibelvetaren Samuel Hooke (1874–1968). Enligt dessa finns ett nära samband mellan riter och myter; myter måste förstås utifrån sina rituella, kultiska funktioner.⁶

⁵ Se kapitlen 2, 6 och 15.

⁶ Segal, 1980. Se även kapitel 12.

skapligt formulerat ana-
i många sammanhang,
tualer i samband med
utexaminering från
runtom i världen. Vi
och ritualer mellan
och etologer (etologi
bland djur. Parnings-
rituella beteenden
och elefanternas
Människors ibland
g, och en del av ett

Individens orier

rsalitet, men först
t av religion i stort.
religionshistoriska,
traditioner.
en motvikt mot
oppar med bland
ll vad folk gör -
ing fortfarande

n. Tre centrala
bertson Smith
iet av grekisk
bibelvetaren
d mellan riter
funktioner.⁶

• FÖRFATTARNA OCH STUDENTLITTERATUR

• FÖRFATTARNA OCH STUDENTLITTERATUR

Riterna ansågs vara uråldriga och varaktiga företeelser, med ursprung i tidiga civilisationers försök att kontrollera sina omgivningar. Riterna hade ursprungligen en *magisk* funktion där man till exempel försökte påverka Nilens översvämningar, skördens förutsättningar och andra viktiga miljömässiga faktorer. Detta magiska ursprung var alla myt-och-rit-teoretikerna eniga om, men därifrån gick perspektiven isär. Enligt Robertson Smiths version uppstod myterna när riternas magiska ursprung glömdes bort. Myternas funktion var att tolka och förklara riter: Varför gör vi på detta viset, år ut och år in? Harrison och Hooke såg lite annorlunda på saken. Enligt dem uppstod riterna och myterna samtidigt, och även myterna hade ursprungligen en magisk funktion. Det som sägs och det som görs utgjorde en meningsfull enhet, som tillsammans syftade till att påverka gudarna så att de kunde påverka miljön. Över tid menade dock även Harrison och Hooke att myter och riter kunde utvecklas åt olika håll. Myter glöms bort medan riter traderas vidare. Med tiden kan nya myter uppfinnas som, likt vad Robertson Smith hävdade, försöker förklara den nu enigmatiske riten. Hos alla tre teoretiker ser vi ett arv från de evolutionistiska religions-teorierna, som försökte urskilja olika utvecklingsstadier: myterna som förklarar riterna innebär ett skifte från det magiska och manipulativa till det rationella och doktrinära. Robertson Smith skiljde även på "arkaisk" och "modern" religion med utgångspunkt i sin teori om riter och myter. Arkaisk religion var enligt honom ritualistisk medan "modern" religion var dogmatisk.

Myt-och-rit-tänkandet har även haft en inverkan på religionssociologin. Likt Robertson Smith skrev till exempel Émile Durkheim att myterna uppstår i samband med den rituella kulten, i syftet att förklara riterna för ritualisterna. Men riternas ursprung och funktion var för Durkheim inte alls magiska, utan religiösa i ordets enligt honom rätta bemärkelse. Vi minns Durkheims religionsdefinition: religion är ett unifiserat system av trosföreställningar och praktiker som relaterar till det heliga, och som förenar människor i en kollektiv, moralisk gemenskap. De kollektiva riterna har en central plats i detta arbete. Det heliga består av en ansamling av föreställningar, symboler, värderingar, normer, roller och beteenden som definierar gruppen och dess medlemmar. Det är genom ritualerna man lär sig dessa beteenden och värderingar, och uppgår i en "moralisk gemenskap".

Det är de rituella handlingarna som möjliggör och reglerar relationerna till det heliga; det måste finnas riter för att något ska kunna kallas religiöst, enligt Durkheim.⁷ Riterna reglerar tabun kopplade till det heliga, vem som får göra vad, vad man absolut inte får göra och relationerna mellan olika roller i gemenskapen. Efter Durkheim har religionssociologer framför allt intresserat sig för dessa kollektiva, normerande och identitetsskapande processer som det rituella livet möjliggör. Som vi ska se finns det även tydliga spår av Durkheims föreställningar om ritualer, religion och gemenskap bland nyare teorier med en biologisk, naturalistisk inriktning.

Religionspsykologer har lyft andra aspekter vid rituella beteenden, framför allt kopplat till vilka funktioner de har för individen. Här kan vi nämna arvet från några av Sigmund Freuds (1856–1939) idéer om religion. I sin första text om religion från 1907 observerade Freud likheten mellan tvångsbeteenden kända från psykiatri och religionernas rituella och ceremoniella beteenden.⁸ Generellt såg Freud på religion som en sorts *neurosis*; religionernas innehåll var vanföreställningar sprungna ur ett barnsligt önsketänkande kopplat till behov av kontroll och trygghet, medan ritualer var tvångsbeteenden som befäste kontroll genom repetitiva handlingar. Freuds osystematiska och ofta mycket spekulativa teorier om religion är problematiska, men kopplingen till just individens känsla av kontroll lever kvar och har fått nytt stöd i nutida religionspsykologi. Det gäller särskilt inom forskningen på religion och stresshantering, eller *coping*.⁹ Under påfrestande och hotfulla livssituationer, när människan upplever en förlust av kontroll, triggas en meningsskapande process i gång där religiösa system kan aktiveras i försök att återta kontrollen. Rent kognitivt innebär det att hitta förklaringar och tolkningar som gör den stressfulla situationen (t.ex. sjukdom, ett dödsfall i ens närhet, krig, naturkatastrofer) begriplig, meningsfull och hanterbar. Men ritualer spelar också en viktig roll i detta. Påfrestande situationer tenderar att skapa högre rituell aktivitet, antingen vi tänker på deltagande i kollektiva riter i mötet med en stor samhällskris, eller individuella ritualpraktiker som bön.¹⁰ Psykologisk forskning tyder på

7 Durkheim, 1915 [1912], s. 30.

8 Freud, 1953 [1907].

9 Pergament, 1997.

10 Ladd & Spilka, 2013.

rituella beteenden fa
effekt; bönritualer är t
depression.¹¹ Repetitiva
viden att återta en känsl

Övergångsriter

Ritualbegreppet rymn
anledningen också ka
aler, kalenderritualer,
bönritualer. En kateg
socialantropologer är
är dynamiska och ma
går från en socialt d
förekommande i förl
övergången från barn
de kan också förkni
teringsriter eller ini
som innebär en ny
disputation vid univ
kalenderfester som
övergångsriter när

Folkloristen Ar
övergångsriter me
antropologen Vict
utvecklade och po
särskild, univers
van Gennep har ö
övergång och inke
dessa tre general
(lat. *limen*; trösk

att rituella beteenden faktiskt har en stressreducerande, ångstdämpande effekt; bönritualer är till exempel associerade med lägre förekomst av depression.¹¹ Repetitiva rituella beteenden kan alltså vara ett sätt för individen att återta en känsla av kontroll och därigenom skapa ökad välmående.

Övergångsriter: En särskild ritulkategori

Ritualbegreppet rymmer många olika typer av praktiker, och kan av den anledningen också kategoriseras på flera sätt. Några exempel är offerritualer, kalenderritualer, divinationsritualer, helande och skadande ritualer, böneritualer. En kategori som fått mycket uppmärksamhet från framför allt socialantropologer är övergångsriterna, eller passageriterna. Övergångsriter är dynamiska och markerar generellt ett skifte, en övergång, där en person går från en socialt definierad roll till en annan.¹² Sådana riter är vanligt förekommande i förbindelse med människans olika livsfaser, till exempel övergången från barn till vuxen, giftermål eller även begravningsriter. Men de kan också förknippas med inträde i en ny grupp, till exempel konverteringsriter eller initiationer i ordenssällskap. Liknande situationsbyten som innebär en ny social status, som utspringande från gymnasiet eller disputation vid universitetet, kan också ses som övergångsriter. Även vissa kalenderfester som nyårsfirande, födelsedagar och jubileer tar former av övergångsriter när de markerar ett slut och en ny början.

Folkloristen Arnold van Gennep lade grunden för teoretiseringar om övergångsriter med sin bok *Les rites de passage* (1960 [1909]), men det var antropologen Victor Turner i boken *The Ritual Process* (1969) som verkligen utvecklade och populariserade föreställningen om att dessa riter har en särskild, universell struktur med specifika sociala konsekvenser. Enligt van Gennep har övergångsriter en trefaldig struktur: *separation, transition/övergång* och *inkorporation*. I Turners numera inarbetade terminologi kan dessa tre generaliseras till *preliminalfasen, liminalfasen* och *postliminalfasen* (lat. *limen*; tröskel).¹³ Den första fasen är förberedande; i sin renaste form

11 Ladd & Spilka, 2013.

12 Se också kapitel 2.

13 Turner, 1969, s. 166.

uttrycks den genom ritualer för separation från samhället, en försakelse av ens gamla roll och identitet genom en symbolisk död. Liminalfasen är själva övergången – här står individen på tröskeln mellan rollerna, och befinner sig i princip i ett identitetslöst tillstånd, typiskt beroende av en strikt rituell reglering och vägledning av ritualexpert för att komma över på andra sidan. I den postliminala inkorporationsfasen återvänder individen till samhället och välkomnas i ritualer som firar dess nya identitet och status.

Turner betonade särskilt liminalfasens riter, vilka han uppfattade vara förknippade med en frisläppt dock reglerad normlöshet, där personen eller personerna som genomgår det liminala stadiet tillåts göra saker som annars är förbjudna. Detta skulle hänga ihop med att de socialt definierade rollerna vid just denna specifika tid inte gäller. I det tillståndet när den gamla rollen förkastats och den nya ännu inte trätt i kraft upphör också normerna som reglerar rollerna. I anknytning till liminalfasriter myntade Turner begreppet *communitas*, ett latinskt begrepp för "gemenskap", som skulle beskriva en särskild form av social interaktion som uppstod i liminala tillstånd. Eftersom andra samhällsroller inte gäller i liminalfasen möjliggörs en gemenskap där människor möts på samma nivå, obundna av hierarkier, generationsgränser eller andra indelningar som reglerar folks möten. Dessa idéer har använts till att beskriva en lång rad av sociala företeelser präglade av viss liminalitet, som festivaler, musikarrangemang, eller det norska "russefrandet" – en flera veckors lång motsvarighet till de svenska studentfesterna där avslutande gymnasister bär uniformerade kläder och tillåts, även förväntas, bryta en lång rad sociala normer.

Kulturalistiska och naturalistiska ritualteorier

Sedan 1980-talet har ritualstudier blivit ett eget fält med bland annat en egen vetenskaplig tidskrift (*Journal of Ritual Studies*, grundad 1987). Många nya teoretiska inriktningar har också tillkommit. Den kanske mest framträdande ritualteoretikern i nyare tid, den amerikanska religionshistorikern Catherine Bell, (1953–2008) skiljer grovt mellan *kulturalistiska* och *naturalistiska* teorier.¹⁴ Den första typen försöker förklara ritualer som

¹⁴ Bell, 2005; se även Bell, 1997.

kulturella företeelser. Ritualer ses till exempel som symboliska, meningsbärande och kommunikativa praktiker; de speglar, tolkar, dramatiserar eller visar upp den sociala och kulturella verkligheten. Även om ritualer kan uppvisa strukturella och funktionella likheter mellan olika kulturer (t.ex. repetitioner, strikt reglering av utförandet) måste ritualens *mening* studeras i det omedelbara kulturella sammanhanget. Kulturalistiska ritualteorier har huvudsakligen utvecklats av forskare inom antropologin, som Victor Turner, Clifford Geertz och Mary Douglas (1921–2007). För Geertz är till exempel ritualer meningsskapande och meningsspridande företeelser som gör det möjligt för gruppen att bygga upp och dela en världsbild. För Douglas uppstår rituella förordningar och krav om rituell renhet som försök att symboliskt hantera olika kategoriska gränsdragningar. Hon är till exempel känd för teorin att israeliternas kosherregler var resultatet av ett misslyckande i att klassificera grisar: de har klövar likt hovdjur, men de idisslar inte.¹⁵ Grisar är alltså symboliskt rena.

Kulturalistiska teoriers fokus på mening, symbolik och kommunikation har dock länge utmanats, även bland andra historiskt och antropologiskt orienterade forskare. Redan på 1970-talet hävdade till exempel den nederländske (men vid Berkeley verksam) professorn i Sydasiastudier, Frits Staal (1930–2012), med hänvisning till vediska ritualer att rituella handlingar i själva verket är meningslösa.¹⁶ Det finns ingen symbolik; de refererar inte till något annat utanför sig själva.¹⁷ Riter handlar enbart om en sak: regler. I ett mer spekulativt arbete, som påminner om vissa naturalistiska teorier (se nedan), har Staal även föreslagit att rituella handlingar är äldre än språk, och att språkets grammatiska regler har utvecklat sig från ritualernas strukturer och slaviska regelföljande.¹⁸ Både Staal och kulturalistiska forskare jämför alltså ritualer med språk, men medan kulturalister ser en koppling med det meningsbärande, symboliska och kommunikativa i språket är Staal intresserad av det grammatiska och syntaktiska.

Delar av Staals teori om ritualer som regler utan innehåll har vidareförts av den amerikanske antropologen och ritualforskaren Roy Rappaport

¹⁵ Douglas, 1966.

¹⁶ Staal, 1979.

¹⁷ Se kapitel 14.

¹⁸ Staal, 1989.

(1926–1997). Likt Staal rör sig Rappaport emellan det kulturalistiska och det naturalistiska. Hans position kan betecknas som neofunktionalistisk, eftersom han är intresserad av vilka funktioner ritualer har spelat i framväxten av mänskliga samhällen och även i evolutionen. Rappaports bakgrund ligger i ekologisk antropologi, det vill säga frågan om hur kultur fungerar som anpassningar till människors naturliga habitat. I storverket *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) presenterar Rappaport tesen att ritualer inte förmedlar mening och innehåll, utan skapar dem. I likhet med Durkheims teori är ritualer djupt sociala handlingar som skapar en sammanhållning, men även hierarkier, distinktioner och maktordningar som formar samhället. Ritualer kommunicerar, men inte via mening och symbolik utan genom regler, krav och förordningar för korrekt beteende. Rappaport hävdar även att det är ritens meningslöshet som gör den verksam. Att handlingarna i sig saknar mening gör att rena sociala krav kan accepteras och överförs till deltagarna. Ingen kritisk reflektion över ritualhandlingarnas rimlighet (eller avsaknad av sådan) är möjlig eftersom det inte finns något meningsbärande innehåll att argumentera över. Riter är de sociala kodernas, normernas och konventionernas ursprung. Detta relaterar Rappaport till människans evolution som art: genom att instifta normer möjliggjorde riterna samarbete, bildandet av komplexa samhällen, och, likt Staals ansats, kanske även språket som vi känner det.

Riters roll i evolutionen är också ett centralt intresse för många *naturalistiska* ritualteorier. Naturalistiska teorier förknippas i dag framför allt med den kognitiva religionsforskningen,¹⁹ men de har rötter i såväl antropologin som i biologin och etologin. Ritualbeteenden ses som en sorts naturfenomen med biologiskt ursprung, som därför bäst studeras genom verkligt stora jämförelser mellan såväl olika kulturer som olika arter. Biologer som Julian Huxley (1887–1975), E.O. Wilson (1929–) och på senare tid David Sloan Wilson (1949–) har alla försökt förstå varför ritualer ens kan existera i naturen, givet att evolutionen inte borde premiera till synes resurskrävande och onyttiga beteenden.²⁰ Ett spår är att rituella handlingar kan ha stort *signalvärde*; de kan kommunicera status (som i parnings-

¹⁹ Se kapitel 5.

²⁰ T.ex. Wilson, 2002.

ritualer), men kan också signalera vilja att samarbeta och göra uppoffringar för en grupp. Sådan "kostbar signalering" (*costly signalling*) bidrar till att skilja ut och bli av med "fripassagerare", som gärna tar för sig av kollektivets förmåner men inte är beredda att själva offra tid och resurser för gruppen. Enligt den amerikanske evolutionsantropologen William Irons är religiösa riter precis sådana kostbara signaler som via sexuell selektion (att man i större utsträckning väljer partner som signalerar hederlighet och vilja till uppoffring för andra) format artens utveckling.²¹

Ritualteorier med tydligare kognitiv inriktning har i stället fokuserat på hur människans sätt att bearbeta och representera information styr ritualernas olika former samt hur ofta de utförs. Robert McCauley och Thomas Lawson har till exempel fortsatt i Staals spår och analyserat det vi kan kalla ritualernas "inre logik" på liknande sätt som lingvister studerar grammatiska strukturer i språk.²² På samma sätt som meningar byggs upp syntaktiskt med subjekt, predikat, samt direkt och indirekt objekt består ritualer av olika delar där någon gör något gentemot någon/något annan/annat. Men till skillnad från Staals och Rappaports fokus på abstrakta strukturer och regler är McCauley och Lawson också intresserade av ritualernas *semantiska*, det vill säga meningsbärande och refererande, dimension. De menar sig till exempel se tydliga skillnader mellan ritualer där gudar eller transcendentia makter intar subjekts- respektive objektsrollen, det vill säga om gudarna anses handla i ritualen (subjekt) eller om gudarna är mottagare av ritualisternas handlingar (objekt). Ritualer där gudar är direkt eller indirekt objektet tenderar att repeteras ofta (t.ex. i bön, pujaritualer, offer), medan ritualer där gudar är handlande subjekt mest förekommer vid särskilda tillfällen som initiationer, vigslar och övergångsriter, där den gudomliga makten – genom någon jordisk företrädare, till exempel en präst eller rabbi – åstadkommer en förändring i mottagaren (t.ex. den som genomgår en *bar mitzvah*, ett bröllop, eller ordineras till präst). Den senare kategorin riter behöver normalt bara genomföras en gång för samma objekt, observerar McCauley och Lawson, och de tenderar också att följas med flera sensoriska och emotionellt laddade inslag, som

²¹ Irons, 2001.

²² McCauley & Lawson, 2002.

markerar att någonting riktigt extraordinärt äger rum (gudomen griper in). McCauley och Lawson menar alltså att det finns ritualgrammatiska anledningar till att vissa ritualer utförs ofta och andra mer sparsamt, samt till varför de sparsamt utförda riterna tenderar att vara mer intensiva.

En relaterad teori är Harvey Whitehouses distinktion mellan två "religionsmodus" (*modes of religiosity*) som utgår ifrån att olika typer av riter möjliggör olika former av inläring för de praktiserande.²³ Skillnaden mellan frekventa och mer sällsynta riter är viktig även här, men Whitehouse kopplar skillnaden till hur det mänskliga minnet fungerar. Kognitionsforskare brukar skilja på episodiska och semantiska minnen. Episodiska minnen är mentala bilder av saker vi upplevt eller fått berättat för oss (t.ex. "den dagen jag blev invigd i santería"). Semantiska minnen är information om sakförhållanden (t.ex. "det finns ingen Gud utom Allah och Muhammed är Hans sändebud"). Whitehouses teori går ut på att ett religionsmodus som lägger stor vikt vid semantisk information (det "doktrinära" modus), till exempel i form av doktriner och trosbekännelser, behöver praktiker som möjliggör ständig repetition och påminnelse av trosinnehållet. Resultatet blir frekventa riter, som inte behöver vara särskilt spännande, där bekännelse av tro står i centrum. Ett annat, och förmodligen mycket äldre sätt att förmedla föreställningar på är dock via det episodiska minnet (det "imagistiska" modus). Ett potent redskap för detta är sällsynta men intensiva riter som producerar starka känslosamma upplevelser, till exempel av rädsla, smärta, eufori eller ändrade medvetenhetstillstånd. Sådana upplevelser är lätta att komma ihåg och kan sedan kodas och tolkas genom religionens föreställningar och myter, som överförs muntligt i samband med riten. Resultatet blir ett starkt episodiskt minne, till exempel av en initiation eller övergångsrit, som individen har med sig livet ut och kan reflektera över även fortsättningsvis.

Ritualisering strategiska

År 1992 publicera

argumenterade f

I stället för att fö

andra (dvs. som

henne fokusera

Vad åstadkoms

processer, och

mativa praktik

med potentiell

också perform

göra saker me

om övergångs

gifta, utan de

till gift och f

aspekten går

eller praktik

- eller utmar

Enligt I

en "privilig

sätts den ä

Ritualiseri

seras. Att

konkret k

maktord

ritualise

formalis

och soci

Repetiti

som all

gör

Ritualisering och performativitet: Ritualer som strategiska handlingar

År 1992 publicerades Catherine Bells bok *Ritual Theory, Ritual Practice*. Bell argumenterade för något av en kopernikansk vändning i studiet av ritualer. I stället för att försöka definiera vad som särskiljer rituella handlingar från andra (dvs. som något distinkt och annorlunda) borde forskaren enligt henne fokusera på hur och varför människor ritualiserar sina praktiker. Vad åstadkoms genom att göra en handling till en ritual? Ritualiseringsprocesser, och inte ritualer i sig, bör alltså vara i fokus. Ritualer är *performativa* praktiker, i en dubbel mening. De är föreställningar (*performances*) med potentiellt teatraliska inslag där deltagare spelar roller, men de är också performativa i den mening att de åstadkommer effekter, man kan göra saker med ritualer. Detta var även en central aspekt i Turners teorier om övergångsriter. Vid en bröllopsritual firar man inte bara att ett par blivit gifta, utan de rituella handlingarna åstadkommer att paret går från ogift till gift och får en ny social status. Men Bell betonar att den performativa aspekten går mycket djupare. Att ritualisera vissa beteenden, handlingar eller praktiker är en *strategisk* aktivitet som skapar utrymme för att utöva – eller utmana – makt.

Enligt Bell handlar ritualisering i grund och botten om att skapa en "privilegerad status" för vissa praktiker. När en aktivitet ritualiseras sätts den åt sidan som viktigare och kraftfullare än andra aktiviteter.²⁴ Ritualisering ger en tyngd, kraft och auktoritet till de praktiker som ritualiseras. Att studera ritualisering innebär att titta på hur människor rent konkret kan göra handlingar till ritualer, men även att undersöka vilka maktordningar ritualiseringen verkar inom. Bell fokuserar på tre typiska ritualiseringsstrategier: *formalism*, *repetition* och *traditionalism*. Med formalism menas att såväl praktikens olika delar, som klädkoder, roller och sociala interaktioner i riten, ska följa vissa bestämda, formella regler. Repetition refererar till att praktiken påstås göras på exakt samma sätt som alltid, och med en påtaglig redundans i praktikens utförande – man gör samma sak om och om igen. Traditionalism ska i detta sammanhang

²⁴ Bell, 1992, s. 74.

förstås som ett systematiskt försök att anknyta till "det gamla", vilket kan ta estetiska uttryck i till exempel klädsel, arkaiska språkformer, utdaterade redskap eller speciella ritualplatser med en koppling till forntida händelser eller mytisk tid.

För Bell är inga av dessa tre drag definierande för ritualer eller ritualisering; de är vanligt förekommande *strategier* för att göra en given praktik eller handling privilegierad och ge den tyngd och auktoritet. Vilka strategier som är verkningsfulla beror dock helt och hållet på den kulturella kontexten och på hur den relaterar sig till existerande maktstrukturer. Bell påpekar till exempel att även en radikal och medveten *invertering* av till exempel traditionella mönster och former kan vara verkningsfull för att markera avstånd från "vanliga" riter. Ett övertydligt exempel på detta är den "svarta mässan", som länge varit del av föreställningar om djävulsdyrkare och sedan 1900-talet blivit del av den moderna satanismens rituella repertoar. Man skulle även kunna analysera publika koranbränningar som performativa ritualiseringar av hädelse, med tydliga gränsöverskridande syften.

Ritualiseringsperspektivet skiljer sig från andra ritualteorier på flera sätt och gör det möjligt att belysa ett större antal frågor. En central skillnad är att ritualer framstår som något dynamiskt, strategiskt och förhandlingsbart. Till skillnad från till exempel myt-och-rit-teoretiker, som förutsatte att ritualer *i sin essens* är stabila, svårföränderliga och traditionsbundna, är ritualiseringsperspektivet mycket användbart för att analysera rituell kreativitet och innovation. Medan kollektiva ritualer och gruppinteraktioner har dominerat många sociologiska och naturalistiska teorier gör ritualiseringsperspektivet det enklare att titta på hur individer använder och anpassar rituella repertoarer och ritualiserar sina handlingar, även i vardagslivet. Till skillnad från tanken om ritualer som primärt religiösa företeelser får vi en bild av ritualisering som en allmänskulturell strategi inom alla möjliga sfärer: politik, utbildning, vård, musik och scenkonst, familjelivet och vardagliga traditioner har alla inslag av ritualisering.

slutning
Kapitel har endast ytligt behand
Det är dock tillräckligt för att ko
sättningar mellan ritualteorier: ri
eller komplett meningslösa. De är b
och improvisation. Ritualer är auk
som bryter mot *communitas*. En
ing är så mångfaldiga; beskrivning
den typ av ritual vi undersöker,
och till vilket syfte. Ritualer är d
retteras och förklaras på en
ritualers funktion i samhället, i
specifika situationer, eller i evolu
ntresserade av ritualer med spe
om framtiden, hedra de döda, rä
dagen, offra till gudarna, eller
av ritualer, komplexitetsgra
från generaliseringar om vad
hur de relaterar till andra aspe
symbolik och annat. Olika tec
beroende på syftet med unde
Bells ritualiseringsperspe
punkt för de flesta empirisk
med att undersöka vilken r
just detta samhälle eller för
för att ritualisera praktiken
speciella och auktoritativa
kar den maktrelationer i sa
vilka stängs? Fördelen me
bart måste kontextualiser
man har en fördjupad bil
till beroende på ens forsk
ning mellan att analyse
strategiskt ritualiser

Avslutning

Detta kapitel har endast ytligt behandlat ett litet urval av centrala ritualteorier. Det är dock tillräckligt för att konstatera att det finns ett flertal direkta motsättningar mellan ritualteorier: ritualer är symboliska och meningsfulla – eller komplett meningslösa. De är beständiga, eller präglade av innovation och improvisation. Ritualer är auktoritärt regelbundna, eller möjliggör en normbrytande *communitas*. En orsak till detta är att ritualbeteenden i sig är så mångfaldiga; beskrivningar av deras form och funktion beror på vilken typ av ritual vi undersöker, vem som utför ritualen, i vilken kontext och till vilket syfte. Ritualer är dessutom komplexa företeelser som kan teoretiseras och förklaras på en rad olika nivåer: Är vi intresserade av ritualers funktion i samhället, inom specifika religioner, för individen, i specifika situationer, eller i evolutionshistorien och djurriket i stort? Är vi intresserade av ritualer med specifika syften, som att bota sjukdom, spä om framtiden, hedra de döda, rädda skörden, kröna kungen, fira kalenderdagen, offra till gudarna, eller helt enkelt fullgöra plikten? Mångfalden av ritualtyper, komplexitetsgrad och rituella syften gör det klokt att avstå från generaliseringar om vad ritualer är och gör i största allmänhet, och hur de relaterar till andra aspekter som myter, trosföreställningar, mening, symbolik och annat. Olika teorier är olika användbara på olika nivåer och beroende på syftet med undersökningen.

Bells ritualiseringsperspektiv är av denna anledning en trygg utgångspunkt för de flesta empiriska studier av konkreta ritualer. Vi måste börja med att undersöka vilken roll ritualiseringen spelar i *just denna* kontext, *just detta* samhälle eller för *just denna* individ. Vilka strategier används för att ritualisera praktiken? Varför önskar man göra just dessa aktiviteter speciella och auktoritativa? Vad åstadkommer ritualiseringen? Hur påverkar den maktrelationer i samhället, vilka handlingsutrymmen öppnas och vilka stängs? Fördelen med att börja med sådana frågor är att man omedelbart måste kontextualisera och bygga en kritisk distans till materialet. När man har en fördjupad bild av ritualiseringen kan andra ritualteorier läggas till beroende på ens forskningsfrågor. Det finns till exempel ingen motsättning mellan att analysera en nyschamanistisk ayahuascaceremoni ur ett strategiskt ritualiseringsperspektiv å ena sidan, och å andra sidan som en

form av liminal *communitas* enligt Turner eller som en ritual som överför religiösa idéer genom starka episodiska minnen enligt Whitehouses kognitiva teori om riter och minnen. Eftersom riter är praktiker som alltid utförs av mänskliga biologiska kroppar är de utmärkta exempel på företeelser som bör belysas av såväl kulturalistiska som naturalistiska perspektiv.

— KULTURFÄRDEN OCH KOGNITIONEN

Men
teck
På Vä
och k
"fastl
2009
i vär
det
en l
me