



LUND UNIVERSITY

Ritualer

teorier och tillämpning

Hornborg, Anne-Christine

2005

Document Version:

Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Hornborg, A.-C. (2005). *Ritualer: teorier och tillämpning*. Studentlitteratur AB.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Anne-Christine Hornborg

Ritualer

Teorier och tillämpning



Detta verk är skyddat av lagen om upphovsrätt. Kopiering, utöver lärares rätt att kopiera för undervisningsbruk enligt BONUS-Presskopias avtal, är förbjuden. Sådant avtal tecknas mellan upphovsrättsorganisationer och huvudman för utbildningsanordnare t.ex. kommuner/universitet. För information om avtalet hänvisas till utbildningsanordnarens huvudman eller BONUS-Presskopia.

Den som bryter mot lagen om upphovsrätt kan åtalas av allmän åklagare och dömas till böter eller fängelse i upp till två år samt bli skyldig att erlagga ersättning till upphovsman/rättsinnehavare.

Denna trycksak är miljöanpassad, både när det gäller papper och tryckprocess.

Art.nr 32239

ISBN 978-91-44-04508-5

Upplaga 1:4

© Anne-Christine Hornborg och Studentlitteratur 2005
www.studentlitteratur.se
Studentlitteratur AB, Lund

Omslagsbild: Anne-Christine Hornborg
Omslagslayout: Pernilla Eriksson

Printed by Holmbergs i Malmö AB, Sweden 2011

Innehåll

Förord 7

Del 1 Teorier

1 Inledning 11

Ritual – tom form eller kreativ praktik? 11

Några olika ritualdefinitioner 13

 Ritual som helig verksamhet 14

 Ritual som kommunikation 15

 Ritual som symboliska handlingar 17

 Ritual som praxis 18

Vad är ritual bra för? 19

2 Intresset för ritual väcks 23

Pionjärerna 23

Den psykoanalytiska skolan 26

 Erikson: ritualisering och individens rituella stadier 28

Ritual och samhälle 32

 Två klassiska funktionalister 35

3 Utveckling av ritualvetenskap 37

Syntaktiker och symbolister 37

 Turner: process- och symbolanalys 38

 Exempel – Isoma 43

 Communitas och liminalitet 48

 Geertz: religion som ett kulturellt symbolsystem 49

 Exempel: balinesisk tuppfäktning 50

Ritual som performance – framställning 51

 Tambiah – "A Performative Approach to Ritual" 52

- Praxisteorin 57
 - Forskare som åberopas 59
 - Exempel: postkolonialism, modernitet och ritual hos ngoni 63
 - Häxjakt – historisk och modern 66
 - Doctor Moses ritual och symboler 67
 - Hur effektiv var ritualen? 68
- Förkroppsligad kunskap – fenomenologin och den socialt informerade kroppen 69
 - Jackson och kuranko 71
- Ritualer och kognitionsforskning 76
 - Whitehouse 76
- 4 De rituella handlingarnas karaktär 79**
 - Cybernetik och ritual: Rappaport 79
 - Två slags budskap i ritualen 81
 - Ritualens första grundläggande uppgift 83
 - Ritualens andra grundläggande uppgift 84
 - Humphrey och Laidlaw – ett försök till en allmän ritualteori 86
 - Kritik mot tidigare teorier 86
 - Det rituella åtagandet 87
 - Ritual och känslor 90
 - Kritik mot Humphreys och Laidlows modell 91
 - De nya ritualerna – ritualisering som en läroprocess 92
 - Sonia initieras till kvinna 94

Del 2 Tillämpning – Tre fallstudier

- Presentation av fältet 99**
 - Mi'kmaqland 100
- 5 Mi'kmaq och katolicismen: rituell praktik som maktspel eller försonande hegemoni 103**
 - Den historiska kontexten – förtryck och motstånd 105
 - Kampen om landet: brittisk kolonialism och fransk katolicism 108
 - Katolicism som motstånd 109
 - St. Anne's Day – ett mikrokosmos av mi'kmaqs historia 112

	St. Anne's Day på 1950- och 1960-talen – modernisering och panindianism	116
	St. Anne's Day på 1970-talet – etnifiering	118
	En nutida kontext: Treaty Day – en rebellisk ritual?	120
	En tredje kontext: Chapel Island 1996	122
	“A combined religious rite ...”	124
	“A good time for the Micmac ...”	128
	En fjärde kontext: katolicism och neotraditionalism	129
	Försonande hegemoni: katolicism som ”att bara vara mi’kmaq”	131
	Reflektioner	134
6	Att vara i fält: reflektioner över en kekunit-ceremoni	137
	Förberedelser – ”mi’kmaq ser saker”	137
	Kekunit	140
	Svetthyddan	145
	Sammansmälta livsvärldar	147
	Nya perspektiv på kekunit	148
7	Talande kroppar: ritual och återupprättelse	155
	Kroppens kunskap	156
	Den historiska bakgrunden till lidande kroppar – fallet mi’kmaq	161
	Förlust av aktörsskap – kulturella övergrepp på kroppen	166
	Ritual som ett delat rum för att förkroppsliga nya identiteter	170
	Att bli en mi’kmaq – vikten av att betona andlighet	172
	Kroppslig varseblivning – svetthyddan som ett gemensamt rum	177
	Några avslutande reflektioner	182
	Litteratur	185
	Tidningar och tidskrifter	193
	Person- och sakregister	195

Förord

I juli 2003 introducerades för första gången vid ett svenskt universitet ett nytt forskningsområde med interdisciplinär karaktär, Ritual Studies, då en forskarassistenttjänst i ämnet tillsattes vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap i Lund. Initiativtagare till denna tjänst var Tord Olsson, professor i religionshistoria, som i många år tränat flera av sina doktorander till ritualanalyser i såväl religionshistoriska som religionsantropologiska avhandlingar. Hans mångåriga entusiasm för ämnet liksom ambitionen att skapa en forskningsmiljö där religionsantropologi och fältarbete lyftes fram i religionsstudierna gav nu frukt genom att ritualstudiet fick en plattform för att närma sig religion mer som liv än lära.

Följande arbete vill ge läsaren en introduktion till olika ritualteorier och hur dessa kan tillämpas. Hur uppstod intresset för att studera de rituella handlingarna, hur har de analyserats och hur kan vi använda teorierna? Min framställning är därför indelad i två huvuddelar. Den första delen ger en kort historik över hur ritualstudierna initierades och introducerar några av de tongivande forskarna. Sedan följer en presentation av nutida ritualforskare, med exempel hämtade från deras arbeten. I den andra delen vill jag sätta teorierna i arbete genom att tillämpa dem på material jag har samlat in under mina fältarbeten främst i Kanada men även på Tongaöarna. Religionsantropologens dilemma som deltagande observatör, practice theory, performance theory, fenomenologi och historisk antropologi möts i mina analyser av de kanadensiska mi'kmaqindianernas ritualer. Genom bokens disposition hoppas jag att läsaren skall få både en generell orientering om ritual och kunna se hur olika teorier konkret kan användas.

Det finns många jag skulle vilja tacka för den inspiration och för det stöd jag har fått i mitt arbete. Först vill jag tacka professor Tord Olsson för många års givande samtal och diskussioner. Tord rör sig

lika lätt hos bambarafolket i Mali och sufier i Istanbul som i de religionshistoriska arkiven och har med sin bredd ett perspektiv på ämnet som är få forskare förunnat. Jag har också haft glädjen att träffa flera av de ritualteoretiker jag skriver om: Edith Turner, Roy Rappaport, Maurice Bloch, Marshall Sahlins och Michael Jackson. Dessa möten och samtal har varit oförglömliga och synnerligen kreativa för en nybliven forskare. Mina ritualstudier hade heller inte kommit någonväg om jag inte mötts av en otrolig värme och ett vänligt tillmötesgående i fält. Tack alla mi'kmaq som så förtroendefullt öppnade era hem och delade glädje och sorg med mig, jag hoppas att jag inte sviker er i mina berättelser. Jag vill också speciellt tacka Langilangi Vi och Va'inga på Lifuka Island, Hapa'ai, Tonga för att jag fick dela er vardag och ert hem samt Melika som så tålmodigt svarade på mina frågor.

Min forskning hade heller inte varit möjlig utan den gemenskap jag känner med kolleger och vänner på den Religionshistoriska avdelningen och CTR. Jag vill här särskilt nämna två kolleger, Peter Habbe, som läst och kommenterat min text om ritualteori och Sten Barnekow, som gav mycket värdefulla synpunkter på mitt kapitel "Talande kroppar". Jag vill också tillägga att mycket av den inspiration jag har fått till att skriva om ritualer skapades i dialog med doktorander under våra ritualeseminarier 2003–2004. Ett tack också till er som gav mig förtroendet att få utveckla ämnet Ritual Studies!

Slutorden riktar jag till min man Alf för kamratskap och inspirerande samtal under våra drygt 30 år tillsammans. Hans knivskarpa blick för stringenta, analytiska resonemang är alltid pålitlig. Sist, men inte minst, vänder jag mig till mina barn Sara och Christoffer. Utan er som stöd och källa till glädje hade jag aldrig lyckats vandra en så osäker tillvaro som teoriernas snårskog erbjuder.

Anne-Christine Hornborg

Docent, forskarasistent i Ritual Studies vid Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds universitet

Del 1
Teorier

1 Inledning

Ritual – tom form eller kreativ praktik?

Det kan tyckas symptomatiskt att antropologen Mary Douglas på 1970-talet skrev att ritual¹ hade blivit ett nedsättande ord som kommit att stå för tom form och konformitet.² En förklaring till hennes påstående kan vara att det i slutet av 60-talet hade inletts en revolt vid många lärosäten mot all stelbent formalism, vilket även drabbade synen på ritual. Kritiken mot utbildningsväsendet som hade skapat institutioner, där studenter upplevde att de bara satt av tiden, jämfördes med ritualens stereotypa handlingar. Om riten uppfattas som rutiniserad handling, finns det även risk för att den kan betraktas som en föraktad form av kommunikation. En ritualutövare skulle således kunna vara en person som rutinmässigt enbart utför föreskrivna handlingar.

Tanken på ritual som ett mekaniserat sätt att utöva en praktik var egentligen inte ny, utan en kritik som redan reformationen och Luther hade riktat mot den katolska kyrkan. Att sätta den rätta läran i centrum framför formella ritualer var en central angelägenhet för protestantismen. Men nu var det inte protestantiska synpunkter om ritualernas essens och formella karaktär som fördes fram, utan diskussionen hade väckts av forskare inom humaniora och samhällsvetenskap. Sociologen Merton hade redan på 50-talet sagt att ritualisten är någon som utför yttre handlingar utan inre

- 1 Ritual och rit har ofta använts som liktydiga ord av forskare. Ett sätt att skilja dem åt har varit att se riten som den konkreta handlingen och ritualen som ett mer abstrakt begrepp. Alla forskare är dock inte konsekventa med hur de använder orden, vilket påverkar min text när jag hänvisar till deras texter, därav en viss inkonsekvens i min text.
- 2 Douglas 1970 [1996]:1.

hängivelse för de idéer och värden som uttrycks.³ Även etologiska studier bidrog till att fokus på ritualen skiftade från innehåll till form. Att djur ritualiserar vissa handlingar till formella mönster, skulle ha som funktion att de på detta sätt ville kommunicera välvilja eller aggression till andra artfränder.

Men Douglas beskrivning av 70-talet som ett slags årtionde av antiritualism ger bara halva sanningen, för samtidigt upplevde ritualen en uppvärdering i västvärlden. Den kunde av andra än dess kritiker upplevas som subversiv och kreativ, ett universellt botemedel mot det sekulariserade västerländska samhällets kulturella och psykologiska våndor.⁴ Ritualen kunde utmana makten och ge nya möjligheter till identitetsskapande. Intresset för dess formella karaktär fick också som konsekvens att inte bara de religiösa handlingarna skärskådades. Det som tidigare inte hade setts som ritual kunde nu inrymmas i begreppet. Att gå till psykoanalytikern, att konsumera eller till och med att kompostera kunde bli en ritual. Feministen Starhawk, en av inspiratörerna till *wicca*-rörelsen, vill nämligen i sitt gröna budskap göra återvinning till en ritual som kan rädda jordgudinnan: "Meditation on the balance of nature might be considered a spiritual act in Witchcraft, but not as much as would cleaning up garbage left at a campsite or marching to protest an unsafe nuclear plant."⁵

Intresset för ritual är inte något modernt fenomen, men vad vi lägger in i ordets innebörd skiftar historiskt och mellan forskare. Talal Asad har visat hur ordets betydelse har förändrats från den medeltida, kristna innebörden, då riter ansågs befrämja dygden, till dagens bruk då ordet mer står för symboliska handlingar.⁶ Ritualforskaren Ronald Grimes urskiljer tre tydliga stadier i västvärldens intresse för ritualer.⁷ Det första sättet att närma sig ämnet kom från dem som praktiserade ritual, t.ex. kristna som teologiskt reflekterade över sina egna riter och traditioner. Det andra stadiet innebar att forskare observerade andra utföra rituella handlingar. Under 1800- och 1900-talen skrevs en uppsjö av rituelllitteratur där antropologer

3 Merton 1957:131ff.

4 Grimes 1996:xiii.

5 Starhawk 1979 [1994]:200.

6 Asad 1993:56f.

7 Grimes 1996:xiv.

ofta intog en tongivande roll som experter. Vissa forskare valde att bli en "deltagande observatör" för att få en extra insikt i vad ritualen innebar. I mitten av 1970-talet växte ett nytt forskningsområde fram, Ritual Studies, som inleder ett tredje sätt att närma sig ritual. Ritualen blev det fält där flera olika ämnen kunde mötas, samarbeta och befrukta varandra, t.ex. teologi, religionshistoria, antropologi, etnologi, etologi, mediastudier, psykologi, konst och litteratur. Men innan vi tar itu med ritualens ursprung, funktion och mening, låt oss först undersöka hur ritual har definierats.

Några olika ritualdefinitioner

Världen över kan vi se hur människor dagligen väljer sätt att handla som skiljer sig från de mer vardagliga. Några mi'kmaqindianer genomför en pipceremoni tillsammans inför ett viktigt möte, klockan 5.00 inbjuder kyrkklockorna i den wesleyanska kyrkan på Tonga människor att samlas till en kort gudstjänst innan vardagen börjar, en judisk familj äter en måltid till minne av uttåget ur Egypten och en muslim genomför sin fredagsbön. För en utomstående kan dessa samlingar och handlingar verka som "fernissa" i människors vardagsbestyr – de är inte nödvändiga för att överleva utan verkar tjäna ett annat syfte. För en sekulariserad människa kan ritualerna till och med verka som något som hör till mänsklighetens förflutna, innan moderniteten hade rensat ut folketro och annan vidskepelse. Ritual och den moderna människan skulle således inte höra ihop. Men varför fortsätter de rituella handlingarna att prägla människors vardag? Varför har inte vetenskap och teknologi lyckats ersätta religion och ritual?

Flera forskare har betonat svårigheten att formulera en allmän ritualteori, som skulle kunna förklara och definiera människans behov av att ritualisera sina handlingar.⁸ En förklaring kan vara att de rituella handlingarna, trots att de har en universellt likartad karaktär, också är specifika, kulturella skapelser. I sin kommentar av Frazers "Den gyllene grenen" skriver Wittgenstein att det mest iögonenfallande i de olika ritualerna inte bara är likheterna, utan

8 Grimes 1990:13, Collins 1998.

även de slående skillnaderna.⁹ Ritualen är som medlemmar i en familj, några delar vissa drag, andra har andra drag gemensamt, men ingen är identiskt lik den andre. Grimes talar därför om "familjelikheter": ritualer har vissa drag gemensamma, men inte alla samtidigt.¹⁰

Ritual som helig verksamhet

Tidiga ritualdefinitioner tog ofta fasta på att det fanns en tydlig skillnad mellan heliga och profana handlingar. Med ett sådant synsätt skapades en snäv ritualdefinition. Vardagshandlingarna hade klara mål: man lagade mat för att äta sig mätt. De rituella handlingarna var riktade mot det heliga och mer oklara i konturerna. Prästen "tillagar" nattvardsmåltiden och vi "äter" den, men inte för att döva vår hunger. Émile Durkheim tillhörde de tidiga forskare som förde fram en syn på riter som radikalt annorlunda vardagshandlingarna. Människan klassificerar sina upplevelser av världen i två olika kategorier, profana och sakrala. Religiösa föreställningar och riter definierar Durkheim så här:

Religious beliefs are the representations which express the nature of sacred things and the relations which they sustain, either with each other or with profane things. Finally, rites are the rules of conduct which prescribes how a man should comport himself in the presence of these sacred objects.¹¹

Durkheim menar att deltagarna engageras djupt emotionellt under riten, som skiljer sig från den profana handlingen genom att den riktar sig till det heliga. Hans syn har inspirerat andra forskare till liknande definitioner. Royal Anthropological Institute gör således en skillnad mellan ritual och etikett, där "Ritual, like etiquette, is a formal mode of behaviour recognised as correct, but unlike the latter it

9 Wittgenstein 1979:13.

10 Grimes 1990:13. Även Elizabeth Collins (1998:1) gör som Grimes, anspelar på filosofen Ludwig Wittgenstein och skriver om att ritualer kännetecknas av familjelikheter.

11 Durkheim 1996:190.

implies belief in the operation of supernatural agencies and forces.”¹² En av de stora ritualteoretikerna, Victor Turner, refererar också i sin ritualdefinition till föreställningar om det suprahumana, som avgörande för vad som skall definieras som ritual. Turners klassiska definition är: “prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical (or non-empirical) beings or powers”.¹³ Denna definition har kritiserats av Grimes, som menar att definitionen begränsar ritual till att bli liktydigt med religiösa handlingar. Dessa faller sönder i två subtyper representerade av tron på ”mystical beings”, som syftar på gudar, eller ”powers”, som för tankarna tillbaka till animism.¹⁴ Dessutom anser Grimes det vara felaktigt att tala om en ”tro” bakom en rit. Samma rit kan vandra mellan olika kulturområden, men det betyder inte att deltagarna tänker lika om handlingen. Det kan till och med vara så att människor kan delta i ritualer utan att tro. Turners betoning av att riten är ett uttryck för tron ser Grimes som ett resultat av ett västerländskt, rationalistiskt tänkande, som ofta gett föreställningar företräde framför våra handlingar. Det är därför etnocentriskt, menar Grimes, att se ritualen som enbart ett sätt att ge uttryck för våra föreställningar och inte lyckat om vi för över detta synsätt på andra kulturer. När en afrikansk dansare bär en lejonmask, skall vi då se det som ett uttryck för hans tro, att dansaren tror sig vara ett lejon? Det finns ingen nödvändig förbindelse mellan religion-tro-ritual.

Ritual som kommunikation

Flera forskare har valt att inte begränsa ritual till handlingar inom den religiösa sfären. En vidare definition har stipulerats, som ser riter som ett slags kommunikation. Med denna definition kan alla handlingar potentiellt bli riter. En av de första som intresserade sig för ritual som ett slags kommunikativt beteende var antropologen Edmund Leach. Han menade att Durkheims uppdelning i sakrala och profana handlingar var ohållbar. Handlingar skiljer sig inte kva-

12 RAI 1951:175.

13 Turner 1967:19.

14 Grimes 1990:12.

litativt åt, utan kan placeras in på en stigande skala från rent vardagliga och funktionella handlingar till symboliska och formalistiska som kräver en kulturell kod för att förstås. Mellan dessa ytterligheter finns en mängd variationer. "Techniques has economic, material consequences which are measurable and predictable; ritual on the other hand is a symbolic statement which 'says' something about the individuals involved in the action."¹⁵ Leach har därmed slagit fast svårigheten (men därmed inte sagt att det är omöjligt) att ge en allmän ritualdefinition, eftersom en handling alltid måste definieras utifrån det kulturella sammanhang som har genererat den. Riten blir för honom ett specifikt sätt att kommunicera.

Vad menar då Leach med att ritualen kommunicerar? Jo, att "säga saker" är inte skilt från att "göra saker". Om jag fryser tar jag på mig mina kläder (rationellt beteende), men vilket slags kläder jag tar på mig och hur jag bär dem säger också något om mig själv. Riten visar genom speciella kläder, val av plats och tid eller språkliga uttryck att nu står varje deltagare i en speciell relation till varandra och till samhället. Forskarens uppgift blir att avläsa den symboliska innebörden. Leach ser all mänsklig handling på detta sätt: den har en praktisk aspekt genom att den gör något och en estetisk, kommunikativ aspekt som "säger något". Det specifika med ritual är, säger Leach, att den estetiska, kommunikativa aspekten hos handlingen har fått övertag över den praktiska aspekten. Kulturella föreställningar ligger bakom vad som skall definieras som rationellt eller inte och Leach visar detta med exempel från kachinfolket i Burma. När kachin dödar boskap och distribuerar köttet är det säkerligen från ett kachinperspektiv just ett dödande och en distribution som slakten handlar om. En *nat galaw* (nat making = ett offer) är i stort sett detsamma som en fest. Men den utomstående forskaren ser att det sker mer än bara slakt och distribution av kött. Här växer ett rikt symbolspråk fram och i slaktandet och fördelningen av köttet kan vi även avläsa deltagarnas status i gruppen.

Andra forskare har också valt att, som Leach, inte göra en kvalitetskillnad mellan sakrala och profana handlingar. Jack Goody definierar ritual som "a category of standardized behaviour (custom) in which the relationship between means and end is not 'intrinsic',

15 Leach 1954:12–13.

i.e. is either irrational or nonrational".¹⁶ Siegfried Nadel gör en liknande ritualdefinition: "When we speak of 'ritual' we have in mind first of all actions exhibiting a striking or incongruous rigidity, that is, some conspicuous regularity not accounted for by the professed aims of the actions. Any type of behaviour may thus be said to turn into a 'ritual' when it is stylized and formalized, and made repetitive in that form."¹⁷ Borstar vi tänderna gör vi det för att vi har ett mycket praktiskt mål med handlingen: vi vill inte ha håll i dem. Denna handling kräver ingen speciell förförståelse av iakttagaren utan det är ganska uppenbart vad tandborstningen går ut på. Men de rituella handlingarna har inte samma praktiska funktion och förändringen av en vardagshandling till en rit måste läras in av deltagarna. När indianer röker en pipa innan en ceremoni skall börja är det inte för att de är röksugna (= att röka till vardags), utan nu har den vardagliga handlingen att röka ändrat karaktär. Handlingen är densamma (att röka) men inte betydelsen av den, den kommunicerar nu något annat än bara rökning (vördnad, andakt).

Ritual som symboliska handlingar

Om ritualen skall kommunicera något, blir det intressant att se hur denna kommunikation tar sig uttryck. Forskare, som betraktade ritual som kommunikation, började också tolka "språket" ritualen framfördes på. För dessa forskare blev symbol och mening centralt i riterna. Victor Turner såg symbolen som den minsta gemensamma nämnaren i ritualer: "Ritual [is] symbolic behaviour [which] actually creates society for pragmatic purposes."¹⁸ Robert Boccock nämner, förutom symbolens viktiga funktion, ritens funktion som meningsskapande: "Ritual is the symbolic use of bodily movement and gesture in a social context to express and articulate meaning".¹⁹ Annars är det främst Clifford Geertz (1966) som har betonat hur människor skapar mening och brottas med de stora existentiella

16 Goody 1961:159.

17 Nadel 1954:99.

18 Turner 1974:56.

19 Boccock 1974:37.

villkoren i ritualen, eftersom individens kognitiva världsbild här förs samman med mer etiska och känslomässiga aspekter (ethos). Geertz ritualdefinition lyder så här: "In a ritual, the world as lived and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms, turn out to be the same world."²⁰ Genom att använda sig av ett dramatiskt framställningssätt känner aktörerna en delaktighet i skeenden som berör dem. Forskaren kan i sitt fältarbete tolka kulturer med hjälp av de rituella handlingarna.²¹ Kulturen framställs hos Geertz som en "text" och ritualen blir det fönster vi kan kika in i för att se hur samhället tänker om sig själv. Här förkropppligas och framställs de grundläggande värdena symboliskt i kulturen och genom att observera handlingarna får antropologen ledtrådar om samhällets beskaffenhet.

Men kritik växte fram mot symboltolkningar och ritualforskarens letande efter mening. Fritz Staal är kritisk till att ritualen skulle uttrycka mening på samma sätt som ett språk: "the assumption that rituals express meanings like language is not only unnecessary, but inaccurate and misleading."²² Riter är först och främst en uppsättning regler: "The chief concern of ritualists is with rules. They are constantly concentrating upon rules, and forms that are generated by rules."²³ Ritualdeltagarna är mer intresserade av att följa regler när de utför riterna än att tolka meningen av de förekommande symbolerna. Viktigast i ritualen är vad du gör och att du gör det rätt, inte vad du tror eller tänker. Därför väljer Staal "The meaninglessness of ritual" som titel till en av sina artiklar.²⁴

Ritual som praxis²⁵

Flera forskare har vänt sig mot att se ritualen som bara en spegling av seder och bruk och att den utgörs av symboliska handlingar vars

20 Geertz 1973:11.

21 Geertz 1973.

22 Staal 1986:42–43.

23 Staal 1986:59.

24 Staal 1979.

25 Jag har inte hittat något lämpligt svenskt ord för den teori som på engelska kallas för "practice theory". Min översättning får bli praxis, men jag är väl medveten om de mindre lyckade konnotationer detta ord för med sig i detta sammanhang.

funktion är att befästa den sociala strukturen. Istället har de så kallade historiska antropologerna valt att betona ritual som betydelsebärande praktik. Ritualen förvandlas här till ett kraftfullt medel i processer som skapar och återskapar sociala strukturer och kollektiva identiteter världen över, inte bara i de så kallade traditionella samhällena. Jean and John Comaroff definierar ritual så här:

(i) it exists in continuing *tension* with more mundane modes of action, of producing and communicating meanings and values; (ii) its constituent signs are ever open to the accumulation of new associations and referents; and (iii) it has the capacity to act in diverse ways on a contradictory world.²⁶

Med denna definition blir ritualen en verksam kraft i historien och inte bara en religiös akt vid sidan av vardagslivet. Uppgiften för ritualforskaren blir att se hur förvandlingarna av samhällsstrukturer går till. Detta kräver en noggrann kartläggning inte bara av vår samtid utan också av de historiska skeendena. Överallt där det finns människor finns det en praktik som omfattar både lokala skeenden och globala processer. Ritualen blir viktig för transformation och förnyelse.

Vad är ritual bra för?

Förklaringar till ritualens funktion visar på en lika stor variationsrikedom som de försök som gjorts till dess definition. Här nedan ges några exempel på hur olika forskare tänkt om ritual och dess nytta. Förklaringarna som ges beror på vad forskaren har valt att sätta i fokus: individen, samhället eller de rituella handlingarna i sig.

Psykoanalysens fader, Sigmund Freud, jämförde ritualen med tvångshandlingar och förpassade den därmed till neurosernas värld och som begränsande för individen. Antropologen Bronislaw Malinowski såg däremot något positivt med ritual. Den avleder ångest i situationer som individen inte har kontroll över.

Victor Turner tyckte sig se hur ritualen spelades upp som ett socialt drama som främjade både samhället och individen. Den fick

26 Comaroff & Comaroff 1993:xxi.

här två funktioner: den håller samman samhället och löser konflikter för individen. Etologer som Julian Huxley utvidgade nyttan till att gälla mänskligheten som art. Han menar att vi har inget val om vi vill ritualisera handlingar eller inte. Vi har redan mönster i generna – i vår biologi. Även djur ritualiserar, menar Huxley och det är bra för artens överlevnad. En hund vet när en annan hund bara vill leka, för dess handlingar har då en lekkaraktär. Men när det är allvar ändras beteendet. På så sätt vet medlemmar av den egna arten när motparten är beredd till strid och svarar först då med att gå till attack. Roy Rappaport följer i etologernas spår på så sätt att han ser hur rituella handlingar har en speciell karaktär som ytterst är bra för vår överlevnad. De kan, som i meringfolket's rituella grisslakt, rätta till en ekologisk obalans som uppstått. Tsembagakulturen på Nya Guinea, med sin grisslakt och sitt redistributionssystem av köttet, blir i Rappaports analys ett rituellt reglerat ekosystem och tsembagafolket en rituellt reglerad befolkning.²⁷

Enligt Clifford Geertz ligger riternas betydelse i att de ger en röst åt kulturella värden. I ritualen skapas mening hos individen genom att denne tar del i ett meningsskapande drama. Världen i riten framställs både som den är och som den borde vara. En balinesisk tuffäktning både speglar samhället och arbetar om det till en meningsfull modell med dolda hierarkier, status och makt: en berättelse balineser berättar för varandra om sig själva.²⁸ Men flera forskare kritiserade Geertz försök att vaska fram en homogenitet som uttryckte en kulturs kännetecken (t.ex. "den balinesiska") och ville istället betona ritualens dynamiska karaktär i samhällsutvecklingen. I ritual, som i all annan social praktik, förhandlades makt och tradition, förnyelse och kontinuitet fram.

För Marshall Sahlins blev ritualen en av byggstenarna i en lära om praxis. Människan skapar sin historia på sitt kulturella sätt och ritualen blir central i denna aktivitet.²⁹ Den blir mötesplats för stora skeenden, t.ex. kulturkrockar orsakade av ett kolonialt system. För att förstå kaptan Cooks död på Hawaii, måste vi, enligt Sahlins, känna till den specifika kulturen, dess verksamma ritualer och myt-cykler och vilka förändringar som européerna bidrog till med sin

27 Rappaport 1979.

28 Geertz 1973.

29 Sahlins 1976.

ankomst. Ritualen blev här ett strategiskt sätt att handla utifrån en specifik tolkningsram.

Ytterligare andra forskare har velat betona hur ritualen laborerar med maktrelationer. Maurice Bloch (1989) har visat dess kapacitet att stärka det normativa genom att presentera det i en slags odiskutabel form och Catherine Bell (1992, 1997) såg i ritualiseringen en strategi att göra vinster på ett sätt som vardagens handlande inte förmådde. Men hur började bland forskare intresset för ritualens ursprung, funktion och verkan? I nästa kapitel ges en orientering om hur ritualstudiet tog sin trevande början i 1800-talets diskussioner om vad som var religionens ursprung.

2 Intresset för ritual väcks

Det var först på 1800-talet som forskare började intressera sig för ritual, som en viss form av mänsklig aktivitet, och då i samband med att diskussioner väcktes om vad som hade givit upphov till religion. Tolkningar om religionens ursprung varierade. En del forskare betonade individens roll, men kunde inte enas om huruvida den yttersta orsaken låg i människans kognitiva förmåga eller i hennes känsloliv. Andra forskare vände sig till samhället och dess institutioner för att förklara varför människor skapar religiösa världar. En viktig fråga var vad som först manifesterades som religion: myt eller ritual?

Pionjärerna

En förutsättning för att kunna diskutera religionens ursprung var framväxten av den sekulära vetenskapen på 1800-talet. Vetenskapen nöjde sig inte med en förklaringsmodell som sade att religionen hade skänkts som en gåva av Gud till mänskligheten. Däremot var kanske de tidiga forskarna inte alltid vaksamma på att kristna mönster låg bakom de första, vetenskapliga formuleringarna av religionens utveckling. Utvecklingsläran inom naturvetenskapen gav en annan, alternativ förklaring till skapelseberättelsen. Samhällsforskare tog intryck av teorin och började applicera den på samhälls- och religionsstudier. En grupp forskare, som Brian Morris har valt att kalla *intellektualisterna*¹, ansåg att religionen hade sitt ursprung i vårt tänkande. Myten blev därför intressant för dessa för att förstå varför religion uppstått. Max Müller (1823–1900) menade att när människor betraktar naturfenomen (vatten, åska, storm) så väcks tankar på

1 Morris 1987 [1991]:91, Bell 1997:3. Morris inkluderar här, förutom Müller och Tylor också Herbert Spencer (1820–1903) och James Frazer (1854–1951).

det som inte kan ses, dvs. våra sinnen skapar en idé om det gudomliga. De första religiösa uttrycken är att naturen personifieras, exempelvis när ett meteorologiskt fenomen som åskan uppfattas som en gudom.²

En av de främsta företrädarna för intellektualisterna var antropologen Edward Tylor (1832–1917). I *Primitive Culture* (1871) försöker Tylor kombinera en evolutionär modell med en förklaring över hur människan tänker. Han var radikal för sin tid, eftersom han i motsats till många företrädare för rasteorier ansåg att människans natur är gemensam, trots kulturella skillnader. Att vi har olika former av religion beror på att kulturen, och därmed tänkandet, har utvecklats via tre generella stadier. Det första är det vilda, ursprungliga stadiet då vi var jägare och samlare. Under det andra stadiet började människan att tämja djur och odla. Det sista stadiet, det civiliserade, kännetecknas bland annat av skrivkonstens introduktion, vilket innebär att människan fick möjlighet till historieskrivning.

Tylor ser som bevis på en evolutionär modell hur det i civiliserade kulturer finns "survivals" (kvarlevor), vilka är rester från tidigare stadier. Religion definierar han som "tron på övernaturliga väsen"³, en grundföreställning som finns i alla kulturer och som han ger namnet animism. Animistiska tankar uppstår när människan reflekterar över drömmar och död. Människans tankar om en själ och om andar väcks när hon erfar döden och inser skillnaden mellan liv och död, eller när hon reflekterar över tillståndet dröm och vakenhet. Dessa "primitiva" förklaringsmodeller om övernaturliga krafter utvecklas sedan till högre stadier där tron på flera gudar (polyteism) är nästa nivå och monoteism blir kulmen. För Tylor är även den primitiva människan en tänkare och filosof, men animismen är en feltolkning av världen. Den bygger som vetenskapen på människans förmåga att konstruera modeller och intellektualisera,

2 Müller, citerad i Morris 1987 [1991]:93. "We see in the Vedic hymns the first revelation of deity, the first discovery that behind this visible and perishable world there must be something invisible, eternal or divine."

3 Tylor 1871[2002]:23–24: "...as a minimum definition of Religion: the belief in Spiritual Beings...I propose here, under the name of Animism, to investigate the deep-lying doctrine of Spiritual Beings...the general belief in spiritual beings, is here given to Animism". Brian Morris påpekar (1987 [1991]:100) att många forskare har missuppfattat Tylor när de talar om animism som endast en fas i religionens början eller typisk för förindustriella samhällen.

men till skillnad från den senare drar den fel slutsatser om världens beskaffenhet.

För *religionsfenomenologerna*⁴ blev myten mer central än riten. En av företrädarna till den religionsfenomenologiska skolan var Mircea Eliade (1907–1986). För Eliade var myterna inte möjliga att reducera till samhälliga fenomen eller barndomstrauman. Han såg människans uppdelning av världen i det profana och det heliga som något universellt förekommande och att ett jämförande perspektiv mellan olika kulturer är nödvändigt för att förstå essensen i ett religiöst fenomen. Eftersom riten alltid finns förankrad i en historisk och kulturell kontext, var det myten med sina "tidlösa" idéer som blev den stabila grund religionen byggde på. Ritens funktion blev att med återkommande intervaller låta människan uppleva ursprungliga, arketyperiska mönster genom att föra in henne i *illo tempore* (det tidlösa tillståndet) för att hämta styrka och kraft i vardagen. Rituella handlingar får en större mening än vardagens genom att vi genom dessa kan uppleva de universella mönster om det heliga kosmos som myterna världen över rymmer.

Det var William Robertson-Smith (1846–1894) som skulle bli den forskare som introducerade ritualen som religionens ursprung. Han studerade offrets betydelse i tidig semitisk religion och hans teorier kom att få stor betydelse för både den *sociologiska* och den *psykoanalytiska* skolan. Robertson-Smith menade att i ritualen (den sakrala offermåltiden) stärkte individen sitt band till samhället, men deltagaren såg inte själv vilken roll samhället spelade i den rituella måltiden. Människor är således inte medvetna om att det egentligen är samhällssolidaritet de uttrycker när de förtär offer. Den psykoanalytiska skolan tog fasta på Robertson-Smiths teori om att människan inte till fullo kan se orsaker till sina handlingar. Den sociologiska skolan tog fasta på hans teorier om samhällets betydelse för ritualens utformning.

4 Religionsfenomenologerna skall inte blandas ihop med de filosofiska fenomenologerna som Edmund Husserl, Martin Heidegger och Maurice Merleau-Ponty eller antropologer som intresserat sig för fenomenologin (t.ex. Michael Jackson, Thomas Csordas).

Den psykoanalytiska skolan

En central föreställning i Sigmund Freuds (1856–1939) lära om det mänskliga psyket var att individer inte alltid kan förklara eller förstå varför de handlar på ett visst sätt. Freud var primärt intresserad av att förklara individens neurotiska handlingar genom att kartlägga en persons specifika upplevelser och sökte inte som den sociologiska skolan främst efter vad det var i samhället som genererade beteendet. Religionen uttryckte, enligt Freud, ett slags mänsklig "universell" neuros och i riterna fick människan möjlighet att agera ut plågsamma upplevelser.

I sin artikel om tvångshandlingar och religiös praktik⁵ ville Freud visa på analogier mellan trauman som skapar tvångshandlingar och de psykologiska processer som ligger bakom religiöst liv. I båda fallen används ett ritualiserat beteende för att avleda spänningar. Han ser hur drömmar och riter fungerar lika eftersom de ersätter det som verkligen framkallar dessa tankar eller handlingar med symboler eller tvångshandlingar. Individen är i båda fallen omedveten om de bakomliggande orsakerna till drömmen eller varför hon eller han tillgriper ett rituellt beteende. Människor, som faller offer för tvångshandlingar, har formaliserat sitt beteende på ett sätt som liknar det som sker i riter. För en tvångsneurotiker kan det vara viktigt att en viss stol alltid skall stå på ett bestämt ställe eller att kläder skall tas av och vikas i en speciell ordning. Att avvika från detta tvångsbeteende framkallar ångest och att utföra stereotypa handlingar blir ett sätt att motverka den. En av Freuds kvinnliga patienter, som led av tvångshandlingar, kunde sålunda bara sitta på en speciell stol och när hon en gång slagit sig ned ville hon helst inte resa sig från den igen. Orsaken till kvinnans beteende fann Freud i hennes olyckliga äktenskap. Stolen symboliserade kvinnans relation till mannen, som hon inte kunde lämna eftersom "hon slagit sig ned" (gift sig). Freud tar upp flera exempel från kvinnans misslyckade äktenskap (t.ex. mannens impotens under bröllopsnatten) för att visa hur kvinnan hamnat i en olycklig situation som hon inte klarade av att lösa. Orsaken till kvinnans beteende fanns således i relationen till maken, men hon var inte medveten om det. Kvinnans tvångshandlingar var symboliska paralleller till konkreta

5 Freud 1907 [1996].

händelser i äktenskapet och när psykoanalytikern gjorde kvinnan uppmärksam på dessa, blev beteendet förståeligt för henne. Med en ny klarsyn över sin situation kunde hon befrias från sina symptom.

Det kan på ytan verka som om en religiös ritual består av symboliska meningar skapade av samhället och att neurotiska tvångshandlingar enbart är godtyckliga och meningslösa. Men psykoanalysen har visat (som i kvinnans fall) att godtycket är skenbart och att det finns viktiga samband mellan en individs tvångshandlingar och en individs tidigare, traumatiska upplevelser. Allra djupast bakom det neurotiska tvångshandlingskomplexet ligger, enligt Freud, ett förtryck av instinktiva impulser, varav sexualdriften är central. Den förtryckta instinkten ger sig tillkänna som "frestare" och under denna process får människan ångest. Patienten känner att hon måste utföra vissa saker, men är inte medveten om varför. Tvångshandlingar är därför ett sätt att undvika ångest och symboliskt bearbeta konflikterna.

Freud vill i tvångsneurotikerns handlingar se en parallell till religiösa riters repetitiva mönster. När fromma människor talar om sig själva som syndare och ber, är det en försvarshandling, ett sätt att handla för att undvika skuld. Religionen blir ett sätt att undertrycka instinktiva impulser, menar Freud. De sexuella impulserna kan för den religiösa människan tolkas som frestelse, vilket skapar skuld och oro för gudomlig bestraffning. Freud drar så följande slutsats: "... one might venture to regard obsessional neurosis as a pathological counterpart of the formation of a religion, and to describe that neurosis as an individual religiosity and religion as an universal obsessional neurosis".⁶ Likheten i riter och i neurotiskt beteende ligger i att personer förtrycker sina instinkter och skillnaden i att neuroser uteslutande har ett sexuellt ursprung, medan religion undertrycker mer generella, egoistiska drivkrafter. Skulle en människa bara till fullo förstå varför hon tillgriper religion, skulle hon kunna "botas" från att använda sig av detta beteende och därmed skulle religionen inte behövas som skyddsmekanism. Men grunden till vår civilisation ligger i att förtrycka individens omedelbara instinkter som denne behöver få utlopp för. Därför behövs religionen för att tala om för individer att de för gudens skull skall avstå från att ge vika för sina instinktiva drifter. Med denna negativa syn

6 Freud 1907 [1996]:216.

på religion och ritual är det inte konstigt att Freud anser att vi människor vantrivs i kulturen.

Erikson: ritualisering och individens rituella stadier

Inte alla psykoanalytiker valde att följa Freuds syn på religionen. Mot Freuds mer negativa åsikt stod hans samtida kollega Carl Jung, som såg religionen som en läkande kraft för individen. Flera andra psykoanalytiker började intressera sig för ritualiseringens positiva betydelse för individens utveckling och anpassning. En av dessa är Erik H. Erikson, som har undersökt hur de stereotypa handlingarna, som vi möter i ritualiseringen, likt all kunskapsinläring, följer olika stadier och funktioner i människans utveckling. Till skillnad från antropologer, som mer betonat ritualiseringens kulturella aspekter och psykoanalytiker som använt ritualisering som en klinisk term för ett slags neurotiskt beteende, vill Erikson dra lärdom från etologiska studier av ritualiserat beteende hos djur. Etologerna hade sett vilket värde ritualiseringen har för sociala djur i anpassningen till varandra och till den miljö de lever i. Etologen Julian Huxley var en av de första forskarna som använde begreppet ritualisering för att visa på vissa fylogenetiskt⁷ utformade ceremoniella handlingar hos sociala djur. Han pekade på hur ritualiseringen inte är ett patologiskt beteende utan en viktig komponent för artens överlevnad. När en hund möter en annan hund signalerar den med vissa stereotypa rörelser om den är vän eller fiende. Utan denna möjlighet till kommunikation skulle varje möte vara ett osäkert kort och onödiga slagsmål lätt kunna uppstå.

Erikson vill således revidera de ritualstudier som bara har betonat de kulturella aspekterna av riter och lyfta fram biologiska orsaker. Han menar att rötterna till ritual börjar i förhållandet föräldrabarn. Hans minidefinition av ritualisering innebär att den är ett överenskommet samspel som äger rum mellan minst två personer, vilka repeterar detta i meningsfulla intervaller och i återkommande kontexter. Samspelet skall ha ett anpassningsvärde för båda delta-

7 Ontogenes har med individens utveckling att göra, fylogenes med artens.

garna.⁸ Detta kriterium ser Erikson vara uppfyllt redan i det tidiga mötet mellan modern och barnet. För Erikson är det viktigt att bena ut vilka generella utvecklingsstadier ritualiseringen genomgår. Den rituella kapaciteten kan inte överskrida det stadium i utvecklingen som människan befinner sig i och en misslyckad ritualisering under något av de tidiga stadierna kan skapa misslyckande längre fram i livet. Om barnet och föräldern inte lyckas bekräfta varandra, skadas en persons möjlighet att bli både en självständig individ och att kunna uppleva det numinösa⁹, som är viktigt för att känna ontologisk trygghet.

Till skillnad från antropologer som studerat ritual är Erikson inte benägen att mer ingående diskutera olika kulturella kontexter utan föredrar att tala om människans *pseudoart*.¹⁰ Människan bildar klaner, stammar och nationer, och under uppväxten får barnet, till skillnad från djur, lära sig inte bara artens beteendemönster utan också att anpassa sig till sin pseudoart. Modern representerar i mötet med sitt barn både sig själv och gruppen. Genom att hon inte bara följer sina inre impulser utan även gruppens ethos, hindrar det en farlig, instinktiv utlevelse hos henne. Moderskapet innebär att kvinnan identifierar sig med och tar efter den som tog hand om henne som liten och i vuxen ålder kombineras denna identifikation med hennes specifika moderskap som nu får respons hos barnet.

Enligt Erikson börjar ritualiseringen redan under spädbarnstiden och når sin fulla blom i samhällets allmänna ceremonier. Det finns beröringspunkter, menar han, mellan barnets upplevelser och samhällets institutioner, mellan individens adaptation och riternas funktion.¹¹ Erikson gör ett schema i vilket en viss ålder korrelerar med en viss förmåga att lära in olika element i en rit. Under spädbarnsperioden, det första stadiet i ritualiseringen, är det viktigt att förälder och barn ömsesidigt bekräftar varandra, annars kan deras individuella roller (moderskap, att bli en individ) inte utvecklas. Bekräftelsen sker

8 Erikson 1968 [1996]:202.

9 Det numinösa är hämtat från Rudolf Ottos (1923) teorier. Det numinösa, enligt Otto, innefattar en upplevelse som finns i all religiös erfarenhet och innebär en stark totalupplevelse av det "helt andra": Det Heliga. Människan kan i mötet med det numinösa erfara en känsla av ett absolut beroende och att vara en del av något mycket större som både dominerar och inger styrka i hennes liv.

10 Erikson 1968 [1996]:202.

11 Ibid.

i form av ett ritualiserat beteende mellan modern och spädbarnet, vilket liknar ett slags hälsningsceremoni. Spädbarnet gör modern medveten om att det har vaknat och modern närmar sig barnet efter ett visst mönster – ängsligt, säkert, leende, kanske luktar på det – för att fånga upp barnets önskemål. Moderns bekräftande beteende är delvis individuellt, delvis format av inlärd, kulturella mönster. Uteblir hennes respons kan barnet allvarligt skadas. Lyckas denna fortsätter barnet att hitta lyckosamma möten i andra sammanhang i livet. Att det skapas både en åtskillnad och bekräftelse är viktigt för barnet och dess individuella mognad (dvs. både gemenskap och åtskillnad skall läras in). Barnets upplevelse av modern som "den stora famnen" ligger till grund för den senare numinösa upplevelsen i ritualen. En vuxen människas möte med det heliga väcker strukturer som liknar barndomens. Den troende väntar på att bli upplyft i det numinösa "knäet". En gudabild med ett leende kan bekräfta individen och inge trygghet.

Erikson har nu gett oss två fenomen som verkar åtskilda men som hör samman: moderns omvårdnad av spädbarnet, vilken utgörs av ett formaliserat beteende som har med mer än bara överlevnad att göra och religiösa ritualer som i vuxen ålder kan fortsätta att ge den periodiska bekräftelse av individen som fanns under spädbarnstiden. Det är viktigt att betona att Erikson inte vill reducera ritual till att vara rester av ett infantilt stadium som skall övervinnas av den vuxne individen. I stället vill han se hur ritualer, både emotionellt och symboliskt, kan dra nytta av de positiva barndomsupplevelserna, men då inte som en ren regrediering till barndomens behov av bekräftelse. Hopp och förtröstan är tidigt inlärd känslor som grundläggs i upplevelsen av ömsesidig bekräftelse. Om återbekräftelsen uteblir kan utsatthet och skräckfullt främlingskap uppstå senare i livet.

Det andra stadiet i ritualiseringen kallar Erikson för det juridiska och det inträffar i den tidiga barndomen.¹² Här lär sig barnet att skilja mellan gott och ont och nu skall det rikta sitt behov av bekräftelse till andra än modern. Först när barnets individuppfattning ökar kan det lära sig gränserna för det otillåtna. Individuppfattningen är sammanbunden med språkutvecklingen, som lär barnet att objektifiera. Men med förmågan att iaktta sig själv och världen finns också källan till det vi kallar "negativ identitet". Det är en svår period för barnet

12 Ibid:206ff.

att upptäcka att det också bär på det "onda" (den det inte skall vara) och som det måste trycka undan för att kunna bekräftas. Erikson betonar även här att han inte vill ge några enkla orsaksförklaringar mellan barndomens upplevelser och den vuxnes moraluppfattning. Den vuxnes gudsföreställning eller uppfattning om rättvisa är inte bara en spegling av barndomsrelationen till föräldrarna.

När barnet kommer in i lekåldern kommer en ny fas då det lär sig dramatisk utlevelse och att uppträda formellt. Barnet kan spela upp och identifiera sig med olika roller, en viktig förutsättning för att senare kunna utföra en ritual. Leken blir ett slags psykodrama, där barnet kan leva ut sina inre önskningar och impulser. Det kan med leksaker och lekkamrater skapa en mikrovärld där det själv är herre över vuxenvärldens krav. Här kan skuld levas ut, vilket är viktigt för utvecklingen. "Teater" är den vuxnes "lek", säger Erikson, och pjäser innehåller många motiv från barnets lekar: hybris/skuld, frihet/synd.

Under skolåldern lär barnet sig regler för hur ett framträdande skall gå till. Utan skolans träning i disciplinering och formalisering av korrekt uppförande skulle en ritual inte kunna genomföras. Det fria utlevandet i leken ersätts med en ordning, som är skolans och inte barnets. Här tillkommer ytterligare ett element i ritualiseringen. Tidigare har barnet inte upplevt en styrning och begränsning av sin lek (framställningen), men nu kommer dessa krav. Leken blir arbete, små tävlingar blir samarbete, friheten att framställa något på sitt eget sätt blir nu en uppgift att göra det rätt. Ordningen blir sedd av barnet, som lär sig att agera på dess villkor. I denna utvecklingsfas grundas möjligheten att uppfatta ritualens känsla för det formella, styrt av en rums- och tidsordning.

Under tiden närmast efter puberteten lär barnet sig att ta ansvar och visa solidaritet. Nu skall det tidigare inlärdas fogas in i formella handlingar som binder ihop barnets uppfinningsrikedom med en ideologi. Den unge deltagaren skall i riten känna delaktighet och ansvar i ett samhälle. Att bli vuxen innebär även att exkludera "de andra". Genom sitt deltagande i de formella riterna visar individen för första gången att hon eller han har blivit en fullvärdig medlem av sin pseudoart. Om individen inte klarar detta kan det leda till identitetsförvirring, något som idag lättare kan uppstå än tidigare, menar Erikson, eftersom samhället snabbt förändras. Han säger att det måste finnas en samstämmighet och kontinuitet mellan tidig ritualisering och teknologiska och politiska trender. Det måste såle-

des finnas en möjlighet för ungdomen att integrera sina tidiga upplevelser i den moderna och teknologiska värld de möter som vuxna.

Det är viktigt att fortsätta att även som vuxen delta i ritualer – en dag blir barnet en förälder och skall då ha klara mönster att agera efter. När man som förälder deltar i samhällets ritualer, följer man modeller från sin egen uppväxt och dessa skall föras vidare i umgänget med barnen. Den vuxne behöver således delta i ritualer för att förstärka sina möjligheter att ritualisera, bli en numinös moder i sina barns själar och agera som domare och överförare av traditionella idéer.

Det finns i Eriksons ritualiseringsteori en stark modernitetskritik. Eftersom han ser ritualisering som så viktig i mänsklig utveckling är han bekymrad över att moderniteten verkar kväva ritualerna. Han funderar över om det trots allt är så att riter inte har försvunnit utan ändrat form och att det är skälet till att vi idag inte ser vilka nya som har växt fram. Det handlingsmönster vi traditionellt har identifierat som ritual har blivit omodernt, eftersom det skapades i ett samhälle där pseudoarten var viktig. I vår globaliserade värld kanske det är viktigare att identifiera sig med mänskligheten och bli en världsmedborgare och anpassa ritualerna därefter. Men Erikson passar här på att kritisera de nya agenterna som tar över ritualiseringen: vetenskapen kan inte fylla riternas viktiga roll och massmedierna gör riten till något ytligt. Nya ritualexpert (psykologer, kuratorer, lärare) har vuxit fram som bara tar över delar av människans liv i stället för att, som den traditionella ritualledaren, fungera som den Stora Auktoriteten och stå för Allt. Faran med specialister är att människan känner sig splittrad och inte får ett helhetsperspektiv på sitt liv, säger Erikson. Han tycker att vi noggrant skall skärskåda det som fyller tomrummet efter det att ritualiseringen bleknat. Är lösningarna (alternativen) för intellektuella, för mekaniska eller för självfixerade (vill individen i sig glänsa i ritualen och glömmer därför bort att bekräfta den andre?).

Ritual och samhälle

Om Tylor eller den psykoanalytiska skolan hade velat söka religionens ursprung i individens tanke- respektive känsloliv började andra forskare mer intressera sig för dess sociala funktion. Redan Karl Marx

valde att lägga tyngdpunkten på samhällets institutioner som avgörande för religionens ursprung och utseende. Grundläggande för hur ideologier (inklusive religion) utvecklades var hur ett samhälles bas (produktivkrafter och produktionsförhållanden) verkade. Religionen var en spegling av denna bas och skapade hos människor ett falskt medvetande om hur verkligheten egentligen var konstruerad. Den verkade också som en förtryckande kraft, eftersom den uttryckte de härskandes ideologi. Makten kunde få de hårt slitande arbetarna världen över att trösta sig med den kristna tanken att få en gyllene krona i himmelen, eller som Joe Hill skrev i en av sina kampsånger: "You'll get pie in the sky when you die".

En av förgrundspersonerna till ämnet sociologi, Émile Durkheim (1858–1917), tog tidigt sig an uppgiften att studera religionens uppkomst och funktion i samhället. Han inspirerades av Robertson-Smiths teorier om samspelet mellan rit och samhälle liksom ritens betydelse för religionens ursprung. Hans *Elementary Forms of the Religious Life* (1915)¹³ har haft ett avgörande inflytande på forskning om religion, rit och samhälle. Titeln avslöjar att Durkheim inte helt övergett ett evolutionärt tänkande, eftersom han hämtar materialet till "elementary forms" från de australiensiska aboriginernas riter. För att bevisa sin teori använde han sig således av den mest primitiva formen av religion han ansåg fanns: totemismen och ritualer hos ett ursprungsfolk.

Durkheim gjorde en grundläggande distinktion mellan människans upplevelser av det heliga och det profana. För att skapa en upplevelse av det heliga var riter och ceremonier viktiga. De återkom regelbundet och lät individer erfara något större än det vardagliga. Upplevelserna var så starka att de dröjde kvar, fastän riterna var över. Det fanns således psykologiska dimensioner invävda i religionen, men den var mer än bara ett uttryck för känslor. Individen upplever visserligen i riten en inre känslostorm, men den är resultatet av en identifikation mellan självet och en större helhet som är samhället i förklädd form. Om Freud såg fadersgestalten som råmodell för Gud, så blev det för Durkheim samhället som utgjorde denna. Gud var en kollektivt projicerad representation av den sociala gruppen. I de australiensiska aboriginernas fall var denna gud densamma som

13 Utgavs på franska 1912 som *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*. Den engelska utgåvan kom 1915.

klanen. Denna gud var åtkomlig för samhällsforskaren, eftersom religionen, liksom samhället, innehöll "sociala fakta" som kunde studeras med vissa metoder, precis som naturvetenskapen hade sina metoder för att komma åt de fysikaliska lagarna. Känner vi till samhällets institutioner, kan vi "avslöja" gud.

Durkheim hade öppnat dörren för dem som sökte efter korrelationen mellan samhällsstrukturer och de religiösa uttrycken och han efterträddes av en rad forskare som brukar samlas under namnet *funktionalister*. Deras huvudfråga var vilken funktion ritual och religion fyllde i samhället. Hur ser de sociala relationerna ut i ett samhälle (= strukturen) och hur speglar religionen dessa? Hur socialiseras individen via ritual in i samhället och hur kan ritualen hjälpa till med att lösa sociala konflikter? För många forskare blev det viktigt att göra fältarbete, för att tydligare kunna se förbindelsen mellan religion och ett samhälles politiska och sociala organisation. Två populära metaforer skulle användas för samhället, den organiska och den mekaniska. Riterna reglerade och stabiliserade "livet i organismen", och de kunde "mekaniskt" stärka gruppsolidariteten eller återställa den sociala ordningen i samhället, om den hade störts.

Funktionalisterna var emot att tala om ett historiskt ursprung till religionen. Eftersom den speglade samhället var det mer aktuellt att parallellt studera den nuvarande samhällsstrukturen för att förstå religionens utseende och därmed blev fältarbetet en lämplig metod. Bronislaw Malinowski konstaterade under sitt fältarbete på Trobriandöarna (utanför östra Nya Guinea) hur myterna berättade om att människan tagit över världen i besittning genom att komma upp ur hål i jorden. Men det fanns mer information än så att hämta ur berättelserna. Även i underjorden levde människorna i byar och i klaner, hade privilegier enligt en viss rangordning och kände till magiska formler. Beskrivningen av hur trobriandernas sociala strukturer var beskaffade i underjorden överensstämde med det dagliga livet hos folkgruppen och hänvisades till om tvister skulle uppstå. Myterna talade också om i vilken ordning människorna kommit upp ur jorden, vilket hade betydelse för klanernas position i samhällsstrukturen.¹⁴

14 Malinowski 1926 [2002].

Två klassiska funktionalister

Alfred Radcliffe-Brown (1881–1955) utvecklade Durkheims teori om ritualens sociala funktion. Han ville visa på en systematisk korrelation mellan religiösa föreställningar och social struktur. Om gud är en kollektiv skapelse borde olika samhällen ha olika gudsbilder. Därmed lade han ett ahistoriskt perspektiv på religionens form och utseende. Durkheims evolutionära tanke om att religionens "elementära form" tydligast framträdde i ursprungsbefolkningarnas samhällen, togs bort. Radcliffe-Brown var också en av de tidiga antropologerna som utförde fältarbete (i Australien och på Andamanerna). Fältarbetet gav honom ökade möjligheter att se korrelationen mellan den sociala strukturen, de religiösa föreställningarna och de rituella handlingarna. Han tonade vidare ned den känslomässiga aspekten i ritualer. Detta till skillnad från Durkheim som hade menat att samhällets kitt vilade på känslor, framkallade av riten.

Funktionalisternas andre förgrundsgestalt, Bronislaw Malinowski (1884–1942) lade, liksom Durkheim, mera vikt vid de starka känsloupplevelserna i ritualen. Han såg i ritualer ett sätt att avleda ångest, oro och sorg. Malinowski hade lagt märke till att trobrianderna hade olika tillvägagångssätt när de fiskade i lagunen och när de skulle ut på djuphavsfiske. I lagunfisket använde befolkningen sig av sin traditionella, praktiska kunskap, men när de skulle ut med sina kanoter på det öppna havet tog de vad han såg som magiska ritualer till hjälp. Djuphavsfisket var en farligare miljö att vistas i än den lilla trygga lagunen. De magiska riternas funktion var att skapa trygghet för individen inför ett svårt uppdrag. I frågan om riternas funktion som spänningslösande eller spänningsskapande var Radcliffe-Brown och Malinowski inte överens. Radcliffe-Brown menade att riter även kan framkalla oro, inte bara ta bort den. Människor kan bli ängsliga om de tror att de inte utfört dem perfekt. Ritualen kan kulturellt kräva att vissa känslor skall premieras och det är inte säkert att dessa helt stämmer överens med vad deltagaren innerst inne känner. Radcliffe-Brown märkte att Andamansamhället förutsatte att individerna skulle reagera på ett visst sätt vid en begravningsrit, och därmed framkallades och till och med i vissa fall påtvingades känslor som från början inte behövde finnas med i bilden.¹⁵

De tidiga funktionalisterna har idag kritiserats av en ny generation forskare för att ge en alltför statisk bild av samhället. Hur skall förändringar kunna förklaras med en ahistorisk modell? Om människors agerande i huvudsak speglar det samhälle de lever i och är till för att reproducera detta, borde genomgripande förändringar vara omöjliga. Med en funktionalistisk modell missar forskaren den historiska dynamiken och möjligheten att se människan som aktiv och skapande i världen. Funktionalisterna fick också problem med att handskas med symboler, vilka visade sig vara alltför komplexa för att enkelt reflektera den sociala ordningen.

Men funktionalismen är inte helt övergiven. Catherine Bell ser i *sociobiologin* en ny funktionalism växa fram.¹⁶ Den vill se allt mänskligt beteende som inte bara orsakat av samhället, utan intresset riktas till människan som biologisk varelse och hennes gener. Allt beteende kan inte läras in utan det finns moment som är inprogrammerade i vår fysiologi. Kulturell variation förklaras som en interaktion mellan människans fysiologi och miljön. Ritualstudiet blir för biogenetikerna en slags "biogenetisk strukturalism". Man har t.ex. intresserat sig för hjärnans funktion och det har gjorts försök att lokalisera speciella ställen i hjärnan som skulle kunna vara upphovet till rituella handlingar.

15 Homans 1958 [1972].

16 Bell 1997:31, 277 not 46.

3 Utveckling av ritualvetenskap

Syntaktiker och symbolister

De forskare som övergav ett funktionalistiskt synsätt på ritualen ville se att det Marx hade kallat överbyggnad (ideologi och religion) trots allt hade en egen logik och inte var helt determinerat av basen (de sociala och de ekonomiska villkoren i samhället). Funktionalisterna hade tolkat symbolerna som speglingar av den sociala organisationen, men symbolantropologerna betonade istället autonomi och språkkaraktern hos ett kulturellt symbolsystem. Symboler är inte bara till för att reflektera eller bevara den sociala strukturen, de fungerar som ett "språk" för att kommunicera viktiga saker. Kulturen är som språket ett symbolsystem och kan inte enkelt reduceras till den sociala strukturen, även om det finns ett samspel mellan de båda. Forskarens uppgift var nu inte att visa vad i samhället symbolen representerar utan vad den betyder. Ritual blev en mötesplats där det kulturella och det sociala systemet kunde kommunicera med varandra.

Det nya sättet att se kulturen som mer fristående från samhällets ekonomiska och sociala bas utvecklades snart i två huvudfåror. Victor Turners och Clifford Geertz syn på ritualen har blivit kallad för "symbolisk", "semantisk" eller "semiotisk". De var främst intresserade av att läsa av symbolers mening. Claude Levi-Strauss och Edmund Leach var mer influerad av att se lingvistikens modell för kulturanalys och därför kallas deras metod "syntaktisk".

Levi-Strauss hade inspirerats av modern språk teori (Ferdinand de Saussure) och såg en slags underliggande grammatik styra människans tänkande som tog sig uttryck i kultur, myter och symboler. Han var, som Leach, intresserad av symbolernas grammatik – hur

sitter de ihop? I Levi-Strauss analyser har inte varje symbol i sig en mening utan de får istället sin betydelse i den position de intar i den kulturella grammatiken. Enskilda symboler kan liknas vid lösryckta ord. De ger oss ingen ledtråd att förstå dem utan vi måste få dem placerade i en mening. Flyttas ordet i meningen, kan dess betydelse radikalt förändras. Levi-Strauss härledde ytterst grammatiken till vårt sätt att tänka och inte till samhället. Människans hjärna vill skapa ordning i en kaotisk värld, bl.a. genom att göra binära operationer och klassifikationer. Han var inte speciellt intresserad av den mänskliga praktiken (ritual) utan mer av hur människorna tänker. Levi-Strauss försökte sig ändå på att blottlägga strukturella likheter och olikheter mellan ritual och lek-idrott.¹ I ritualen försöker man vinna jämvikt mellan två sidor, i leken skapas en obalans. Leken slutar med en vinnare, med en ojämlikhet, medan ritualen försöker ena en splittring. I leken vet vi inte utgången, men det gör vi i ritualen. Ritualens uppläggning är därför annorlunda, för här skall skapas säkerhet, inte osäkerhet.

Edmund Leach tog intryck av Levi-Strauss försök att hitta universella mönster, men var ändå skeptisk till att helt ta över sin föregångares idéer. Leach ville se tankesätt som bara delvis fristående från den sociala strukturen. Ritualer såg han som ett medium för kulturella budskap som både ändrar och förstärker den sociala ordningen. I riter sker viktiga omdefinitioner: en pojke blir en man och vanligt vin kan bli nattvard. De forskare som följer Leachs ritualsyn frågar därför inte främst vad ritualens mening är utan vilka "grammatiska" regler som gör den till ett kommunikativt system.

Turner: process- och symbolanalys

En forskare som har utövat ett stort inflytande på ritualstudier är Victor Turner. Vi kan till och med säga att hans forskning har haft betydelse i vår tid för nyskapande av ritual, eftersom det finns moderna ritualledare som läser hans skrifter för att inspireras av dem när de själva skapar nya praktiker. Eftersom Turners arbete spänner över decennier är det svårt att ge en enkel bild av hans teorier då han fortlöpande reviderade och förändrade sin tidigare

1 Levi-Strauss 1966:30ff.

forskning. Hans arbeten kan sägas utgå från fyra huvudområden²: processanalys, symboltolkning, de duala begreppen struktur-anti-struktur (*communitas*) samt liminalitet.

Den tidiga Turner intresserade sig främst för traditionella samhällen och hur ritualen upprätthöll den sociala ordningen – detta var ritens funktion. I riten betonades de centrala värdena i samhället. Turner gjorde långvariga fältarbeten hos ndembu i nordvästra Zambia och har i ett flertal verk skildrat det rituella livet hos detta bantutalande stamfolk: *Schism and Continuity in an African Society* (1957), *The Forest of Symbols* (1967) och *The Drums of Affliction* (1968). Han finner att ritualens funktion främst är att lösa inbyggda konflikter i samhället och inom individen. En av dessa var att ndembu räknade släktskap på mödernet (matrilinjärt släktskap), men samtidigt praktiserade virilokalitet (kvinnor bosätter sig hos mannens släkt). Problemet för flera kvinnor var att fortsätta upprätthålla solidariteten med sin släkt när hon levde med mannens släkt. Konflikten kunde ta sig uttryck i ofrivillig barnlöshet eller hemsökelse av andar hos kvinnan. Genom ett komplicerat laborende med symboler i riterna kunde spänningar hos kvinnan lösas och livet gå vidare. Riten hade således återupprättat ordningen.

Den senare Turner fokuserade mera på den rituella processen.³ Riter hade en dynamisk och omskapande karaktär och förändrade inte bara individens psykiska eller fysiska tillstånd utan även den sociala strukturen. I förändringsprocessen spelar den rituella framställningen en viktig roll och Turner definierar denna som "distinct phases in the social processes whereby groups adjust to internal changes and adapt to their external environment."⁴ Hans metod utgick från föreställningen att det rituella framträdandet kunde studeras som ett "socialt drama". En rit kunde, enligt Turner, liknas vid en teaterföreställning, men skillnaden är att den iscensätts med ett socialt syfte att föra deltagaren genom fyra huvudfaser. Först uppstår en brytning (*breach*) av de normala sociala relationerna. Detta brott följs av en kris (*crisis*). För att hindra att brytningen sprider sig slår en rad mekanismer till (*redressive action*). Den tredje fasen kan

2 Denna uppdelning av Turners arbete bygger på Boudewijnses artikel (1990) "The Ritual Studies of Victor Turner".

3 Se Turner (1969) *The Ritual Process*.

4 Turner 1967:20.

variera från en lösning via personliga insatser till att en ritual genomförs. I slutfasen integreras den icke-fungerande gruppen eller får schismen ett socialt erkännande.

I ett samhälle som ndembus, där en stark centralmakt saknas, är riten det primära kittet mellan individ och grupp. Så långt följer Turner den durkheimska traditionen. Men Turner utvecklade en annorlunda syn på religion och samhälle. Om Durkheim såg riten uttrycka konsensus, såg Turner hur den lyfte fram konflikter och intressen som måste lösas. I riten framkallas starka känslor som löser motstridiga intressen mellan grupper och därmed stärks den sociala ordningen. Turner menar också att det finns en grundläggande spänning mellan individen och samhället. Hat och sexuella passioner måste ibland ge vika för samhällliga normer och riten åstadkommer denna försoning inom individen. Det påtvingade blir det önskvärda. Här ser vi hur Turner tagit intryck från psykoanalysen.

De rituella symbolerna spelar en avgörande roll i det sociala dramat. Det är, enligt Turner, de som gör det sociala samspelet mellan deltagarna möjligt, varför han analyserar dem så noga i ndemburitualen. Symbolerna definieras som "the smallest units of ritual which still retain the specific properties of ritual behaviour"⁵ och de väcker starka känslor som manar till handling. Det är antropologens uppgift att undersöka deras dolda meningar för att förstå ritens innersta väsen. Turner lägger därför stor vikt vid att grundligt gå igenom olika slags symboler och hur de verkar. Först gör han en åtskillnad mellan två allmänna kategorier av dem, de dominanta och de instrumentella. De dominanta har en hög grad av beständighet genom hela symbolsystemet och en viss form av autonomi. Vi skulle kunna se den amerikanska flaggan som exempel på en dominant symbol. Den står för ett helgjutet paket av värden och handlingar – acceptera den eller så hamnar du i kylan. De instrumentella symbolerna har inte samma autonomi som de dominanta, utan måste studeras med andra symbolsystem i en specifik kontext som skall locka fram just deras speciella mening.

Turner snävar sedan in studiet av allmänna symboler till att gälla de rituella, som både väcker känslor hos deltagarna och som kan avlockas ett innehåll. De rituella symbolerna (speciellt de dominanta) har följande kännetecken. För det första är de *multivokala*

5 Turner 1967:19.

(förtätade), vilket betyder att de kan stå för många meningar. Vi kan som exempel ta muyombu eller tår-trädet hos ndembu. Det avger en sav som liknar tårar och används därför i begravningsriter. Men det har också andra kvaliteter: om man hugger ned det skjuter det snabbt nya skott. När en relation mellan släktingar störs kan man plantera ett tår-träd, vilket påminner om att minnet av släktingen alltid kommer att bestå. Förutom att en symbol kan väcka flera meningar till liv kan den också vara *univokal* och som sådan ena olika meningar, dvs. de många betydelseerna fogas samman av associativa mönster. Slutligen kan en symbol fungera som *polariserande*, vilket innebär att den ställer meningar mot varandra.

Ett annat sätt att närma sig symbolerna är att se om de refererar till ideologin eller till det sensoriska (orectic). De *ideologiska* symbolerna fungerar normativt genom att de refererar till den sociala organisationen. De *sensoriska* symbolerna väcker känslor och kan associeras med mänsklig fysiologi (nattvarden symboliserar Kristi blod) eller naturliga processer (död/födelse – mullen i begravningsritual symboliserar vad som skall hända med människans kropp). Det är genom de sensoriska symbolerna som den grundläggande konflikten mellan individens drifter och samhällets krav överbryggs. Samhällets plikter kan bli det önskade. Men Turner varnade för att i tolkningen av symboler förklara dessa utifrån djuppsykologins teorier. Implicit accepterar han att universella, underliggande processer är verksamma inom individen som är involverad i riter (det djuppsykologiska), men det är de specifikt varierande sociala och ideologiska aspekterna som han vill förstå och förklara (det antropologiska).

Hur skall vi då komma åt meningen hos symbolerna (t.ex. i nattvarden)? Turner ser som en första väg den *exegetiska*. Ritualdeltagarna tillfrågas om en symbols betydelse och förklarar dess mening. De förklaringar vi kan få här varierar från myt till doktrin och prästen ger kanske ett annat svar än lekmanen. Den andra förklaringen kan vara *operationell* och Turner vill då se hur symbolen används i den rituella kontexten, inte bara hur man pratar om den. Är handlingarna kring symbolerna aggressiva, sorgsna eller glädjefulla? Vi måste också se på gruppens struktur för att till fullo förstå symbolens betydelse – vilka kommer för att ta nattvarden? Den sista meningen hos symbolen kan ligga i dess *position* i en större struktur. Hur bestäms meningen hos den i förhållande till andra

symboler? Vilken relation har den till helheten. Hur placerar vi till exempel in nattvarden i gudstjänsten och i den kristna läran? Här ser vi inflytande från Levi-Strauss analyser då det är symbolens position i en struktur som här bestämmer dess mening. En symbol kan vara polysem (mångtydig), men i en positionell analys skall antropologen försöka se vilken av de olika betydelseerna som betonas i just denna kontext.

Turner är kritisk till de antropologer som stannar vid den första, exegetiska förklaringsmodellen. Ofta har symbolen inte bara en tydlig mening och deltagarnas förklaringar kan bli ytliga. Dessutom kan forskaren få lika många förklaringar till en symbol som det finns deltagare och samma deltagare kan ge olika förklaringar vid olika tillfällen. I stället skall antropologen komma åt de latent meningarna genom att analysera symbolens operationella och positionella funktion. Turner är också kritisk mot en renodlad psykoanalytisk tolkning av symbol och ritual där ritens utformning jämförs med neurotiska patienters tvångshandlingar. Han anser att symbolen refererar till sociala fakta och därmed har ett liv utanför det individuella psyket.

Mening och symbol är också kulturella skapelser och ej universella. Vi kan således inte använda en handbok i symboler för att se vad de betyder, utan vi måste noga undersöka den specifika kulturella kontext de förekommer i. Men även här uppstår problem för Turner. Den kulturella symbolen tolkas alltid slutligen av en individ, och olika ritualdeltagare kan därför tolka den på olika sätt. Det finns också subgrupper med egna förklaringsmodeller. Turner får svårt att förklara exakt hur symbolen skapar mening hos individen via den mening gruppen (eller kulturen) har tillskrivit den. Det blir svårt att tala om "ndembutolkningar" av symboler, när det inte är säkert att alla i gruppen tolkar dem lika. Deras mening kan dessutom te sig annorlunda för ritualdeltagaren och för den observerande antropologen, eftersom att vara uppväxt i en kultur kan skapa andra referenser än de som antropologen tycker sig se. Det betyder att en symbol inte bär på en essens som automatiskt väcker samma känslor och upplevelser i alla kulturer, vilket gör att antropologen får svårt att hävda att hans eller hennes tolkning skulle ha företräde framför någon annans. Dessutom kanske symbolen inte är en kategori man kan distansera sig ifrån för att till fullo förstå den, vilket Turner menade, och därmed försvåras all möjlig intellektuell

tuell tolkning eftersom observation och analys förutsätter en objektivering och inte ett deltagande.

Turners budskap är dock klart – det finns mer i riterna än vad som uttrycks av den enskilde deltagaren. Riter är också något mer än vardagshandlingar och måste ses när de utförs, annars missar forskaren de latent meningsfulla aspekterna. I riterna är svårfångade känslomässiga aspekter involverade och här spelar dess estetiska och uttrycksfulla utformning en viktig roll. Turner ser riterna som viktiga för människors helande och samhällets sammanhållning, vilket är ett av skälen till att hans tankar idag har fångats upp av många moderna nyskapare av ritualer.

Exempel – Isoma

En av de riter som Turner valde att studera närmare hos ndembu var vad gruppen kallade isoma. I sin metod att komma åt betydelsen börjar han med att se hur ndembu själva förklarar symbolernas innebörd. Turner börjar således i ett enskilt fall, isoma, för att senare förstå hur riterna speglar hela ndembusamhällets struktur.

Först klassificeras ritualen. Isoma tillhör en specifik grupp av riter, "kvinnoritual" eller "fortplantningsritual", som i sin tur är en underavdelning av "förfädersritual". Gruppens eget språkbruk för denna är *chidika*, som kan ha flera betydelser – "förpliktelse" är en.⁶ Riterna utförs när gruppen försummat de nödvändiga plikterna till förfäderna, vilket har yttrat sig i att kvinnan har problem med att få barn. Turner riktar intresset till ndembusamhället och finner att det, som sagts ovan, kännetecknas av att släktskap räknas på mödernet men samtidigt praktiseras virilokal bosättning. Här ser han en inbyggd konflikt i samhället, vilken skapar svåra motsättningar mellan lojaliteter hos kvinnan, eftersom hon slits mellan att visa solidaritet med maken och att samtidigt inte försumma sina släktingar. Om kvinnan inte blir med barn är en vanlig förklaring att matrilinejen har kastat en "skugga" över henne. I ritualen betonas att hon inte får glömma bort var hon egentligen hör hemma och att hennes yttersta solidaritet gäller matrilinejen, inte de ingifta släktingarna. Den tillfälliga ofruktsamheten skall tas bort genom de rätta riterna och med en ny

6 Turner 1969:11.

medvetenhet kan kvinnan fortsätta att bo kvar hos maken och hans släkt. Ritens funktion är att med symbolers hjälp lösa upp den normkonflikt som finns inbäddad i samhällets struktur och som påverkar kvinnan i äktenskapet.

Turner kan nu, efter att ha blottlagt en konflikt som drabbar såväl samhället i sig som individen, fortsätta att skärskåda ritualen, som skall lösa detta problem. Han tar hjälp av Arnold van Genneps (1960) modell om de tre olika faserna i en ritual. I den första fasen, separationsfasen, skall individen eller gruppen skiljas från sin tidigare status i den sociala strukturen. I isoma kallas denna fas för *ilembi*. I den andra fasen, den liminala, sker själva förändringen av status. En pojke blir man, en ogift blir gift. Den initierade genomgår här en period då den gamla rollen symboliskt försvinner. Under denna förvandlingsfas används ett rikt symbolspråk med till exempel död och återfödelse som tema och det förekommer syftningar bakåt i tiden (till den någon var) och framåt (till den nya rollen en person skall tilldelas). I denna fas har individen hamnat i ett ambivalent förhållande till samhället. Personen har tappat gamla attribut, men ännu inte fått några nya. Hos ndembu kallas denna fas *kunkunka*. I den tredje fasen, sammanfogningen, skall den nya identiteten stabiliseras. Individen skall återföras till gruppen, nu med sin nya identitet befast. Det är viktigt att se att riterna har förändrat personen, en pojke är nu en man och hans beslut och handlingar skall hädanefter bedömas utifrån en mans kapacitet och omdöme. De olika faserna för således individen från en fix och klar position till en annan. Denna sista fas i isoma kallas *ku-tumbuka*.

Isomariten börjar med att maken eller en släkting till kvinnan tar hjälp av en "doktor", som ställer en diagnos. Sedan inleds separationsfasen då kvinnan skall avskiljas från gruppen för att senare kunna återföras som en fertil kvinna. Helaren väljer ut en lämplig plats, där ritualen skall genomföras och separationen från vardagslivet markeras på olika sätt. Den rituella platsen ringas in genom att man hackar runt den, så den omsluts av en ring. Turner visar hur rikt på symboler valet av plats är för att riterna skall kunna genomföras på rätt sätt. Först letar man upp ett hål, grävt av en stor råtta eller en myrslök. Karaktäristiskt för dessa djur är att när de öppnat upp ett hål, stoppar de igen det efter sig. Det igenstoppade hålet blir i riterna en symbol för hur skuggmanifestationen hindrar kvinnans fruktsamhet. Doktorn och hans medhjälpare skall försöka "öppna

det hål kvinnan stängt igen”, dvs. göra henne fertil. Ett nytt hål grävs i närheten av det gamla. Hålen skall helst lokaliseras vid en källa, vilket symboliserar möjlighet till liv. Den äkta maken måste också bygga en hydda utanför byhusen. Denna liknar den som används vid flickornas pubertetsriter och fungerar som en påminnelse om hur flickor blev kvinnor i hyddan. Nu skall kvinnan bli kvinna igen i mannens byggda hydda, dvs. hon skall bli som flickorna under sina pubertetsriter – fruktsam. Det nu utvidgade, gamla hålet förknippas med häxa och myrslok och klassificeras som hett, medan det nya skall fungera som kylande. Dessa två hål sätts i förbindelse med varandra via en grävd tunnel och runt dem läggs grenar i en cirkel.

De äldre männens uppgift under ritförberedelserna har varit att samla medicin. Medicinen väljs ut så att dess egenskaper symboliskt överförs i riten. Om ett träd är känt för sin hårdhet, blir detta en symbol för och önskan om att patienten skall bli hård, stark och hälsosam och därmed kunna bära ett barn inom sig. En del träd uppvisar en rikedom på frukter, som här blir analogt till att vara fertil. Det finns medicin som används ”interrituellt”, dvs. i andra riter, vilket ökar associationerna om dess verkan hos deltagarna. En medicin har den egenskapen att den representerar patientens ogynnsamma tillstånd och hämtas från ett träd som har en hal yta, vilket för tankarna till patientens ”hala insida” – barnen hon bär på ramlar ut. Men samma träd kan också användas i motsatt syfte – sjukdomen skall ramla av patienten och således kan symboliken peka åt två håll genom att den på samma gång uttrycker det lyckosamma och det misslyckade tillståndet. Trädsymboliken rymmer således en tvetydighet i betydelsen ”ramla ut”; både patientens olyckliga tillstånd berörs (missfall) och ritualens förmåga att bota (att låta sjukdomen ramla iväg).

Turner ser en rituell princip växa fram, som kan uttryckas i ndembus egna ord: den skall synliggöra eller avslöja. Det som är gömt är farligt och det är de religiösa specialisterna som skall göra det synligt. Att namnge det ogynnsamma tillståndet är att till hälften bearbeta det. Turner tar här fasta på psykoanalysens bärande tanke att om det omedvetna kan artikuleras och klagöras, kan det också omfattas och bearbetas. I isomaritens avslöjande av det gömda används en medicin från ett träd, som blir en symbol för detta tillstånd. Analogin görs mellan trädets naturliga egenskaper

och det som önskas. Trädet producerar en mängd frukter som djur tycker om. Det får därför djuren att dyka upp. Medicinen från detta träd skall få det dolda att framträda, likt djuren som lockas av dess frukter. Ett annat trädslag som nyttjades hade den egenskapen att dess rötter var synliga. Detta träd visade vad andra gömde under marken och dess bark användes därför för att synliggöra det osynliga.

Medicinen som användes klassificerades antingen som varm eller kall. Den skall ge öppningar till död och liv. Efter insamlandet av medicinen, stöttes den i en mortel, lades i vatten och delades upp i två högar. Den varma medicinen placerades i råttans eller myrslokens hål och den kalla lades i det nya hålet. En informant berättade för Turner att det gamla hålet står för död och det nya för liv. Kvinnan och mannen skall sedan röra sig mellan de förbindelser som finns mellan hålen och få medicin stänkt på sina kroppar. Djur väljs också ut, som skall symbolisera mannen och kvinnan, en röd tupp för maken och en vit höna för hustrun. Den vita hönan skall skänka lycka och styrka åt kvinnan. Ibland avbryts vandringarna mellan hålen och alla utom kvinnan dricker öl. I slutet slaktas den röda tuppen och blodet hålls i den nya tunneln. Det gifta paret skall sedan bo i den nya hydda som mannen har byggt åt dem tills hönan lagt sitt första ägg.

Turner vill komma åt hur ndembu tolkar symbolerna för att förstå deras verkan för individen och samhället och han vänder sig därför till riten och inte till myten, när han vill komma åt de grundläggande "molekylerna". Varje viktig del i riten (t.ex. en gest, en sång) utgör en symbol och står för något annat än det som endast kan ses. De rituella akterna har således en symbolisk funktion. Det blir tydligt att varje symbol har flera meningar och refererar till ett flertal ting. Isoma kan härledas från *ku-somoka*, som kan betyda "att ramla ur plats" eller "fästa". Ordet *ku-somoka* refererar således till den speciella situation som riten skall upphäva – att få slut på missfall. Det ofödda barnet "ramlar ur platsen" innan det skall födas. Ordet kan också betyda "att lämna någons grupp" (att glömma sin matrilinjära närhet). "Skuggan" i isoma är alltid en avliden kvinnlig släkting som kan visa sig på flera sätt. Ibland kan den dyka upp som den fruktade *Mvwengi*, en symbol för maskulinitet. Om en kvinna rör denna varelse, kan hon drabbas av missfall. På detta sätt sammanbinds reproduktiv oordning (dvs. kvinnans missfall) med en kvinna

som bär på drag av maskulinitet. Kvinnan jagas av en aspekt av henne själv. Turner tolkar det som att kvinnan har kommit för nära makens släkt genom sitt giftermål och att hennes matriline straffar henne med ofruktsamhet. Han ser att isomas syfte är att återupprätta rätt relation mellan matriline, äktenskap och virilokalitet, så att kvinnan kan bli fruktsam igen. Enligt ndembus egna förklaringar skall riten ta bort effekterna av en *chisaku*, en olycka som har sin yttersta orsak i att förfäderna är missnöjda. Någon släkting till kvinnan har uttalat en förbannelse över henne och den måste brytas.

Betydelsefullt för riten är, enligt Turner, att det är en matrilineär släkting som orsakat konflikten, att riterna utförs tillsammans med kvinnans släktingar och att kvinnan för ett tag åtskils från makens by. Under denna period måste maken bo med kvinnans släkt. Här har Turner inspirerats av Claude Levi-Strauss strukturalism och ser hur ett sofistikerat tankemönster växer fram. Men Turner vill gå längre i sin analys än att bara visa på den rena tankeprocessen. Han vill också se det "verkliga" samhället – ndembus livssituation. IsomasyMBOLERNA är inte bara en uppsättning klassifikationsregler för ndembus ordnande av universum, utan ett mönster som väcker och tämjer starka känslor som hat, fruktan, tillgivenhet och sorg. Det finns därför en avsikt med symbolerna som inte bara rör ndembus intellektuella vara, utan som involverar hela personen existentiellt i riten. Det går att förstå symboliken, menar Turner. Varje symbol är relaterad till verkligheten och gruppens erfarenheter. Ritualen är ingen grotesk spegling av ekonomiska, politiska och sociala förhållanden. Istället är den en nyckel till hur ndembu tänker om dessa förhållanden.⁷ För den moderna människan kan riten verka vara hokus-pokus, men Turner ser dess värde: en grupp tar ansvar (med hjälp av rik symbolik) för en individs välmående och får henne också att bearbeta de stora existentiella frågorna som liv och död.

7 Turner 1969:6.

Communitas och liminalitet

I Turners senare verk intresserar han sig för hur ritualen transcenderar det specifikt kontextuella. När han i sina tidigare analyser visade på förändringar hos ndembu innebar det inte samhällsförändringar i sig, utan att en individ bytte position och status i gruppen. Turner vill nu skilja på de ritualer som bekräftar sociala strukturer och de som mer formar om rådande förhållanden. Han återoppar van Genneps tankar om att det strukturella mönstret för riter är universellt, men mer accentuerat i småskaliga samhällen. Van Gennep såg *rites de passage* som förvandling av en plats, ett förhållande, en social position eller ålder, dvs. förvandlingen behöver inte bara gälla människor. Turner slår samman allt till att se en grundstruktur i riter: förändring av ett förhållande. Han intresserar sig speciellt för mellanfasen i riten, det *liminala* stadiet, när novisen är "betwixt and between" all klassifikation. Vi kan säga att individen är "varken-eller" eller "både-och". Mycket av den liminala fasens symbolism hämtas från människans biologi. Symbolismen som omger den liminala personen är komplex och bisarr. Den ger mer uttryck för de dolda strukturerna än de synliga. Initianden kan behandlas som död och positionera kroppen i ställningar som påminner om döda personer. Symbolerna kan också uttrycka havandeskap, dvs. att initianderna väntar på att nedkomma. Deltagaren kan även sägas vara på en annan plats eller egendomslös och framställas både som könlös och tvåkönad. Tunnlar och hyddor kan föra tankarna till både grav och livmoder, och ormar som ser ut att dö byter bara skinn. Ambivalensen i uttrycken är viktig för att rollförändringen skall kunna ske.

Den liminala fasen är viktig, för i detta skede måste allt bli "rätt". Olika metaforer för växande förekommer ofta, eftersom riten syftar till en förvandling. Växandet innebär inte bara ett statusskifte, utan även en *ontologisk* förvandling. Det hände hos ndembu att de som inte genomgick en korrekt ritual, inte heller fick den önskade statusen. Turner märkte att männen som omskars på missionsstationen inte blev "riktiga" män på samma sätt som de som genomgått de traditionella riterna.

Under den liminala fasen fostras det Turner kallar *communitas*, en intensiv kamratskap och egalitära relationer. Communitasaspekten är en viktig del av samhället. Motpolen, social struktur, präglas av

individens roller och position i samhället. Denna är inte statisk som *communitas* utan har en dynamisk karaktär. Om struktur är det som håller människor åtskilda, är *communitas* det som förenar.

I sina senare arbeten utvecklade Turner ett intresse för det industrialiserade samhället. Här har religionen blivit ett individuellt val som inte kan förväntas inkludera hela samhället. Viktiga symboler verkar också i andra domäner än de religiösa, till exempel inom estetiska områden, politik och populärkultur. Liminaliteten ser också annorlunda ut i dessa samhällen. Turner kallar denna för *liminoid*. Liminoid berör inte hela samhället utan har mer att göra med individens specifika smak. Den liminala fasen kan vara viktig för hela samhällets kontinuitet, medan den liminoida har en mera subversiv karaktär. Ofta uttrycker den en radikal kritik eller alternativa samhällsmodeller.

Geertz: religion som ett kulturellt symbolsystem

Den andre, viktiga symbolteoretikern är Clifford Geertz (1926–). För honom är religion ett kulturellt system av symboler som inte riktigt reflekterar den sociala strukturen men inte heller är oberoende av den. De religiösa uttrycken får därför i ett mer autonomt förhållande till samhällsstrukturen genom att de inte är direkta avspeglningar av denna. Symbolerna i religiösa föreställningar och ritualer visar både på hur det "är" och hur det "borde vara" och svarar på de meningsfrågor (ondska, orättvisor, lidande) som människor alltid brottas med. När detta meningsystem levts ut i ritualen kan en helgjuten världsbild (en intellektuell modell) skapas som samtidigt är förenad med "ethos" (stämningar och handlingar). Ritualens styrka är att den med hjälp av symboler kan förena den verkliga världen med individens egna upplevelser. Geertz skriver: "in a ritual, the world as lived and the world as imagined, fused under the agency of a single set of symbolic forms, turn out to be the same world."⁸ Ritualen beskriver således inte bara den sociala strukturen i samhället utan är delaktig i dess skapande. Geertz visar med exempel från balinesiska riter hur dessa inte bara ger modeller av världen, utan fungerar som ett drama, som drar in åskådarna och gör dem delak-

8 Geertz 1973:112.

tiga i föreställningen. När häxan Rangda i en balinesisk rit strider mot det goda monstret Barong reflekterar de två figurerna inte bara publikens erfarenheter utan skapar dem också.⁹

Riten skall inte så mycket lösa sociala problem som att bara visa upp dem. Geertz liknar kulturen vid en text som antropologen kan läsa med hjälp av ritualen, men här har han också mött hård kritik. Antropologen riskerar att med Geertz synsätt bli den allvetande berättaren som kryper upp på ritualdeltagarens axel för att rapportera vad denne tänker och känner samt varför personen handlar som han eller hon gör. Geertz generella uttalande om ett "balinesiskt" sätt att tänka har också visat sig ge en alltför enkel bild av samhället då det inte rymmer olika grupperingar och motsättningar i en kultur.

Exempel: balinesisk tuffäktning

I en av sina studier undersöker Geertz det balinesiska samhället genom att följa den populära tuffäktningen. Tuffäktning är för en balines vad tjurfäktning är för en spanjor. Egentligen är det inte tuffar som strider mot varandra, utan det är män, menar Geertz, eftersom tuffen blir en central metafor för mannen och hans beteende i det balinesiska samhället.¹⁰ Tuffäktningen kan få symbolisera sociala aktiviteter som rättegångar, krig eller politiska tävlingar. Män satsar stora pengar på sina tuffar och mycket står på spel under tävlingarna, även ära och social status. Det som skiljer tuffäktningen från vardagslivet och lyfter den ovan de praktiska göromålen är, enligt Geertz, inte det som de tidiga funktionalisterna skulle tolka den som: ett sätt att stärka eller befästa sociala skillnader. Istället ges en metasocial kommentar över hur människor är indelade i hierarkier. Som kommentar fungerar den mer som en tolkning än en krass reflektion. Den är en balinesisk läsning av balinesisk erfarenhet, en berättelse balineser berättar för varandra om varandra.¹¹

Genom att delta i riterna får balineserna, utöver en mer intellektuell kunskap om sin omvärld, en känslomässig upplevelse. Om vi på

9 Geertz 1973:114–117, Bell 1997:67.

10 Geertz 1973 [1996]:218.

11 Geertz 1973 [1996]:225.

djupet vill förstå hur en man känner sig som har vunnit hela kungadömet men förlorat sin själ, kan vi uppsöka teatern och se på Macbeth. Balinesen går inte till en teater, utan han uppsöker en tupp-fäktning för att se hur en man känner det när han attackerar, plågas, utmanas eller förolämpas, när han vinner eller förlorar allt. Efter att ha deltagit i riten flera gånger, känns den invand för deltagaren och budskapet blir klart. Här formar och upptäcker balinesen sin läggning och samhällets form i samma akt. Tupp-fäktningen i sig ger naturligtvis inte hela nyckeln till det balinesiska samhället lika lite som tjurfäktningen gör det till det spanska, men den bidrar med en viktig del i ett större sjok av riter. Samhället, liksom människolivet, kräver sin egen tolkning och det är antropologens uppgift att ta reda på hur han eller hon skall få tillgång till nyckeln som krävs för att förstå det kulturella systemet. Det är i denna mening Geertz talar om riten som ett fönster: den synliggör samhället genom den fysiska framställningen och inbjuder härmed deltagaren att kika in för en "läsning".

Ritual som performance – framställning

När Victor Turner liknar ritualen vid ett socialt drama speglar detta synsätt 1970-talet. Forskare började nu intressera sig för själva sättet att framföra ritualer. Via symboliska aktiviteter som rituella handlingar kunde människor tillägna sig och modifiera kulturella värden och idéer. Det var inte bara i de religiösa ritualernas dramatiska effekter som forskare såg en potential till kreativt nytänkande och personlighetsutveckling hos individen. Tankar om drama som en viktig del i att medvetandegöra och läka patienter började slå rot inom andra sektorer i samhället. Inom psykiatrin kunde patienter få leva ut sin smärta och vånda och till och med ge uttryck för födelseögonblickets trauma (Arthur Janovs primalterapi). Ritualisering kunde vara ett annat sätt att lära, långt borta från det intellektuella seminarierummet. Våra sinnen kunde också medverka i kunskapsprocessen och förmågan att lära in och tänka låg inte bara i människans hjärna. Kroppens sätt att lära och minnas¹² fick nu relevans för hur vi närmar oss rituell kunskap och inläring: indivi-

12 Jackson 1989:134, Connerton 1982.

den rör sig i ritualen både med sin egen kropp och med sin "rituella" kropp. Genom att delta i ett socialt drama med både sin sociala och sin individuella kropp får individen både tillträde till det sociala rummets bekräftelse och till ett eget, personligt drama där den individuella kroppen tar in kunskap och lägger in den som ett kroppsligt minne.

Tambiah – "A Performative Approach to Ritual"

När vi säger att en ritual är performativ är det inte bara det sceniska framställningssättet vi menar. Stanley J. Tambiah skriver i artikeln "A Performative Approach to Ritual" att ritualen kan vara performativ på tre olika sätt.¹³ Det första sättet är hur talet används. En forskare som tidigt intresserade sig för talets performativa karaktär var lingvisten John Austin (1911–1960). I vissa fall är att säga en sak att göra en sak, detta är talets performativa förmåga. Att genomdriva förändringar behöver således inte bara ske genom fysiska handlingar, utan även genom att något sägs på ett speciellt sätt. Ett ja under vigselakten beskriver inte handlingen, det *är* handlingen. Genom att yttra ordet ja blir du gift. Austins tankar om det talade ordets potential gav upphov till "talaktsteorin" som utvecklades av John Searle (1969). De performativa yttrandena är inte beroende av dem som utsätts för dessa. Oavsett vad personen tycker blir det som det är sagt. Förklaras du skyldig i domstol är du det oavsett vad du tycker.

Det andra sättet att tala om ritualen som performativ är att se den som ett sceniskt framställningssätt som använder olika medier genom vilka deltagaren intensivt upplever händelsen. Turner talade om riten som ett socialt drama, men forskare som Carolyn Humphrey och James Laidlaw vill skilja på liturgiska ritualer och performance-ritualer.¹⁴ När Tambiah talar om en "performative approach"

13 Tambiah (1981 [1996]:497): "Ritual action in its constitutive features is performative in these three senses: in the Austinian sense of performative wherein saying something is also doing something as a conventional act; in the quite different sense of a stage performance that uses multiple media by which the participants experience the event intensively; and in the third sense of indexical values – I derive this concept from Peirce – being attached to and inferred by actors during the performance."

14 Humphrey & Laidlaw 1994:8ff.

vill han analysera det rent *formella* framställningssättet som både en liturgisk ritual och en performance ritual använder sig av, medan Humphrey och Laidlaw gör en genreindelning av två olika slags ritualer. De handlingar som utförs i vad de kallar de mer performance-centrerade ritualerna kräver ett starkare personligt engagemang hos deltagarna inför uppgiften och ett aktivt deltagande (de talar om performanceritualerna som "kvasiteatraliska"). I liturgiska ritualer (t.ex. en kristen gudstjänst) ingår en tydligare stipulerad sekvens av rituella handlingar, medan det är vanligare med individuell improvisation i performance ritualer. Man är mer intresserad av ritualens verkan – i de liturgiska ligger verkan i själva handlingen. Frågan deltagaren ställer efter en performance ritual är: "har den fungerat", medan deltagaren i en liturgisk ritual ställer frågan: "har vi gjort den rätt?".¹⁵

Performanceteorier har applicerats på andra formaliserade aktiviteter som teater, idrott, lekar, publika möten etc. Analyserna har varit till hjälp för att se hur socialiseringen av en människa går till. Men det är skillnad på ritual och dessa aktiviteter, det menar även deltagarna i den kultur det gäller. Om en framställning skall klassificeras som ritual eller teater beror på den kontext den verkar inom. Performanceteoretikern Richard Schechner har försökt att fånga polariteten mellan teater och ritual längs en axel av verkningsgrad (efficacy) och underhållning (se figur 3.1).

Efficacy	Entertainment
<i>Ritual:</i>	<i>Theatre:</i>
Results	fun
Link to absent other	only for those here
Symbolic time	emphasis now
Performer possessed, in trance	performer knows what he or she is doing
Audience participates	audience watches
Audience believes	audience appreciates
Criticism discouraged	criticism flourishes
Collectively creativity	individual creativity

Figur 3.1 Performanceteoretikern Richard Schechners schema (1994:120).

15 Humphrey & Laidlaw 1994:11.

Det tredje sättet att tala om ritualen som performativ är utifrån ett semiotiskt perspektiv. Här använder sig Tambiah av Charles Peirces (1960) teckenlära. Peirce gör en distinktion mellan tre slags tecken. Det första är *index*, som kännetecknas av en närhet mellan det betecknade och tecknet. Ser vi rök är det tecknet på att det finns en eld, som alstrar röken. Rök blir därmed index för eld. Nästa tecken är *ikon*. Hos en ikon finns en likhet mellan tecknet och det betecknade. Sätter vi ett par glasögon på en skosula kan den få representera en av våra tidigare statsministrar, Ingvar Carlsson. Det är inte bara synintryck som är tecken, utan Peirces teckenlära kan också tillämpas på ljud. Ett hundskall är index för hund, medan onomatopoetiska ord som voff är ikon för hund. Hundskallet är en del av hunden, det kommer bokstavligen från dess kropp. Voff eller nöff är däremot ett kulturellt sätt att härma ett hundskall eller grisljud; det skulle lika gärna kunna vara bow-wow eller oink. Fortfarande finns det en koppling (likhet) mellan tecknet (här ljudhärmandet) och det betecknade (hunden, grisen), men när Peirce talar om det tredje tecknet, *symbol*, lämnar vi parametrarna närhet och likhet och får en helt godtycklig betydelse. Det finns ingen logisk koppling mellan tecknet och det betecknade. Vi har här att göra med kulturella konstruktioner och dessa måste vi lära in. En ring på vänsterhanden symboliserar äktenskapet i väst, men ser vi en ring på en kvinnas ankel hos bangwa i Kamerun är det ett tecken på att kvinnan är slav. På samma sätt kan snäckor fungera som ren dekoration runt våra halsar medan det hos trobrianderna är tecken på social status, utbyte och rikedom. När Tambiah beskriver ritens som performativ på ett indexikalt sätt är det Peirces indexdefinition han refererar till. Indexikala värden vidhäftas ritualen och berörs av agenterna under framställningen. Genom att visa upp en del av helheten har det större systemet satts i rörelse. När en mering på Nya Guinea dansar en krigsdans för sin vän för att visa att han solidariskt skall ställa upp på dennes sida under ett stamkrig, är det ett indexikalt tecken på krig.¹⁶ Dansen symboliserar inte bara krig, utan som del (krigsdans) i en större helhet (stamkrig) är dansen kriget! Hör vi hundskallet vet vi att hunden finns någonstans i närheten, ser vi en mering dansa vet vi att kriget har startat.

16 Rappaport 1999:81.

Tambiah ser det paradoxala i att hitta generella mönster varför människor världen över formaliserar handlingar till ritual (universalism) samtidigt som dessa är förankrade i en kultur (partikularism). Riterna är formaliserade för att vi har att göra med handlingar som styrs av konvention. Det är inte meningen att de skall uttrycka individens känslor och intentioner. Här skiljer de sig från vardagshandlingen som uttrycker attityder och känslor direkt för att kommunicera detta till övriga. Skulle ritualen bara vara uttryck för en människas nycker skulle detta störa och göra den mer opålitlig. En rit är främst en kollektiv stipulerad handling, inte en individuell (fast den kan utföras individuellt). Den utförda rituella handlingen (som har distanserat sig från det privata och det direkt instrumentella) visar att man ämnar följa en allmän moral.

Maurice Blochs analys av formalistiskt tal och sång har visat att det som sägs i en rit styrs av på vilket sätt det måste sägas. Formen, framställningssättet, blir viktigare än innehållet. Vi kan inte angripa och diskutera ritualen utifrån våra personliga känslor. Om det finns kritik måste även den framföras på ett formellt sätt: "You cannot argue with a song".¹⁷ Att bryta den inbyggda kod som finns i ritualen genom att plötsligt bli informell och personlig blir som "god dag yxskaff". Riterna utövar därför, enligt Bloch, social kontroll för att de skapar situationer som accepterar traditionella auktoriteter. Därmed är det också sagt att det är naivt att tro att ritualen bara är till för att leva ut känslor. I riten uttrycker deltagaren inte fritt sina känslor, utan den är en disciplinerad övning i att visa de rätta attityderna.¹⁸ Disciplineringen märks i formaliserade gester och i en artig stil, till skillnad från vardagens mera informella samtalston: om hur tilltal sker eller vilket ordval som görs. Genom denna allmänt hållna stil minskar utrymmet för det individuella och personligt specifika.

Tambiah använder sig av insikter från informationsteoretisk forskning för att få viktiga generella ledtrådar till en rituals funktion och effektivitet. Informationsteorin har visat hur man mest ekonomiskt kan föra över budskap på kortast tid och med minsta möjliga information utan att det viktigaste i innehållet går förlorat. Ett sätt är att se hur redundans eller störningar i kommunikationen verkar.

17 Bloch 1974:55ff.

18 Jmf Radcliffe-Brown 1939:39ff.

I ritualer finns ett överflöd av information för att ge ett övertydligt budskap. Ritualens redundans gör att meddelandet effektivt nöts in och inte går förlorat för deltagarna. Moment kan repeteras gång på gång, för att skapa en övertydlighet. En stilfigur som parallellism ger även en bra effekt i riten, säger Tambiah, för den skapar multivokala meningar om den kosmiska ordningens natur genom att den tillskrivs olika men samtidigt parallella betydelser. Horisontella representationer kan fogas samman till en mer total, vertikal helhet genom detta samspel av variationer. Genom denna sammanfogning kan upplevelsen i ritualen intensifieras.¹⁹ Ritualens mening måste inte heller vara att ge ny information, utan att låta ritualdeltagarna känna igen vissa mönster och vara medvetna om hur dessa är uppbyggda. De formella mönstren är viktiga att känna igen, annars riskerar riten att upplevas som banal. Riterna är sociala handlingar och i den sociala kommunikationen gäller det inte så mycket att överföra ny kunskap som att föra samman individer, att socialt integrera dem och att verka för en social kontinuitet.

Performanceteorin analyserar sålunda hur speciella trick kan användas för att kommunicera ritualens budskap.²⁰ Ett visst framställningssätt och språk sätter ramen för ritualen och talar om vilka spelregler som skall gälla. Rätt etikett skall visa vad som är ett lämpligt sätt att kommunicera på för människor med lika eller olika status, t.ex. thailändska munkars stillhet eller en afrikansk kvinnas andebesatthet. Detta betyder inte att munkarna eller kvinnan personligen måste uppleva den känsla som ritualen visar upp utan att de följer konventionella mönster.

19 Se Terrence Turner (i Tambiah 1996:507), som kallar detta för "the interplay of variation".

20 Jämför tillvägagångssättet med hur en litteraturvetare analyserar stilfigurer, rytm eller rim i en dikt.

Praxisteorin

För många strukturfunktionalister, som tagit fasta på Durkheims religionsanalys, framstod riten som det sociala kittet mellan individ och samhälle. Med detta tankesätt tenderar individens handlingar att tolkas som socialt förutbestämda och den personliga erfarenheten kan verka vara densamma som kollektiv medvetenhet. I s.k. enkla samhällen kunde strukturen segra över inbyggda konflikter och t.o.m. över historiens kraft att vilja förändra. Men kritik mot en alltför statisk syn på ritual, som något som speglar och tjänar samhället, växte fram bland forskare inom den historiska antropologin. De visade att ritualen inte bara fungerar som en värd för traditionen och att den inte alltid var liktydig med helig praktik. Dess funktion var inte heller att bara agera ut konflikter för att bevara ett socialt system som hotades. Historisk antropologi ville historisera ritualen och sätta in den i profana sammanhang som en meningsfull praktik med syfte att mer omvandla än reproducera vardagen. Trots att Leachs ritualdefinition kritiserades ("ritual som en kommunikativ aspekt av allt socialt beteende") så fanns det en poäng i hans uttalande, menade många historiska antropologer. Genom att avmystifiera ritualen och frigöra den från synen som helig verksamhet gavs möjlighet att se riter som en kreativ praktik – ett instrument för historien i alla samhällen i alla tider. För historisk antropologi blir riterna vitala handlingar i de processer som skapar och omskapar sociala fakta och kollektiva identiteter överallt, inte bara i "andras" samhällen. Från performanceteorin hämtades intresset för ritualens formella kännetecken och hur ritualen säger något. Att uppmärksamma ett *hur* innebar att studera hur riter utnyttjar poetiska stilfigurer, sammanställningar och redundans, för att visa hur laborende med form kan användas för att påverka eller omstrukturera erfarenheter. Problemet med Turners symboltolkningar av riten ansåg man vara att symbolerna framställdes statiskt – de verkar vara förutbestämda av en ordning som var oföränderlig. Turners ndembu måste ha ingått i en expanderande kolonial värld under 1950-talet, men mycket lite av denna förvandling speglas i symbolerna. Ritualen uppfattades inte av Turner som en verksamhet där en samtida praktik möter nya former, och många av hans kritiker²¹ menar att

21 Se Comaroff & Comaroff 1993.

det är just här som ritualen visar sin kreativitet. Om riten är en slags aktivitet som likt poesi utnyttjar tecknens betydelse till fullo, borde den också vara ett fruktbart medium för skapandet av nya meningar (precis som poesi kan skapa nya associationer hos läsaren genom att bryta upp konventionellt språk).

Riternas kreativa kraft kommer, enligt antropologerna Jean och John Comaroff, från det faktum att de existerar i kontinuerlig spänning med mer vardagliga handlingssätt i skapandet av mening och värden. Paret Comaroff har främst studerat förhållanden i det postkoloniala Afrika, och de betonar just officianternas kreativitet i ritualen och i de historiska skeendena. Under hela Afrikas historia har tecken och symboler ständigt varit under omprövning. Pengar, verktyg, böcker, foton – allt kan dras in i ritualen. De ser hur riten är öppen för nya associationer och betydelser och därför har kapacitet att handla på olika sätt i en motstridig värld.²² Ibland bekräftar den mer de rådande förhållandena, ibland ändrar den dessa, ibland fungerar den åt båda hållen. Vi kan inte alltid veta utgången av en rit, ibland kan ett försök till förändring bli en tillbakagång. Att förutsäga en rituals eller praktiks långsiktiga effekter är omöjligt – då skulle även vår historia bli förutsägbar. Officianter är innovatörer och fulla av experimentlusta. De kan ta tecken från storsamhället och föra in dem i en lokal kontext för att skapa nya meningar. Deras handlingar visar på historisk medvetenhet – de försöker att sammanfoga en värld, full av motstridigheter orsakade av kolonialismen. De både bevarar den gamla världen och föder nya möjligheter. På så sätt kan det nya bli det hemvanda och det främmande det etablerade. Bara genom att bäddas in i den lokala livsvärlden kan globala skeenden bli gripbara. Historiska antropologer kan till exempel analysera hur modernitet, tradition och rit verkar i en afrikansk kontext, men deras studier vill också ge en allmän bild av hur globala krafter påverkar den lokala människans vara-i-världen och riterna skulle lika väl kunna utspela sig i en stadsdel i Chicago eller London, i ett indianreservat, i Pangai på en av Tongaöarna eller i andra samhällen runt om i världen.

22 Comaroff & Comaroff 1993:xxi. ff.

Forskare som åberopas

Mänsklig handling som praxis intresserade redan Karl Marx. Grundtankarna hos honom var att människan är en aktiv varelse som skapar sin historia och att mänsklig aktivitet är kopplat till maktförhållanden. Många av praxisteoretikerna har, till skillnad från performanceteoretikerna, varit mindre intresserade av de specifika handlingarna (t.ex. att i detalj studera en dans), än av hur kulturell aktivitet generellt verkar. De fokuserar på större förändringsprocesser där de politiska dimensionerna speciellt undersöks, liksom hur dominans och underkastelse konstitueras, manipuleras eller består. Praxisteorier har därför ofta använts i studier av koloniala eller andra korskulturella möten.

En av de ledande forskarna inom den historiska antropologin är Marshall Sahlins (1930–). Han har i sina arbeten intresserat sig för kulturell praktik och socialt aktörskap (social agency). I ett av sina kända verk, *Culture and Practical Reason* (1976) för han fram tesen att socialt liv både är format av praxis och skapar praxis. Sahlins utvecklade en modell för hur kulturell praxis involveras i rituell aktivitet genom att visa hur ritualen både kan uttrycka den sociala organisationen och det kulturella systemet samtidigt som den förhandlar med dessa så att förändringar blir möjliga. James Cooks död 1778 berodde på att han av ursprungsbefolkningen antogs vara en gud, eftersom hans resa och återkomst passade in i en kronologisk struktur i det samhälle han besökte (Hawaii). I traditionella samhällen blir ritualen viktig eftersom alla former av social handling kan behandlas i den. I exemplet med Cooks död visar Sahlins hur ritualen skapade mening ur en ny och oförståelig situation (de vita människans ankomst) genom att traditionella strukturer fick bära upp den nya förklaringen och handlingarna. Lyckas ritualen kan det nya rymmas i det traditionella, i annat fall måste strukturen ändras. Människan skapar således sin egen historia på sitt eget kulturella sätt och riter blir centrala i denna aktivitet.

Andra forskare som åberopas i den historiska antropologin är Marcel Mauss och Pierre Bourdieu. Om Sahlins i sin praxisteori vände sig till historien för att se hur strukturer förändrades, så såg Mauss och senare Bourdieu kulturella värden skapas via mänskliga strategier som varken är explicita eller medvetna. Därmed fokuserade de mer på handlingarna i sig och vad de uttryckte. Mauss undersökte hur

individen både medvetet och omedvetet tränar sin kropp in i ett socialt accepterat rörelsemönster. Vi kan tydligt se detta i manliga och kvinnliga rörelsemönster. För att se skillnader måste vi också möta andra kulturella kontexter. Vi vet att ett barn i väst gärna sitter på huk, men inte en vuxen, eftersom beteendet tränas bort i vår kultur. Men i andra kulturer håller man det kvar, vilket blev besvärligt för den antropolog som följde med en stam under en lång expedition i regnskogen. Efter en strapatsfull vandring vilade hans vänner en timme sittande på huk, medan han fick sätta sig på den blöta backen och bland småkryp sträcka ut sin trötta kropp på det sätt han var van vid och som han klarade av.

De inlärdade rörelsescheman som präglar vårt sätt att gå, simma eller äta kallar Mauss *habitus*. Att äta är nödvändigt, men inte att göra det med bestick. Bourdieu utvecklade Mauss term *habitus* för att se hur mänsklig aktivitet skapar sociala traditioner, dvs. hur vi genom vår vardagspraktik både för vidare och skapar sociala mönster. För Bourdieu stod klassanalyser i centrum. Han ville se principen bakom all praktik, och han fann den i "den socialt informerade kroppen". Skolan har idag blivit en viktig plats för att träna och disciplinera kroppen, kanske viktigare än det traditionella samhällets riter. Vilken kropp skall då barnen tränas till att härma och ha som stilbildande? Jag minns en diskussion från den byskola mina barn gick i där ett av föräldramötena ägnades åt bordskick – skulle det vara tillåtet att mosa potatis i såsen och skulle de barn som trots tillsägelse fortsatte tvingas att ändra sina vanor? Vi måste här fundera över vad skolan lär ut när man premierar vissa sätt att äta – är det medelklassens normer och etikett? Bourdieu skulle säga att det i allt inlärande ligger makt och klasstänkande. Ytterst skall en viss grupp disciplineras till mönster som omfattas av den tongivande gruppens *habitus*. Effekten blir att vissa barn inte kommer att känna sig hemma i skolan, inte ens med sin kropp!

En annan forskare som intresserat sig för makt och ritual är Maurice Bloch.²³ Genom att riter skapar en föreställning om att det finns en transcendent ordning eller en helig auktoritet kan ett visst politiskt system legitimeras. Bloch kunde se hur en bonde blev fråntagen sin skörd av beväpnade män (politisk makt), men några

23 Bloch 1989.

månader senare deltog i en ritual som legitimerade denna makt.²⁴ Samma aktör kunde således delta i två olika agerande, ett där han underkastade sig eller visade motstånd mot makten och ett annat där han aktivt deltog för att befästa samma makt. Det finns här en viktig skillnad mellan vardagens kommunikation (där makten befäller bonden att avstå skörden) och ritual. Ritual producerar specifika ideologiska kunskapsformer som står i kontrast till de kunskapsinläringar vi finner i vardagen. Den möjliggör ett specifikt maktutövande eftersom den låser framställningssättet så att kritik försvåras. Det gäller inte bara talet, utan även kroppspraktiker som dans och sång, vilka är förutbestämda i ritualen.

Bloch vill inte som Marx tala om en "falsk ideologi" utan istället undersöka vilka mekanismer som utnyttjas i ritera. En ritual är rikare estetiskt och emotionellt i sin utformning men fattigare semantiskt och på att föra logiska resonemang. Vårt vardagsspråk måste förlita sig på en syntax (annars får vi ingen mening i våra yttranden, bara ett meningslöst rabblande av ord). Ritualen däremot försvagar syntaxen. Att säga nya saker försvåras i formaliserat tal och hindrar därmed att ritualen hotas av utmaningar. Det är därför viktigt för en ledare att sätta in sig själv i ett rituellt sammanhang. Som enbart politisk ledare kan han eller hon lättare utmanas, men genom att samtidigt förekomma i rituella sammanhang kan en ledare växla mellan båda rollerna för att vinna personliga fördelar.

Ytterligare en forskare, Catherine Bell, har i *Ritual Theory – Ritual Practice* (1992) lanserat sin variant av praxisteori. Hon slår fast vissa punkter om ritual. Ritualen måste för det första ses i sin kulturella kontext för att till fullo förstås och därmed överger Bell ett försök att ge en allmän ritualteori. Riter är varken mycket specifika handlingar (t.ex. de vi brukar kalla "heliga") eller vilka som helst (t.ex. shoppa eller borsta tänderna). Endast genom att se handlingarna i sin kontext kan forskaren förstå hur och varför vissa aktiviteter har skilts ut från andra och formaliserats till ritual.²⁵ För deltagarna gäller det att röra sina kroppar i en kontext som de själva har skapat, men som de upplever som något de reagerar och responderar på.

Ritualisering är ett centralt ord för Bell, eftersom vissa handlingar här plockas ut ur en vardaglig kontext och istället ges en inramning

24 Bloch 1979 [2002].

25 Bell 1997:81ff.

som gör dem speciella eller motsatta andra sätt att agera. Jag kan vila min haka på mina knäppta händer under en föreläsning, men knäpper jag händerna i kyrkan får samma handling en helt annan betydelse. Samma vardagliga handling har, genom att flyttas till en annan kontext, ritualiserats och fått en ny mening. En analys av ritual kan försöka komma åt denna "inramning"²⁶ av handlingar. Vilken roll spelar kontexten för betydelsen? Varför är det mera effektivt att göra ritual av handlingar än att låta dem vara vardagliga? Varför ritualiserar vi handlingar?

Bell menar att det kan finnas strategiska skäl till ritualisering. Hon vill flytta fokus från hur rituella handlingar bara uttrycker kulturella eller sociala mönster till hur dessa hanteras i ritualen. Ritualen är en del av en historisk process, där tradition reproduceras, omtolkas och förhandlas. Människor är inte passiva kärl, de agerar och befäster inte bara strukturer utan utmanar dem. Dominans och underkastelse står inte mot varandra som två monolitiska block, utan utgör relationer som interagerar, konstitueras och manipuleras. Det är samspelet mellan makt och underkastelse som är intressant, inte att söka efter en essens i de enskilda begreppen – här känner vi igen tankar från Michel Foucaults arbeten²⁷. Makt sprider sig inte från toppen och rakt ned utan förhandlas fram i en hierarkisk struktur mellan människor. Det är bland annat i ritualiseringen som detta strategiska maktspel kan ske, menar Bell. Rituella symboler är alltför oklara för att entydigt föra över makt och det finns alltid ett utrymme för förhandlingar. För individen blir det viktigt att känna sig aktiv i världen och i vardagslivet, istället för att bara passivt ta över redan existerande mönster. Bell talar här om en "försonande hegemoni" där den agerande tillåts att få vissa fördelar av sitt agerande, genom att verkligheten i riten har konstruerats på ett visst sätt.

26 Batesons (1955) ord är "framing" – denna inramning talar om hur en handling skall tolkas. En apa kan slå till en annan och sättet på vilket det sker avgör om den andra apan skall ta det som ett lekfullt slag eller ett hotfullt beteende. Därmed får också detta beteende ett adaptivt värde. Apan behöver inte alltid vara på sin vakt när den får ett slag. Endast vid vissa tillfällen gäller allvaret. På samma sätt kan vissa handlingar i en ceremoni tolkas som ett fredsfördrag och i ett annat sammanhang som en krigsförklaring, det beror på inramningen. En ritual sätter upp en ram varifrån olika beteende sedan tolkas.

27 Foucault 1971 [1993].

Jag skall nu ge ett exempel på hur den historiska antropologin använder sig av ett praxisteoretiskt betraktelsesätt av ritual i syfte att förstå möten mellan det moderna och det traditionella och hur människor i detta möte aktivt försöker omformulera maktstrukturer till ett mer vardagligt, begripligt mönster.

Exempel: postkolonialism, modernitet och ritual hos ngoni

Följande fallstudie är hämtad från slutet av 1980-talet, då antropologen Mark Auslander fick bevittna flera häxjakter hos ngoni i östra Zambia.²⁸ Riterna utspelar sig i en postkolonial kontext med människor som har erfarenhet av ett traditionellt kungadöme och en modern nationalstat, den kristna missionen, motorvägen som ett uttryck för det moderna, förändrade ekonomiska förhållanden, nya, sociala konstellationer, samt en förtrogenhet med den sydafrikanska apartheidens.

Auslander ser hur en ung man plötsligt offentligt började anklaga flera äldre kvinnor i en ngoniby för att vara häxor och deras hus genomsöktes. Kvinnorna utsattes för förnedrande behandlingar och mannen sade sig vilja utrota alla som var häxor för att byborna framöver skulle kunna göra vinster tryggt och framgångsrikt. Denna händelse var bara en av många liknande i regionen. När unga män började skrika till äldre kvinnor att "öppna livmodern" var detta uttryck inte bara en anklagelse som brukade riktas mot häxor och deras traditionella sätt att hindra fertilitet utan även ett symboliskt uttalande om att de höll tillbaka möjligheten till goda ekonomiska relationer i samhället. Många yngre ngomimän var frustrerade över att de hade misslyckats ekonomiskt, antingen med att få ett lukrativt arbete eller med sin traditionella majsodling och sökte förklaringar till detta.

Auslander ställer tre frågor om det han bevittnar: Varför anklagades äldre kvinnor, de brukade ju respekteras i byn? Varför låg byns räddning i att man rituellt började skära i människors kroppar? Var-

28 För en läsning av hela Auslanders undersökning, se "Open the Wombs" i Comaroff & Comaroff 1993.

för återopades plötsligt gamla häxföreställningar hos människor när de samtidigt tog del i en modern politik som byggde på demokrati? Vi kommer inte åt svaren, menar Auslander, om vi ser på afrikanska häxföreställningar som något arkaiskt eller exotiskt, isolerade från historiska och sociala processer.²⁹ I stället uttrycker de något om samtiden, i detta fall motsättningar inom samhället och de yngre männens ekonomiska besvikelser. I riten finns en potential att uttrycka dessa motsättningar och att försöka överbrygga dem, i alla fall temporärt. Auslander vill inte reducera häxföreställningar till att bara vara en folklig förklaring till det som väst istället skulle kunna uttrycka i en vetenskaplig analys. Den häxjakt han såg utspela sig har sin specifika kontext i ett lokalt samhälle som utsätts för förändringar via den globala marknadsekonomin och där människor försöker förstå och kontrollera sin vardag.

Ngonis häxjakt är avhängig klass, genus och generation som tillsammans uttrycks i det som Auslander kallar moralisk geografi, det vill säga verkliga skeenden blandas med lokala tolkningar. Det finns föreställningar om hur människor och varor rör sig i landskapet och häxkraft är ett sätt att förklara denna rörelse mellan det lokala och globala. Ritualen använder sig därför inte bara av inhemska, lokala symboler utan väver ihop dessa med andra hämtade från storsamhället: skolor, läkekonst, byråkratiska institutioner, motorvägar och vägspärrar. Det är den lokala människans sätt att omfatta ett skeende hon redan från början inte kan se hela effekten av. Resultatet blir lokalt inbäddade föreställningar ("kartor") där yngre män plötsligt kan ge sig på respekterade äldre kvinnor.

Auslander beskriver en karismatisk häxjägare, Doctor Moses, som 1988 hade stor framgång i Chipata-provinsen och som han följde på rundresor i landsbygden. Flera unga män berättade för honom hur Doctor Moses lyckosamt rensade landskapet från häxor, men hans metoder väckte också uppmärksamhet i provinsen, eftersom det förekom mycket våld mot äldre i ritualen. Vid sina besök började Moses med att dela upp byn i två linjer, en kvinnorad (som var längst) och en mansrad. Varje linje var också uppdelad efter ålder. Unga män deltog i ritualen som ett slags ordningsvakter. En rituell tvagning ingick för att förhindra den oönskade häxkraften. Moses inledde sedan undersökningen med att en och en fick komma fram

29 Auslander 1993:168.

till hans "förhörscirkel". Vid detta tillfälle var han besatt av den bibliska anden Johannes och han använde sig av en liten handspegel som han kallade Temperatur. Nummer ropades ut, där de unga tilldelades låga sådana (1–10). De togs ur cirkeln och fick så många rakbladssnitt inristade i sina kroppar som numret angav. Sedan smetades en svart antihäxkraftsmedicin in i såren med hjälp av ett gummiverktyg.

När det blev de äldre kvinnornas tur, tog förhöret längre tid. De utfrågades om de sysslade med häxkraft och man undersökte också deras hus för att leta efter mediciner och *nyanga*, ett horn som kan skada och döda andra. Äldre kvinnor fick ofta ett högt nummer och en större mängd rakbladssnitt och därmed smetades mera medicin på dem än de yngre. I några fall gjordes rakbladssnitten vid ryggradens slut, en slags förödmjukelse för de utsatta, eftersom åskådarna skrattade åt att lite mer privata delar visades upp. En medelålders kvinna, Sarah, protesterade mot denna behandling och gick därifrån, men hon tvingades snabbt tillbaka av Moses anhängare, fick be om ursäkt och finna sig i att få inristningar på sin kropp.

Innan Moses kom fanns det konflikter mellan de yngre och de äldre i byn. Det var de yngre som krävde "doktors" ankomst. I vissa delar av Zambia är det vanligt att häxjägare har förbindelser med Zionistkyrkan. Denna församling ses som lite suspekt av andra kristna församlingar. Att kyrkan blivit framgångsrik, trots sin konflikt med andra, mer etablerade kyrkor, kan bero på flera faktorer. Ett skäl kan vara att predikanterna reser mycket och upplevs gränsöverskridande, både geografiskt och andligt. Ett annat kan vara att de använder kroppen som rituellt redskap, vilket passar bra på häxkraftsbesatthet, som ses som en kroppslig egenskap. Predikanterna kan således här blanda både det traditionella tänkandet och det nya i samhället för att foga samman mönster, anpassade för de rådande förhållandena.

Det var de yngre männen som samlade in pengar för att betala kostnaderna för häxjägaren. De som inte gav ett bidrag kunde kritiserats och varnas för att bli nästa offer. Eftersom insamlingen inte räckte till hela betalningen av Moses tjänster, tog de unga männen tillfälliga jobb i jordbruket för att täcka underskottet. Bland dessa skapades en heroisk känsla av att de arbetade för att befria samhället från häxplågan, något de uttryckte i sånger på fälten.

Häxjakt – historisk och modern

Den moderna häxjakten skiljer sig från den gamla, som oftast slutade med att häxan dödades. Nu vill man mest oskadliggöra henne genom att ta hennes magiska föremål. Men varför tycker de unga ngoni-männen att en utrensning inte är tillräcklig utan utmanar även äldre män och kräver en våldsamt, offentlig ritual likt den Doctor Moses gav? För att förstå detta vill Auslander undersöka föreställningen om häxor, symbolismen som används i riterna liksom samhällsstrukturen som den såg ut i östra Zambia på 1980-talet. Det finns vissa gemensamma föreställningar i området. Man tror på en kristen gud och på Gamla Testamentets och Nya Testamentets auktoritet. Man har också en föreställning om *mizimu* (andar) och att vissa människor kan påverka skeenden genom häxkraft. Auslander konstaterar också att ngoni gärna öppet talar om det kristna budskapet, men tystnar när det gäller häxkraft. Detta är inget samtal man vill föra med en utomstående. Man delar dock uppfattningen om att häxor är omoraliska och egoistiska, som vägrar att redistribuera det de kommer över och att de därmed är ett hot mot samhällets grundprincip. De opererar nattetid och kan driva fram sterilitet, missfall och barnamord. Det finns således en föreställning om en "nattvärld" som är destruktiv och där det omvända till "dagvärldens" produktivitet och distribution råder. Häxan verkar i nattvärlden och skadar samhällets ekonomi genom att undergräva reciprocitetstanken och cirkulationen av varor till släkt och vänner.

Varför utsattes då äldre och speciellt kvinnor för en extra grym behandling av Doctor Moses? Det finns en föreställning hos de unga om att de äldre vill hålla tillbaka deras potential. Denna motsättning har sitt upphov i bylivets möte med det moderna samhället, eftersom marknadsekonomin har skapat annorlunda förhållanden mellan generationer och könen. I det traditionella samhället hade de yngre männen hälsan, men de äldre bar å sin sida på en livserfarenhet som hade gett dem en egen, hemlig kunskap. Om vissa män inte fick del av den politiska och ekonomiska makten eller om vissa kvinnor kände sig missgynnade i de polygama äktenskapen, kunde de ta till häxkraft. Kvinnorna var farliga då de ägde specialkunskaper om fruktsamhet, både inom jordbruket och inom barnafödande. De agerade som barnmorskor och hade kunskap om såväl abortmedel som människans sexualliv.

Det moderna ngonisamhället är präglad av en misslyckad jordbrukspolitik och svaga statsfinanser har gett upphov till svält och skulder. Ett allmänt missnöje på landsbygden har brett ut sig men några familjer har dock, mot all förmodan, lyckats bra med sina odlingar. Detta sågs som ett mysterium för dem som inte hade lyckats. Till den ekonomisk framgången eller bakslagen adderades både en genusfråga och en generationsklyfta. Medan de äldre i byn vill behålla den politiska kontrollen över de yngre, vill de yngre bryta gamla mönster och göra snabba pengar. Då det visade sig att några kvinnor lyckats bättre med sina sodlingar än andra, anklagades de för att hålla på sina resurser istället för att dela med sig.

Det fanns också problem som skapats kring motorvägen – ”tarmac”. Den besjungs i sånger och har blivit en symbol för det varuflöde som passerar, en slags magisk stig till rikedom. Vägen är samtidigt farlig: olyckor kan inträffa, rövare och gerillatrupper opererar. Även kvinnornas värld sammanflätades med vägen: resande, kvinnliga handelsentreprenörer anses hota samhället och vara huvudorsaken till att AIDS sprids. Det finns således en manlig diskurs där man ser ogillande på kvinnors självständighet. Flera män ber också sina hustrur att hålla sig undan från vägen, men samtidigt är det svårt, då en mycket lyckosam handel förs längs med denna och kvinnorna är duktiga entreprenörer. För många kan kvinnornas lyckade småhandel te sig smått ”magisk” och förklaras som häxkonst.

Doctor Moses ritual och symboler

Tidigare fungerade häxjägarna som kungens förlängda arm. Idag förankras de i andra, moderna institutioner. Kristna ritualer och samhällseliga händelser kan användas i häxjägarnas praktik och de använder europeiska varor (västerländska rakblad) på afrikanska kroppar i hopp om att vitalisera och bringa rikedom till den lokala gruppen. Makt emanerar inte längre idag från kungen, utan är knuten till en diffus bild av det västerländska samhället. Därför intar västerländska varor en särställning för att symboliskt uttrycka framgång och prestige. När Moses kallar den magiska spegeln för Temperatur, väcks associationer till kvicksilvertermometrar på lasarett som visar hur sjuk man är. Hög temperatur kräver behandling! Att sym-

boliskt anspela på det moderna, som vägspärrar och motorvägar, ger också större effekt. Förut var det vanligt med vägspärrar som hindrade människor att röra sig fritt och linjerna av män och kvinnor kan liknas vid en dubbelfilig körbana. I Doctor Moses ritual skulle man passera en symbolisk spärr: några fick gå vidare, andra stanna kvar för ytterligare förhör. Här utnyttjas bybornas erfarenhet av vägspärrarna. Dessutom skulle man vid dessa visa upp ett passerkort. Här fungerar Moses handspegel på samma sätt, då han fångar "bilden" av individen, dvs. han "fotograferar" deltagarna på sitt sätt. Han för också sin speciella "journal" genom att ge de anklagade långa nummerremсор, vilka sedan karvas in i kroppen. Medicinen trycks in i såren som en stämpel, som väcker associationer till en stämpel på ett papper, eller en passtämpel. Stämplingen påminner om den gamla apartheidregimen eller ett byråkratiskt samhälle. Under den gamla regimen kunde även äldre människor råka ut för att bli slagna eller förödmjukas vid väggspärrar.

Genom att utnyttja alla dessa sekulära symboler i ett nytt sammanhang kunde de yngre männen göra anspråk på den makt som annars tillhörde de äldre eller storsamhället. Precis som polisen och armén kontrollerade rörelsen längs med motorvägen kunde de unga männen med Moses hjälp i ritualen vinna kontroll över sina överordnade. De konfronterade de äldre, speciellt kvinnorna, på ett igenkännligt sätt från kolonialmakten och hoppades därmed att få del i den rikedom som associerades med tarmac och världen utanför.

Hur effektiv var ritualen?

Vann de yngre männen kontroll? På kort sikt var de nöjda. Några av de äldre männen skämdes i efterhand och kände sig förödmjukade, men de flesta tog snabbt tillbaka makten i byn. Även om det var kvinnorna som varit de mest utsatta, återhämtade också de sig efter traumat. Flera började en förtalskampanj mot Doctor Moses, skvallret spreds och det blev inte bättre när han ertappades med en gift kvinna på ett hotell. En del yngre män fick sålunda omvärdera sin bild av "hjälten". Om själva ritualen var kraftfull fick den, med facit i hand, mer skimmer av en karnevalsstämning. Allt sattes på sin spets under några dagar – invanda auktoritetsmönster t.ex. – men snart återgick allt till vardagens rutiner. De unga människors dröm var

att bli rika snabbt och deras sätt att handskas med det moderna, för dem abstrakta systemet, tog sitt konkreta uttryck i att det symboliskt skrevs in på människors kroppar. Auslander visar att Doctor Moses ritual är mer komplex än en enkel spegling av stad-landsbygd, global-lokal eller centrum-periferi. Det moderna skrivs in i det traditionella genom att människor inte bara passivt betraktar skeenden utan aktivt ingriper för att göra världen bättre och mer förståelig från sin horisont.

Förkroppsligad kunskap – fenomenologin och den socialt informerade kroppen

Victor Turners och Clifford Geertz ambition att avkoda symbolers mening och verkan på individen och samhället har kraftfullt influerat ritualstudiet. Men på 1970-talet väcktes ett intresse för kroppen som ett socialt fält och flera forskare menade att ett alltför intellektualistiskt förhållningssätt styrte ritualforskningen. Många hade inspirerats av Maurice Merleau-Pontys filosofiska fenomenologi och av Pierre Bourdieus teorier om den socialt informerade kroppen (habitus).

En av de teser som Merleau-Ponty förde fram och som togs upp av de fenomenologiskt intresserade antropologerna var att mening inte är något som ligger utanför den sfär vi befinner oss och handlar i. För människan börjar varseblivningen av världen, och därmed försöken att skapa mening ur alla intryck vi får, genom att alla våra kroppsliga sinnen samspekar. Det är först i efterhand, genom vårt reflexiva tänkande, som vi gör världen till ett objekt. Merleau-Ponty kallar den fas då vi uppmärksammar världen, innan vi har skapat vår modell av den, för varseblivningens preobjektiva stadium. Detta stadium är inte lika för alla människor. Vad vi fäster vår uppmärksamhet vid i världen styrs av tidigare individuella upplevelser och av kulturmönster, vilket får betydelse för vårt vara-i-världen.

Varför ett specifikt objekt lyckas fånga vårt intresse i denna "obestämda horisont"³⁰ av möjligheter har intresserat religionsantropo-

30 Merleau-Ponty 1962:30.

logen Thomas Csordas.³¹ Han har tagit fasta på Merleau-Pontys teori om den preobjektiva varseblivningen och vill lägga större vikt vid de processer som är i omlopp när vi uppmärksammar och objektfierar vår egen kropp. Han kallar processerna för "somatic modes of attention" och definierar dessa tillstånd som "culturally elaborated ways of attending to and with one's body in surroundings that include the embodied presence of others".³² Csordas menar att eftersom vi inte är isolerade, tänkande subjekt i världen, instängda i våra kroppar, utan delar världen med andra, inkluderar vår uppmärksamhet en medvetenhet om både vår kropp och andras kroppar. Dans och idrott är tydliga exempel på hur kroppen avläser och är medveten om andras kroppar och deras rörelser. (Är du inte följsam under dansen, ger din partner snart upp!)

Det är inte självklart hur vi uppmärksammar vår eller någon annans kropp och andras utan detta lärs in via kulturen och den socialgrupp vi växer upp i. Csordas har undersökt hur helare inom den katolska, karismatiska rörelsen³³ lär sig om sina klienters problem genom att låta den egna, kroppsliga erfarenheten löpa parallellt med den drabbades. Helarna får kunskap om sin klient genom förnimmelser i den egna kroppen när de smörjer den drabbade eller så får de veta genom gudomlig inspiration ("words of knowledge") vad som fattas personen. Kunskap om klientens tillstånd kan uppträda i form av smärta hos helaren, som en knäpp i örat eller som huvudvärk. Speciella lukter kan skvallra om närvaron av Satan eller Jungfru Maria. För Csordas blir det viktigt att ställa frågan vad som är det specifikt religiösa momentet i människors erfarenhet utan att falla offer för att intellektualisera eller reducera detta moment. När en besatt person uttrycker att tillståndet orsakas av "de Andra" menar Csordas att detta "Andra" är något vi kan finna i det karaktäristiska i att vara människa. Att söka svaret på hur det religiösa medvetandet väcks blir detsamma för Csordas som att undersöka hur vi förkroppsligar upplevelser och hur vår perception fungerar. Vilka processer inom människan involveras? Vi har i västvärlden alltför mycket fokuserat oss på vårt synsinne och glömt bort hur alla sin-

31 Se t.ex. Csordas 1990 och 1993.

32 Csordas 1993:138.

33 Csordas refererar här till The Catholic Charismatic Renewal, som vi finner inom den romersk-katolska kyrkan. Han har intresserat sig för hur denna rörelse verkar hos den angloamerikanska medelklassen av katolska, karismatiska ledare.

nen samspelar. Vi har inte heller riktigt uppmärksammat hur vår uppfattning om världen är ett resultat av den sociala praktik som vi är tränade till, först som barn och sedan som vuxna.

För att förstå mänskliga upplevelser, inklusive de religiösa, måste vi först konstatera att vår kropp inte i första hand är ett objekt för oss, utan ett subjekt som upplever och uppmärksammar sin omgivning. Det är den cartesianska dualismen som dragit en skarp gräns mellan kropp och förnuft och vilselett människan i tron att kroppen är ett passivt redskap för den tänkande hjärnan.³⁴ Csordas intresserar sig för att undersöka hur den religiösa praktiken öppnar en möjlighet att laborera med människans upplevelser av världen innan hon objektiverar och reflekterar över den. I denna "gråzon" kan hon bli medveten om habituala mönster och se om dessa kan ändras liksom vad effekten blir av förändringen. Världen är inte en gång för alla given för en människa utan skapas ständigt i hennes möte med denna. Kastar vi om förutsättningarna för våra vardagsupplevelser, vilket ritualen är en mästare på, kan vi också skapa nya möjligheter i våra sätt att vara. I denna domän av obestämthet om vad vi skall göra av världen (det preobjektiva stadiet), skapas ständigt nya upplevelser och därmed känslor av förnyelse.

Jackson och kuranko

Michael Jackson har, som Csordas, tagit fasta på Merleau-Pontys fenomenologi och Bourdieus habitusbegrepp när han vill visa hur viktig den kroppsliga praktiken är för människor. Genom att plädera för en "antropologi om kroppen" vill Jackson komma ifrån de kognitiva och språkliga modeller som tidigare varit vägledande för att tolka kroppslig erfarenhet.³⁵ Studier av mänsklig kommunikation har traditionellt fokuserats på det språkliga och negligerat kroppens sätt att uttrycka sig. Men vi vet att gester och kroppsspråk kan avslöja en persons klass, kön eller till och med om någon ljuger. Det är inte alltid så att kroppsliga rörelser skall symbolisera verkligheten. De *är* verkligheten. Ser vi en person uppträda hotfullt, symboliserar inte bara detta att han är arg, utan uppträdandet är själva

34 Csordas 1990:36.

35 Jackson 1983:328.

ilskan.³⁶ Kroppen har, menar Jackson, i den symboliska antropologin reducerats till ett ting, som sociala mönster förs över på. Men kroppen är mer än ett instrument för vår tanke, och det finns ett problem med denna olyckliga uppdelning av världen. Våra kroppar är inga passiva och oföränderliga objekt som rör sig i världen på kommando av vår hjärna utan kroppen är också ett subjekt som talar och känner av världen. Det verkar finnas en brist på undersökningar om kroppen som ett subjekt, där den kroppsliga erfarenheten tas på allvar och inte bara behandlas som ett redskap för sociala strukturer eller en medfödd (dvs. biologisk) förprogrammering. I sin studie av kvinnliga initiationsriter i Sierra Leone för Jackson fram sin teori hur habituala mönster och konventionella idéer samspelar.

Flickors initiationsriter hos kuranko i Sierra Leone sker under en lång period, där en rad aktiviteter avlöser varandra. De unga flickorna inleder riterna med att under några dagar dansa för att visa att deras barndomstid närmar sig sitt slut. De är fantasifullt utklädda och utsmyckade och de kan härma både djurs och mäns rörelser under dansen. Efter några dagars dansande förs de ut i bushen där de omskärs och får undervisning av äldre kvinnor. Efter en tre veckors läkningsperiod återkommer de nu unga flickorna till byn för att återigen dansa och upptas i bygemenskapen, nu som kvinnor.

När Jackson skall tolka de rituella danserna brottas han med att hitta symboliken i dessa. Han skissar på några tänkbara förslag, men inser sedan att han gör ett misstag i arbetet; han reducerar handlingar till ord.³⁷ När han hade frågat de unga kvinnorna eller de andra i byn varför de dansade fick han svaret att de gjorde det "för underhållningens skull". Varför skulle han inte ta kurankos förklaring på allvar? I den traditionellt antropologiska litteraturen har den rituella handlingen ofta fått stå för något annat, där det andra kan ha varit "social solidaritet", "funktionell jämvikt", "anpassad integration" eller "omedveten struktur". Jackson inser att han måste skilja sin roll som observatör (vilket innebär ett sökande av symboliska meningar och omedvetna sociala strukturer) från delta-garens roll som aktör (att bara utföra handlingarna). Han frågar ju inte varför kuranko gräver i jorden eller varför kvinnor gör upp eld

36 Merleau-Ponty 1962:184–185, cf. Jackson 1983:329.

37 Jackson 1983:331.

och inser att han själv har lagt för stor vikt vid att skilja på de vardagliga och de rituella handlingarna. Det verkar som om kuranko inte drar samma gräns mellan det pragmatiska handlandet och den rituella aktiviteten. Deras dansföreställningar kan inte jämföras med en borgerlig teaterpjäs, där akterna skall tolkas av publiken (här antropologen). Användandet av kroppen i danserna verkar inte ytterst referera till kurankos trosföreställningar utan till deras vardagspraktik. Jackson vill därför inte ge symboler eller föreställningar företräde i metoden att tolka en kroppspraxis, utan lyfta fram praktiken i sig.

Till vad i kurankos sociala liv refererar kropps rörelserna och vad är poängen med dessa anspelningar? Jackson finner att vissa av kvinnornas rörelser hämtas från männens sfär och vissa är lån från andra ritualer (här begravningsritual). Ytterligare andra rörelsemönster hämtas från djur i bushen (schimpanser), liksom produkter från naturen används såsom växtfärger och piggsvinstaggar. Följande schema växer fram:

manlig sfär	– kvinnlig sfär
begravningsriter	– initiationsriter
natur	– byn ³⁸

Den andra observationen gäller inte främst vad riterna refererar till utan de rituella handlingarnas karaktär. Här kan vi lära av begravningsriternas utformande. De följer ett kulturellt mönster hos kuranko och vi kan när vi ser en sörjande inte dra slutsatsen att denna person verkligen sörjer. Personen i fråga kan lika gärna vara utsedd av byn till att spela upp sorg. Eftersom samma kroppsmönster i begravningsritualen kan användas i initiationsriterna visar detta att det är neutralt och inte vidhäftat med specifika känslor eller symboliserar något specifikt. Jackson drar här nytta av Bourdieus teorier om habitus – kroppsmönster som socialt inlärd. Vi lär oss dessa kroppsmönster genom vår uppväxt och våra kulturella förväntningar. Vi blir också de individer vi är genom vår praktik. En kroppsarbetare rör sig efter flera års arbete annorlunda än en tjänsteman. De rörelser som överförs mellan ritualer har sitt ursprung i en vardagspraxis och det intressanta inträder när kroppspraktik,

38 Jackson 1983:333.

idéer och erfarenheter bryts. Ritualen tillhandahåller en miljö som gör detta möjligt. En zenmeditatör kan ändra om sitt kroppsliga vara genom andningen liksom en kurankokvinna kan röra sig som en man i sin dans. Genom att erbjudas att pröva på andra sätt att vara kan deltagaren i en rit vinna styrka och en känsla av att han eller hon kan återskapa eller kontrollera världen.

Jackson ställer nu frågan varför dessa för individen annorlunda kroppsrörelser måste ageras ut offentligt i initiationsriter. Finns det ett adaptivt värde både för individen och för samhället i att härma flera olika kroppsmönster i omgivningen? För att flickor skall kunna bli kvinnor krävs en läroprocess där de tränas till den nya rollen, inte bara verbalt. De skall också tillägna sig kunskapen som kroppslig praktik. Initiationsriterna öppnar ett brett register för den enskilde deltagaren att upptäcka sig själv i en given kulturell miljö som här tillhandahåller hela sin maximala potential – olika könsroller, åldersgrupper och till och med naturens rörelser. Detta kan vara viktigt för ett samhälle som, för att överleva, måste skapa vuxna individer och en social ordning. Aktiviteten behöver inte involvera verbal eller begreppsmässig kunskap utan ritdeltagarna kan få information genom att bara iakttä eller uttrycka en habitus. En ickeinformerad observatör däremot förvandlar mer beteendet till sätt att få kunskap om deltagaren eller samhället. Kurankokvinnorna iakttar inte först männen för att sedan härma dem, utan efterapningen sker mer spontant och direkt. Men det är inte helt fritt att välja. Det finns en begränsning, eftersom den härmande förmågan alltid är hemmahörande i en kulturell praxis. Det intressanta för individen är att han eller hon upptäcker sin egen potential att producera något som inom en given ram förnyar den sociala ordningen. Det som kuranko gör med sina kroppar är grunden för det tänkta och sagda och upplevelsen av kroppslig självkontroll är därför basen för social och intellektuell kontroll.

Det finns också en emfas på kroppspraxis i förlitterära samhällen, eftersom den huvudsakliga praktiken här lärs in via direkt observation eller imitation. Riten behöver inte först vara förankrad i en nedskrivna moral, utan den uttrycks direkt via kroppen. Jackson jämför kroppsrörelser med musik. Dans och musik får oss att delta i en gemensam värld med andra och i riten kan vi känna igen oss som medlemmar i en gemenskap där vi delar en gemensam kropp. Vanlig verbalitet har svårt att väcka denna djupare existentiella upplevelse.

En viktig faktor i upplevelsen av en gemenskap med gruppen är den kroppsliga samhörighet som yttrar sig i igenkännande av mönster. I härmandet av andra rollmönster finns dock en obestämthet som möjliggör individuell tolkning. När kurankokvinnor härmar män finns en inbyggd ambivalent tolkning hos observatören. Visar deras rörelser att de lånar manliga egenskaper eller att de aldrig kan bli män? Eftersom härmandet föregår verbal definition lämnas tolkningen öppen, till skillnad från ord som begränsar definitioner och möjligheter. Här finns en fördel med att i analysen börja med människors kroppsrörelser i en given miljö för att sedan följa hur olika mönster växer fram. Det finns ytterligare en poäng som Jackson vill lyfta fram genom att skärskåda den kroppsliga praktiken och samspelet mellan det som sägs och det som görs. Deltagarna får en djupare förståelse för vad som sägs om de också samtidigt tränar en kroppslig praktik. I sitt fältarbete lärde sig Jackson mycket av att delta i kurankos vardagsliv och det är först som deltagare och inte som observatör som den djupare förståelsen och empatin för människors livsvillkor skapas.

Både för Csordas och Jackson har det varit viktigt att ta fasta på kroppens sätt att kommunicera och att studera den kroppsliga praktiken för att sedan se vilka modeller vi bygger av världen. Målet för dem är att fånga det ögonblick när vi ur en mängd möjligheter gör ett urval av vad vi vill uppfatta. Detta för att undersöka hur vår perception både skapar kulturen och skapas av denna.³⁹ Deras fenomenologiska analyser intresserar sig mer för individers upplevelser än för de stora samhällsliga makromodellerna som den historiska antropologin söker skärskåda. Men det är orättvist att säga att stor-samhället och historiska skeenden inte intresserar de mer fenomenologiskt intresserade modellbyggarna. En kolonial struktur passerar inte obemärkt förbi den kolonialiserades kropp utan bearbetas i denna till en total helhetsupplevelse av vad det innebär att leva i olika habituala världar. Vårt förkroppsligade jag bebor en större värld än den personligt specifika. Därför behöver inte fenomenologin begränsas av mikroanalyser utan kan istället utgöra grunden för kultur- och historieanalyser. I min tredje fallstudie "Talande kroppar ...", visar jag detta genom att föra samman de stora historiska skeendena med den lilla mikrovärlden och mikro-individernas

39 Se t.ex. Csordas 1990:9.

liv på reservaten. Jag vill dra lärdom av såväl den historiska antropologins modeller som fenomenologins analys av kroppspraxis. I min syntes av de två modellerna låter jag kroppen stå i fokus som den som talar till oss om orättvisor, lidande och förtryck, men som också tas i bruk för att bryta destruktiva mönster och vinna återupprättelse för individen.

Ritualer och kognitionsforskning

Under 1990-talet växte det fram ett nytt sätt att närma sig ritual, där kognitionsforskning bidrog med resultat från neurovetenskap, experimentell psykologi och forskning om artificiell intelligens. En av de grundläggande tankarna som fördes fram var att religiösa idéer och ritualer har sin grund i kognitiva egenskaper hos människan. Detta kan förklara varför vissa religiösa mönster återkommer.⁴⁰ Religiös erfarenhet behöver inte särbehandlas i förhållande till annan kunskap utan det är till den mänskliga hjärnan och inlärningen vi skall söka oss för att få svar på hur kunskap och minnen lagras, även de religiösa upplevelserna. Kognitionsforskarna inom religionsämnet ville därmed inte reducera de religiösa uttrycken till att enbart symbolisera samhällsstrukturer. De ser istället korskulturella mönster återkomma och vill undersöka vad det är i den mänskliga konstitutionen (hjärnan och kroppen) som gör detta möjligt.

Whitehouse

En av kognitionsforskarna, Harvey Whitehouse, ställer frågan hur religiösa uttryck uppstår och vilken roll olika sätt att minnas spelar i överföring av religiösa föreställningar och praktiker. För honom är det viktigt att hålla isär olika slags minnen och kunskap. Han tycker sig se att antropologer ibland lite slarvigt i ritualanalyser har talat om kroppens kunskap och kroppsminnen utan att tydligt specificera vad det är för slags kunskap och hur den överförs och lärs in.⁴¹

40 Pyysiäinen 2002:1.

41 Whitehouse 2002:134.

När det gäller vårt långtidsminne vill Whitehouse skilja på *implicit* (procedure) och *explicit* (declarative) minne.⁴² Exempel på det förstnämnda kan vara cykling. Vi kan det utan att vi minns vad det är vi kommer ihåg. Det explicita minnet kräver en större medvetenhet om vad vi skall komma ihåg. Här skiljer Whitehouse på *semantiskt* minne, som är att likna vid ordbokskunskap (vilket cykelmärke vi har) och på *episodiskt* minne, som är kunskap om händelser i en specifik individs erfarenhet (t.ex. när jag cyklade omkull). Utifrån dessa distinktioner och sätt att tillägna sig och minnas kunskap vill han sedan diskutera ritual. Han använder sig av det katolska korstecknet som exempel. Det kan läras in som en härmning eller som ett explicit minne. Väl inlärt sitter det sedan som gjutet (implicit) och kan användas automatiskt i vissa situationer, både i religiösa kontexter och i kontexter som påminner om dessa, ungefär som när någon av ren vana torkar skorna på dörrmattan innan han eller hon går in i ett hem.

Ofta upprepade ritualer styrs, enligt Whitehouse, av implicit, förkroppsligad kunskap, och inte av explicit, förklarad kunskap eller exegetisk reflektion. Fastän en observatör kan ges en exegetisk tolkning av en ritual, är denna inte nödvändig för att utföra ritualen. Mer sällan framförda ritualer (*climatic*) styrs däremot av explicit kunskap som finns i vårt episodiska minne. Whitehouse tar initiationsriter i Melanesien som exempel på en "climatic" ritual. Initianderna blir så brutalt torterade att Whitehouse väljer att kalla dessa ritualer för terrorriter.⁴³ De traumatiska upplevelserna verkar stanna kvar som episodiska minnen och har både en psykologisk och social funktion. Whitehouse har använt termen "blixtminnen" för att förklara hur information kan lagras i en individs långtidsminne om den ges i samband med ett emotionellt trauma eller följs av en specifikt emotionell intensitet. Människor använder ofta våld eller starka känslor i riter som ett sätt att fastslå grupployalitet och esoterisk kunskap eller för att initiandens förvandlade erfarenheter skall stärkas och stanna kvar i minnet. Whitehouse tar exempel från melanesiska ritualer, men skulle lika gärna kunna använda sig av de handlingar som krävs för att bli medlem hos ett gatugäng i Los Angeles. Traumatiskapar en specifik förutsättning för att minnas och lära.

42 Ibid:136.

43 Ibid:145.

4 De rituella handlingarnas karaktär

Cybernetik¹ och ritual: Rappaport

Roy Rappaport (1926–1997) var länge mest känd för sin lysande analys av meringfolket i Papua Nya Guinea.² Under sina fältstudier upptäckte han vilken viktig funktion grisslachtsritualerna hade hos folkgruppen genom att de reglerade förhållandet mellan människa och miljö i syfte att bevara ett balanserat ekosystem. Slakten ägde rum vid en tid då grisarna blivit mer en börda än en resurs för samhället och var därmed ekologiskt nödvändig, men den initierades religiöst. Eftersom den bäddades in i ett större sammanhang, politiskt, ekonomiskt, ekologiskt, socialt och religiöst, stod därmed inte bara samhällets välbefinnande på spel, utan hela meringlivet.³

Ritual and Religion in the Making of Humanity blev Rappaports slutopus och gavs ut postumt 1999. Med sin erfarenhet från traditionella samhällen ställer han här frågan vad som skall överta religionens meningsskapande och samtidigt integrerande funktion i det moderna samhället. Mänsklig intelligens och teknologi kan ödelägga vår miljö, och språket, som skulle kunna vara vår räddning, förmår inte att skapa den samstämmighet som krävs av mänskligheten för att rädda planeten. Även om de traditionella religionerna eller de sekulära "ritualerna" (rockkonserter, miljöåtervinning) kan

- 1 Vetenskapen om kommunikation och reglerteknik.
- 2 Rappaport *Pigs for the Ancestors* (1968), se även *Ecology, Meaning and Religion* (1979).
- 3 Rappaport (1999:28) vänder sig dock emot Bell när hon kallar honom för neofunktionalist (Bell 1997:29). Meringexemplet kan inte täcka in all ritual, menar han, eftersom det finns ritualer som inte alls har med ekologi att göra.

fungera enande, behöver vi nya praktiker och sociala engagemang, anpassade för den moderna värld vi lever i.

Ritualens styrka är att den kan överbrygga språkrelaterade problem. Språket tillåter nämligen lögn och spekulation, men i ritualen tar människor på sig djupare sociala förpliktelser som får konsekvenser långt utöver vad språkets möjligheter kan erbjuda. Rappaport intresserar sig främst för så kallade liturgiska ritualer. De är att likna vid strikt fastställda gudstjänstordningar till skillnad från performance-ritualer, som är mer löst sammanfogade rituella akter med utrymme för det individuella i framförandet. Rappaport definierar liturgiska ritualer som utförandet av mer eller mindre oförändliga sekvenser av formella handlingar och yttranden som inte är fullständigt kodifierade av deltagarna. En rituals innebörd är således bestämd av andra än de som utför den.⁴ Genom ritualer skapas också grunden för våra samhälleliga åtaganden och vår tillit till andra människor.

En ritual är inte ett alternativt sätt att säga något som kunde utföras eller sägas på ett annat sätt. Den rituella formen lägger något till handlingarna, som det avkodade budskapet i sig inte kan uttrycka.⁵ Istället kan vissa saker *bara* bli sagda genom en ritual. Rappaport är här influerad av cybernetiken: ritualen vill kommunicera på en högre nivå än den enskilda individens. Även om det är en individ som utför ritualen, så är den mer än det individuella uttrycket. Den är vad Rappaport kallar "den grundläggande *sociala* handlingen".⁶

Rappaport säger att ritualen kännetecknas av att vara utformad av någon annan än de som utför den och att den är formell, performativ och effektgivande. Med formell menar han att den är stereotyp, repeterande, stiliserad och bunden till en viss tid och speciell plats. Det finns egentligen ingen motsats mellan vardagens och ritualens handlingar. I riterna sker bara en ökad formalisering. Ritualiseringen kan börja som formaliserade fraser i vanligt tal eller i vardagsceremonier, exempelvis hur vi hälsar. Ytterligare formalisering av våra handlingar sker i till exempel domstolar, då en viss ordning följs från anklagelse till domslut. Kungakröningar och vigslar är än

4 Rappaport 1999:169ff, se också 1999:24: "the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers."

5 Ibid:31.

6 Ibid.

mer regelstyrda och högst på en hierarkisk ordning av formaliserade handlingar finns religiösa riter. För att de skall vara giltiga är de strikt utförda och svåra att avvika från.

Ritualen bygger också på att den måste utföras: inget framförande – ingen ritual. Rituell framförande skiljer sig, enligt Rappaport, från vanligt drama eller teater på flera punkter. För det första har en teaterföreställning en (tillfällig) publik medan ritualen oftast äger rum i församlingar. Om vi bortser från moderna avantgardepjäser så ser publiken en pjäs, men församlingen deltar. På scenen agerar skådespelarna "bara" sina roller, men det rituella framträdandet kommer från hjärtat, även om ritualen kan innehålla moment som är komiska, lekfulla och roande. Här är det allvar och inte något lekfullt spel. Pjäsen har ett budskap eller handling den vill överföra, men ritualens funktion är inte bara att kommunicera – den gör/utför/påverkar något eller några.

Naturligtvis fungerar inte ritualer på samma sätt som naturlagar. Ritualens verksamhet förankras ytterst i vad Rappaport kallar det okulta. Deltagarna antar att det finns en värld som inte kan bli känd via våra sinnen och därför inte är föremål för beräkning av samma art som naturlagarna kan bli. Atomer och energi följer fysikens lagar, vilka verkar annorlunda än de som reglerar de meningssystem vi finner i ritual och språk. Denna verkan grundar sig på mänsklig kommunikation. När en person utför vanliga fysiska åtaganden som att gräva ett dike eller smälta metall måste denne förlita sig på fysikaliska processer. Däremot kan konventionella effekter (som att en man blir riddare genom att dubbas) enbart erhållas genom att meningsfulla handlingar utförs. Förändringen sker genom att de som var där och deltog följde de konventioner som krävdes.

Två slags budskap i ritualen

Rappaport vill ta fram två olika slags budskap i ritualen, det kanoniska och det indexikala. Det kanoniska kännetecknas av att det inte är den enskilde deltagaren som har skapat detta. Det finns istället förankrat i en tradition och skiljer oss därmed från djuren. Ofta ses kanoniska budskap som ett uttryck för den inte synliga världen, och uttrycks med hjälp av symboler. Eftersom de liturgiska handlingarna är kulturellt fastslagna i förväg, kan man inte ur dessa ut-

läsa deltagarens tillfälliga sinnestillstånd. En katolsk mässa säger oss således ingenting om hur den enskilde individen upplever gudstjänsten.

Det andra budskapet, det indexikala, består av information som deltagarna ger om sig själva (deras fysiska, psykiska och sociala status) till andra. Till skillnad från de kanoniska kan dessa meddelanden variera, vara kortvariga och reflektera ett här och nu. Även djur använder sig av indexikala beteende. En babian kan visa rumpan för att kommunicera underkastelse eller dominans, vilket beror på kontexten. I det indexikala läser vi således av det närvarande. Men det är ritualernas kanoniska budskap som är viktiga för Rappaport. Eftersom dessa är förankrade i en tradition ger de en beständighet i människors liv och överlevnad.

Många forskare har i sina analyser försökt att komma fram till vilka idéer eller föreställningar som ligger bakom de rituella handlingarna. En av anledningarna kan vara att vi tror att det bakom varje handling finns en föreställning som styr denna. Men Rappaport vänder på resonemanget och säger att i ritualen är det handlingen i sig som är viktig. Vi kan ta en vigselceremoni som exempel. I vigselakten blir du gift och du förbinder dig att iaktta vissa förpliktelser – oavsett vad du tänker eller känner i detta ögonblick eller vad du har för föreställningar om äktenskapet. Handlingen (vigselakten) har verkat oavsett dina egna intentioner. Ritualens viktiga uppgift är en samhällsangelägenhet (jmf Durkheim). Därför kan den inte vara beroende av de enskilda människornas intentioner.

Även om riterna har vissa formella, universella kännetecken, är de beroende av den kultur som skapat formerna för dem. Riter måste läras, eftersom de är kulturspecifika. Redan som barn lär sig individer ritualmönster genom att delta och härma. Den kulturella förankringen av ritualen gör den full av konventionella yttranden och handlingar: "Vi finner den anklagade skyldig" eller "Jag döper dig till ...". Dessa verbala yttranden som samtidigt fungerar som handlingar har intresserat flera forskare; Austin kallar dem "performativa yttranden" och Searle använder ordet "talakter". Dessa utsagor är inte beroende av den som utsätts för dem. Oavsett vad denne tycker blir de så som det är sagt. Förklaras du skyldig i en domstol är du det oavsett vad du tycker. Orden har i sig förklarat dig det. Dessutom kan dessa yttranden få den de berör att inspireras till att handla på ett visst sätt (överklaga, acceptera, våldsamt protestera). I

talaktsteorin skiljer man därför på lokutionära, illokutionära och perlokutionära handlingar: *Lokutionär* är själva utsägandet av yttrandet ("Jag döper dig till Karin"). *Illokutionära* är de verkningarna man vill att yttrandet eller handlingen skall ha. Döpet innebär att man nu heter Karin, eller, om en regelrätt procedur följs, så heter en båt Queen Elisabeth, oavsett om alla kallar den något annat. *Perlokutionär* innebär att handlingen uppnår resultat genom att den påverkar mottagaren. Eftersom effekten inte ligger i handlingen själv, så vet man inte på förhand om man kommer att lyckas att få den verkan man avser.

Genom att riten är formaliserad ökar chanserna att handlingen skall lyckas. Vi kan inte veta, om någon lovar något, att denne kommer att följa detta, men det är svårare att bryta ett åtagande om man har deltagit i en ritual. Genom att riter ofta hänvisar till det heliga och ockulta, får de ökad genomslagskraft. Ord kan verka magiskt, men om de dessutom sägs i en ritual får de extra styrka.

Ritualens första grundläggande uppgift

Att få deltagaren att acceptera att det finns en föreskriven ordning är den första grundläggande uppgiften hos ritualen och detta är viktigt, för deltagaren kan alltid välja att avstå. En deltagares avståndstagande eller acceptans blir extra tydlig i en ritual⁷, eftersom dess främsta kännetecken är att den måste utföras. Genom att delta har aktören accepterat den formella proceduren för hur framställningen skall gå till och därmed bejakat ritualen.

Att acceptera genom att delta i ritualen behöver inte betyda att man tror på de föreställningar som anføres ligga bakom den. Man kan delta utan att tro (gör inte många svenskar det idag när de deltar i en adventsgudstjänst?). Det rituella åtagandet är inte främst en privatsak utan en social handling. Det kan verka falskt att delta om man inte tror på det man gör, men det spelar ingen roll, för det

7 Det intressanta är att en individ vanligtvis inte måste motivera varför hon eller han deltar i en ritual. Däremot förväntar sig omgivningen en förklaring om personen i fråga uteblir. Om en kvinna inte går på en avskydd svärmors begravning lämnas ofta ändå en förklaring till uteblivandet. Samma kvinna behöver däremot inte ge sin förklaring till varför hon kommer till ceremonin, trots att alla vet om att relationen mellan de två kvinnorna var allt annat än hjärtlig.

påverkar ändå inte själva ritualen. När du deltar visar du att du accepterar den allmänna ordningen. Det är detta synliggörande av social acceptans som är moraliskt bindande, inte det osynliga, privata känslotillståndet. Vi vet att en deltagare kan handla helt motsatt det förväntade när ritualen är över, t.ex. lova att älska i nöd och lust och ändå vara otrogen. Ritualens främsta funktion är inte att kontrollera individens beteende, utan att etablera konventionella överenskommelser, lagar och normer så att de samstämmer med hur vardagen är *tänkt att levas*. De sociala åtagandena kan visserligen skapas utanför den liturgiska ordningen (t.ex. av sekulära lagar), men genom att delta i ritualen visar deltagaren sin samstämmighet. Att synliggöra denna med sekulär lagtext är inte lika lätt.

Ritualens andra grundläggande uppgift

Den andra uppgiften i en ritual är att fastställa konventioner. Här krävs ett samtycke för att dessa skall tillskrivas både en existens och en acceptans.⁸ Liturgiska utföranden befäster inte bara konventioner utan ger dem också en legitimitet. Att dubba en man till en riddare innebär inte bara att denne blir detta utan handlingen befäster också en allmän ordning för hur det skall gå till när någon blir förklarad detta. Därför kan vi om det rituella utövandet säga att det också är ett meta-utövande. Vi ser hur viktig ritualens oföränderlighet och form är för att etablera konventioner. Skulle kanon (rättesnöre för moral) hänga på det enskilda framträdandet finns risk för godtycklighet och konventionen som skall befästas blir luddig istället för att uttrycka en given ordning.

Det verkar som om vardagens praktik inte räcker till för att individen skall underordna sina intressen till förmån för det allmännas bästa. Det blir istället de rituella handlingarna som får kommunicera en ordning, som skall påminna människor om hur de skall uppföra sig för hela gruppens bästa. I den kristna vigselritualen betonas att äktenskapsbrott är en synd, även om varje enskild i

8 Rappaport tar ett exempel på hur konventioner kan förändras: slår en man en annan i ansiktet med en handske var detta förut en signal till en duell. Idag har denna sed gått förlorad och den rituella akten (slaget) blir meningslös eller oförståelig.

praktiken skulle ägna sig åt detta. Vårt vardagliga beteende behöver återkommande rituella handlingar för att upprätthålla konventioner och legitimera att det finns en allmän ordning bortom individens godtycke, som individen kan mäta sitt eget, privata beteende mot.

Rituella handlingar befäster således inte bara konventioner, de tillför dem moral. Det finns en skillnad mellan deskriptiva uttalanden och rituella handlingar. De deskriptiva uttalandena mäts efter hur väl de beskriver faktiska förhållanden, men med rituella handlingar kan det vara tvärtom, de säger ingenting om hur de faktiska förhållandena blev. Låt oss ta Rappaports exempel på mannen som blev dubbad till riddare. Han kan framöver bete sig som en odåga och inte alls gentlemannamässigt. Vi dömer ändå inte ritualen i sig efter hans beteende och förklarar att den var fel, däremot kan vi säga att han som individ beter sig illa. Riten gav ett mönster för hur händelser skall bedömas och fastställde ett "borde" mot vilket den enskildes beteende och dennes "vara" kan dömas. Det är omoraliskt att handla oförenligt med de konventioner vi accepterade genom att delta. Ritualen blir det som fastställer, vaktar och överbrygger gränser mellan det allmänna systemet och privata händelser.

Rappaport vill inte att vi skall glömma bort att det finns en emotionell aspekt som är viktig i ritualer. Känslan av helighet kan uppstå ur att dessa verkar bygga på en "evig" ordning eftersom handlingarna redan i förväg är fastlagda. Ritualens oföränderlighet och gemenskap väcker tanken på det numinösa. Här kopplar Rappaport ihop både Eriksons psykoanalytiska teorier om förhållandet moder/barn och det numinösa tillståndet, med Rudolf Ottos teorier om det heliga. Men han vill också påpeka att det unisona inte finns i all ritual. En del ritualer kan väcka aggression, förvirring eller skapa en upp-och-nedvänd värld och han ser att individens känslor kan få utlopp här, men han betonar att det som är anti (anti-kanoniskt) också sker inom begränsade ramar för att sedan rättas till. Här och nu kan det "annorlunda" inträffa, men i den heliga världen finns det oföränderliga modeller som förr eller senare korrigerar det olämpliga. Det som är konventionellt för en plats eller tid är inte detsamma som det ytterst heliga!

Humphrey och Laidlaw – ett försök till en allmän ritualteori

I *The Archetypal Actions of Ritual* (1994) försöker Caroline Humphrey och James Laidlaw formulera en allmän ritualteori med hjälp av den indiska jainismens pujaritual. De tar också exempel från katolska, judiska, hinduiska och anglikanska kontexter för att stödja sina resonemang. Deras ritualteori väckte stort intresse när den lanserades eftersom den var starkt kritisk till tidigare antropologisk forskning som ville avkoda ritualens mening. Humphrey och Laidlaw anser att det inte finns någon mening i sig inbyggd i de rituella handlingarna – en radikalt ny ståndpunkt om vi jämför med Geertz "läsning" av en ritual som "balinesisk" och Turners bemödande om att tolka symboler hos ndembu. Det intressanta för Humphrey och Laidlaw är istället att skilja ritualiserade handlingar från icke-ritualiserade. När förvandlas vardagliga handlingar till riter (ritualisering) och vilken kvalitativ skillnad finns det mellan vardagens handlingar och de som ritualiserats?

Humphrey och Laidlaw väljer således att analysera handlingarna i sig för att hitta en nyckel till en förståelse om ritual. De menar att ritualisering är ett universellt fenomen även om kulturen färgar av sig på hur själva ritualen ser ut. Ritualisering innebär att deltagarna intar en speciell attityd till sin egen handling. De gör ett rituellt åtagande (ritual commitment). Gemensamt för alla samhällen är att det görs en skillnad mellan vardagens handlingar och de ritualiserade handlingarna. Aktören är medveten om skillnaden och det finns goda skäl att göra denna.

Kritik mot tidigare teorier

En rituell handling utspelar sig på två nivåer: den sociala och den personliga nivån. Som i alla liturgiska traditioner är puja-handlingarna på förhand fastslagna (den sociala nivån), men det är individer som utför dem (den personliga nivån). Det är gapet mellan handlingen (som i förväg kulturellt bestämd och därmed begränsande för individen) och den individuella representationen av denna (ritualutövaren som aktiv skapare) som intresserar Humphrey och

Laidlaw. Fastän de ser att ritualen är en kulturell skapelse behöver det inte betyda att en person tar över en slags allmän konsensus i sitt personliga utövande av den. Människor har en frihet genom att de kan tillskriva riterna en mening utifrån vad de hört sägas om dem, vad de har läst om dem eller så ger de dem en egen, personlig betydelse. Humphrey och Laidlaw undersöker vad som händer med en vardagshandling (t.ex. att äta en måltid) som ritualiseras och antar formen av en symbolisk och kulturell handling (nattvardsmåltiden). De ser denna övergång som en process i vilken ritens är en kvalitet som en (vardags)handling får genom att den ritualiseras.

Tidiga forskare (t.ex. Turner) såg som ett av ritualens kännetecken att den refererar till en suprahuman verklighet. Men att skilja på ett profant och religiöst sätt att vara i världen ser Humphrey och Laidlaw som en västerländsk konstruktion och inte tillämpbar på vilken kultur som helst. De kritiserar också Rappaport som menar att ritualen till sin essens är en slags social kommunikation och att ritualens framställning etablerar konventioner och gör dem acceptabla. Humphrey och Laidlaw vill utmana detta påstående och kritisera idén att ritualen i sig skulle föra över en mening på individen. Även om människor har en tro betyder det inte att ritualen utförs för att visa denna. Ritual är en kvalitet som själva *handlingen* får och inte en uppsättning idéer som skall befästas eller visas upp. Om kommunicera betyder att överföra idéer, så krävs speciella villkor som inte har med ritualiseringen att göra.

Det rituella åtagandet

Skillnaden mellan att handla på ett ritualiserat respektive vardagligt sätt är att i ritualiseringen gör aktören ett rituellt åtagande, dvs. intar en speciell hållning till sitt agerande. En man bestämmer sig för att be och härmar den kulturella handlingen "knäppa händerna". Humphrey och Laidlaw ger fyra kännetecknen på denna och liknande rituella handlingar: den är till sitt väsen icke-intentionell, stipulerad, arketypisk och möjlig att begripliggöra (apprehensible).⁹

9 Humphrey & Laidlaw 1994:89.

- 1 Ritualiserade handlingar som *icke-intentionella*: Humphrey och Laidlaw skriver att när någon i vardagen utför en handling kan vi i de flesta fall ana personens intention bakom den, men när en ritualisering äger rum, förlorar vi denna möjlighet. När vi ser en person äta en måltid drar vi slutsatsen att dennes intention med handlingen (ätandet) är att döva hunger. Men vi kan inte lista ut genom att bara se på handlingarna vad samme persons intention är med att delta i en nattvardsmåltid. Troligen är det inte för att personen i fråga är hungrig. Det är bara deltagaren som vet vad hans eller hennes avsikt är. Det viktiga är att den personliga intentionen bakom att ta nattvarden egentligen inte spelar någon uppenbar roll när handlingen i sig skall bedömas. Det är endast rätt utförande av handlingen som räknas. I vardagen är intentionerna bakom människors handlingar viktiga för hur de skall bedömas. Om vi ser att två personer startar en bil och den ene säger "jag skall köra bil" och den andre säger "jag stjäla en bil" så skiljer vi handlingarna åt. Personerna gör samma handling (de startar en bil) men deras intentioner skiljer sig åt och det påverkar vår bedömning av deras handlingar. Den ena bedöms som stöld, den andra som att bara köra bil. Men om flera ritualdeltagare utför en puja och alla har olika avsikter, bedömer vi ändå deras handlingar lika: alla är pujan. Frikopplingen mellan intention och utförande skapar både en frihet och en begränsning för utövaren. Denne får möjlighet att fylla den rituella akten med sin egen mening, väl medveten om att den däremot måste utföras på ett bestämt sätt. Ritualiseringen förvandlar således relationen mellan utövarens intention och handlingen, men den rituella handlingens identitet och bedömningen av denna är inte, som vardagens handling, beroende av intentionen.
- 2 Den ritualiserade handlingen är *stipulerad*. Handlingen skall utföras utifrån de konventioner kulturen har tillskrivit den och upplevs därför som föreskriven. Den finns redan som ett "objekt" att ta efter för aktörerna när de ska utföra sina egna varianter. Att adoptera ett rituellt förhållningssätt innebär inte att först och främst ha vissa trosföreställningar utan att man utför handlingarna korrekt efter en given modell. Ritualiseringen innebär således en förändring av synen på de egna handlingarna. Att lägga upp en frukt på ett fat eller tända en lampa blir till riter när de

egna handlingarna följer en mall för hur de skall se ut. Objekten och handlingarna genomgår då en mental omklassifikation. Frukten kan nu bli gudaföda och handlingen en offerhandling.

- 3 Genom att använda ordet *arketyp* för riten vill Humphrey och Laidlaw betona handlingens karaktär som prototyp. Det är viktigt att betona skillnaden mellan riten som en abstrakt föreskriven modell och den faktiska rit som deltagaren utför. Den rituella handlingen individen utför är inte exakt densamma som den man försöker att härma. Prototypen upplevs ha speciella kännetecken och en speciell historia, därför kallar Humphrey och Laidlaw den för en arketyp, inte att förväxla med Jungs lära om arketyper. Efterapningen av arketyper kan variera lite, men prototypen känns ändå igen. Vi vet att utseendet på en stol kan variera, men vi är i stort sett alla överens om vilka egenskaper den skall ha för att få kallas stol. Vi har i riten därmed att göra med ett dubbelt författarskap. Kulturen är författare till den handling som officiellt representerar riten. Deltagaren skall sedan författa sin egen variant efter den modell kulturen tillhandahåller.

Språket kan vara en viktig markör att skilja rit från vardag. I vardagligt tal kallar man ris för *caval*. Använder man ris i riten (pujan) kallar man det *akshat*. Man behöver inte hitta på ett helt nytt språk, utan det räcker med att vissa ord byts ut för att markera det annorlunda. På samma sätt som språket visar på det annorlunda är det viktigt att de religiösa akterna hålls isär. Alla moment (t.ex. att vila mellan två rituella akter) räknas inte som rituella handlingar. Genom att vissa handlingar enbart får utgöra en bakgrund till de rituella akterna, framträder de senare tydligare. Att namnge de rituella akterna är därför viktigt. Sekvenserna mellan akterna är inte avgörande. Därför kan man ändra, repetera eller återvända till sin favoritsekvens i pujan.

- 4 Eftersom de rituella handlingarna inte uttrycker det egna jagets avsikter utan är externt föreskrivna måste utövarna begripliggöra dem på något sätt. Deltagaren behöver inte ha full kunskap om de kulturella förklaringarna till ritens innehåll för att kunna utföra den. Prototypen erbjuder därmed individen att fylla riten med en egen innebörd.¹⁰ Deltagarna uppfattar således att de ut-

10 Ibid.

övar en i förväg stipulerad handling men det hindrar dem inte att skapa egna föreställningar om vad det är de gör. När ritualdeltagarna tillfrågades om varför de praktiserade pujan angav alla olika syften, och skälen kunde till och med variera för en och samma person om denne tillfrågades flera gånger! Samspelet mellan de individuella uttrycken och arketyper blir här långt mer komplicerat än att individen bara reproducerar konsensus eller maktstrukturer. Om riterna hade uppfattats som direkta uttryck för det egna jagets avsikter hade det inte funnits utrymme för olika tolkningar. Det finns flera sätt hur de föreskrivna rituella akterna kan bli personligt utförda och begripliggöras för individen. Utövaren kan föreställa sig sina egna handlingar i ritualen som en särskild representation av någonting (symboliska uttryck för vördnad). Man kan också medvetet försöka uttrycka ett påstående med sin handling. Den har då inte så mycket att göra med att man bara vill härma handlingen som att man vill påstå något med den (t.ex. Gud är stor). Men många kan identifiera sig med handlingen som fysisk aktivitet utan att den ges ett kognitivt innehåll. De flesta jainister som utför pujan skapar sina tankemodeller om riten efter det att de har lärt sig att göra den. De följer redan som barn med sina föräldrar till templet och tar efter deras handlingar. Föräldrarna kanske berättar för dem varför de skall göra pujan och när de blir äldre kan de läsa om den eller lyssna på vad ritualledare säger om den. Genom att börja härma handlingar som i förväg är givna kan aktörerna gradvis komma att tillägna sig mer komplexa tankemodeller av vad det är de gör i riten. Därför anser Humphrey och Laidlaw inte att diskursiva modeller av pujan ontologiskt föregår handlingen.

Ritual och känslor

Ritualiseringens styrka ligger i att den bl.a. kan framkalla starka känslor. Dessa känslor är speciella då de inte uppkommer på samma sätt som de som genereras av vardagens händelser. I pujan är det ingen riktig baby deltagarna sköter om. Omtanken riktas till en gudababy och inget speciellt behöver hända men ändå börjar deltagarna dansa en glädjedans. Det finns dock en viss kontroll över de känslor som ritualen tar fram. Personer som blir besatta av andar

kan efter ritualen säga att de inte minns vad de sagt eller gjort, men de har följt ett visst kulturellt mönster.¹¹ Känsloerna i ritualen hör således hemma i en viss kulturell kontext: de är kulturellt godtagbara och önskvärda psykologiska tillstånd. Det verkar som om ritualen tillhandahåller speciella känslor som kulturen vid detta tillfälle vill odla.

Kritik mot Humphreys och Laidlows modell

Humphreys och Laidlows ritualteori känns sympatisk eftersom ritualdeltagaren här inte blir predestinerad till att bara passivt ta över eller reproducera en på förhand given mening. De kritiserar de antropologer som har försökt att läsa av ritualens mening eller som säger att det skulle finnas dolda budskap om samhället inbäddat i riterna. Med Durkheim som ledstjärna har dessa antropologer försökt att beskriva de "sociala fakta" som ligger till grund för hur ritualen har utformats och styr utövarnas liv. Det är genom att avslöja dolda samhällsstrukturer som antropologerna påstår sig ha lyft sina texter ovanför vanliga resebeskrivningar, skriver Humphrey och Laidlaw lätt ironiskt. De håller visserligen med sina kolleger om att ritualer är sociala institutioner, men det är personerna själva som tillskriver sina rituella handlingar mening. Humphrey och Laidlaw tycker att antropologernas arbeten alltför mycket har liknat teaterkritikers texter, eftersom de, liksom dessa, har velat studera meningen med "pjäsen". Men här har de kommit in i en återvändsgränd, eftersom denna inte finns fastslagen i den rituella handlingen.¹² Därför anser Humphrey och Laidlaw att det inte finns någon anledning att som ritualforskaren Grimes vilja ägna sig åt "ritual criticism". De ser istället diskursiva modeller och rituella meningar som en av många möjliga responser man kan ge ritual, men de anser inte att sådana ligger i dess konstitution. Att en delta

- 11 En kollega berättade för mig att hon under en besatthetsritual i Afrika såg hur kjolen på den besatta kvinnan råkade glida upp på ett oanständigt sätt när hon i starka konvulsioner ramlade ned på marken. Trots att kvinnan var i djup trans smög hon ändå försiktigt ned handen och rättade till klänningen.
- 12 Å andra sidan kan man luta sig mot moderna teorier om läsarreception och säga att en pjäs eller bok inte bara rymmer en mening utan att det finns lika många meningar som åskådare eller läsare.

i en ritual kan ge annat än intellektuell mening. Man kan till exempel engagera sig fysiskt och emotionellt i handlingarna eller bara acceptera dessa som något man måste utföra.

Humphreys och Laidlaws modell har både risats och rosats. Det finns fördelar med att inte läsa ritualer som meningsbärande texter utan istället tillskriva handlingarna ett speciellt liv som inte är det samma som de berättelser vi skapar om dem. Men kritikerna har menat att denna ritualteori formats utifrån en speciell kulturell kontext – *pujan* – som är att likna vid en liturgisk ritual. Teorin är svårare att tillämpa på de s.k. performance-ritualerna och de moderna ritualer som lägger stor vikt vid att den personliga utvecklingen sker med hjälp av ritualiserade handlingar. I mycket av de nyskapande ritualerna (t.ex. inom New Age och nypaganism) kan det vara ritualutövarens innovationer som står i fokus och deltagarna får under ritualens gång instruktioner om vad som skall hända och utföras. Detta tillvägagångssätt ställer andra krav på deltagaren än att rutinmässigt utföra arketypiska handlingar som de sedan barnsben tränats in. Vi lämnar därmed *pujan* och de mer liturgiska handlingarna och övergår till de moderna, nyskapade riterna.

De nya ritualerna – ritualisering som en läroprocess

De senaste decennierna har vi fått bevittna en våg av kreativitet vad gäller nyskapande av ritual. Inspirationen till dessa hämtas ofta från ursprungskulturer, den gröna rörelsen eller feministisk spiritualitet. Även verk av ritualforskare (Turner, van Gennep, Geertz) har inspirerat ritualutövare till att se riten som en kreativ kraft i människans liv och nybildade riter kan byggas upp efter van Genneps trestegsmodell. En forskare, som har intresserat sig för nya ritualbildningar, är Jone Salomonsen. Hon har gjort en ansats till att formulera en etnometodologi för dessa. Hon definierar denna metod som:

the reflective process and implementing acts by which a new cultural phenomenon such as ritual invention takes place, including how people discover that something in their life is "lacking," how they prescribed the necessary "medicine" for its removal/healing, what

sources they consult to enable themselves to perform the work, how they explain and facilitate the structures and contents of the new ritualizing practices actually generated, and, finally, how they authorize the inventions made as producing new, competent and embodied ways of knowing.¹³

En av de moderna, nyskapande riterna Salomonsen studerat är en neopaganistisk häxkraftsritual som utförs för en ung flicka som har fått sin första menstruation. Ritualen sker i ett sällskap som kallar sig "Reclaiming Witchcraft" i San Fransisco. Rörelsen grundades av en kvinna som kallar sig Starhawk och som valt att lägga feministiska aspekter på hur ritualen skall utformas.¹⁴ I de nya riterna verkar synen på hur kunskap lärs in ha förändrats. Kunskap är inte längre en essens som i obruten tradition överförs till initianderna, utan kontextualiseras, anpassas till situationen och är "något som blir till" i initiationsprocessen. Det är viktigt att det finns riter som omgärdar en flickas första blödning, anser "häxorna" i Reclaiming Witchcraft, eftersom flickan nu skall inskolas i vuxenlivet och bli kvinna. Dessutom vill de lyfta fram det positiva i att bli kvinna. De unga flickorna skall via den ritualiserade erfarenheten få uppleva att det ytterst kvinnliga (menstruationsblodet) inte är så negativt som det har framställts i vår kultur. Häxornas motdrag till en negativ syn på blödningen är att synliggöra händelsen på ett positivt sätt. De unga flickorna skall få lära sig att de nu kan föra det heliga livet vidare och att deras kropp är allt annat än skamlig och oren. Ritualen pekar således åt två håll. Den är en kulturell händelse och uttrycker som sådan en motvikt till det traditionellt negativa sättet att förhålla sig till kvinnokroppen. Den är också en individuell händelse som tar fasta på en specifik flickas omvandling till kvinna. Ritens allmänna form skapades på 1980-talet, men deltagarna vill starkt betona att det är viktigt att anpassa formen till den individ som skall genomgå initiationen.

13 Salomonsen 2003:15.

14 Ofta kombinerar Starhawk (1994 [1979]) sin feministiska grundsyn med ett "grönt" tänkande. Hon lyfter fram en rituell praktik framför ett mer intellektualistiskt förhållningssätt i kampen för en rättvisare och friskare värld.

Sonia initieras till kvinna

Den ritual som Salomonsen bevittnar hade designats för en ung kvinna, Sonia, och lånade drag från såväl ursprungsbefolkningar (här Pueblo) som från texter av kända ritualforskare (Turners liminala fas, van Genneps trestegsmodell). Genom att blanda "universella" modeller med Sonias initiation fick den specifika händelsen en vidare betydelse. "First Blood-riten" bestod av tre delar. I den första delen ägnades tid åt att separera Sonia från sitt tidigare liv. Ett snöre ("navelsträng") blev en viktig symbol. Bandet knöt ihop Sonia med hennes mamma, men under ritens gång användes en rituell kniv (atham) för att skära av det. Den andra delen av ritualen utspelade sig i vardagsrummet, hemma hos Sonia. Här invigdes Sonia av vuxna kvinnor i kvinnomysterier, där de berättade om sina erfarenheter av menstruation, smärtor och preventivmedel. Sonia fick också ett magiskt namn, Aurora, som visade att hon nu skulle vandra Gudinnans väg. Riten avslutades med en fest på kvällen, där Sonia uppträdde i sin nya roll och fick gåvor av de 60 gäster som varit närvarande.

Salomonsen vill med hjälp av denna rit bena upp de olika komponenter som är viktiga i nyskapandet av riter. Det första skälet till att nyskapa en rit är att visa på en brist, i detta fall avsaknaden av en pubertetsrit som hyllar kvinnans kropp och inte skambelägger den. Ett annat viktigt drag i ritens utformning är att den ger den personliga ett stort utrymme. I ritens utformning plockas också rituella akter och kompositioner ut från helt skilda kontexter, t.ex. från andra kulturer eller akademiska böcker (främst psykologi, antropologi, ritual studies). Vi är långt ifrån de ritualer som bygger upp sin auktoritet genom att hävda tradition, oföränderlighet och strikta manualer. Symbolerna spelar en viktig roll och här refererar de till feministiskt tankegods och till en häxkosmologi. Riten ses som en gåva och hjälp till den unga kvinnan och endast i andra hand som ett sätt att tillfredsställa samhälleliga behov. När samhället dras in i ritualen är det ofta genom att visa att ritens utformning är det "annorlunda", ett alternativ till den kunskap det dominanta samhället lär genom vanlig klassrumsundervisning.

Salomonsen ställer nu frågan om ritualisering representerar ett annorlunda sätt att lära och att skaffa kunskap på. Ritualen iscensätts av ledarna som ett svar på vad en ung kvinna i slutet av 1900-talet behöver kunna för att andligt, intellektuellt och emotionellt

möta vuxenvärlden. Eftersom man lägger stor vikt vid initiandens erfarenhet formas ritén utifrån denna specifika person. Överföring av kunskap sker via personlig erfarenhet och ej via opersonliga institutioner. Den kroppsliga kunskapen är viktig och deltagaren får arbeta med den rituella kroppen för att detta skall ge effekter i vardagslivet. Därför ingår det mycket dramatiska framställningar, liksom sång och musik. Det finns en stark övertygelse om att den kunskap som vinnns genom ritualisering och egna genomlevda erfarenheter har fördelar framför den traditionella skolundervisningen. Den bokliga kunskapen ses som passiviserande för individen och får ge vika för ett kroppsligt agerande.¹⁵ Ritén skall snarare skapa än reflektera en i förväg given mening. Mening finns inte i ritualen som en inbyggd idé, utan den formas i det aktiva framförandet. Vi kan jämföra med läsningen av en bok. Vi kan inte säga vad den handlar om förrän vi har läst den och då finns det lika många meningar som läsare. Vi tolkar således olika det vi läser: det är i själva läsandet som mening skapas.

Men om ritualen är så obestämd på mening, varför finns den då i samhället? Turner skulle här tala om "kulturell reflexivitet". I det liminala tillståndet får individen perspektiv på sig själv. Det finns en poäng i detta. Genom att bolla det individuella mot det abstrakta får individen en frihet att skapa den mening som är adekvat för personen i fråga.¹⁶ De nyskapande riterna verkar också passa bra in i ett multikulturellt, modernt samhälle med fokus på individen. De hittar nya vägar att skapa mening när de etablerade traditionerna inte längre har monopol på överföringen av kunskap och erfarenhet.

15 Salomonsen använder sig här av Barths distinktion (1990) mellan guru och trollkarl (conjurer). Gurun förmedlar informativ, boklig kunskap medan trollkarlen förmedlar hemlig kunskap som överförs via magiska, ritualiserade metoder.

16 Brown 2003.

Del 2
Tillämpning
– Tre fallstudier

Presentation av fältet

Den tidigare genomgången har visat att det finns många olika sätt att närma sig ritualer. Vi kan intressera oss för vad som händer med individen i en rit, leta efter maktstrukturer eller studera ritens performativa karaktär. Som forskare bör vi också fundera över vår egen roll i fält och vår tolkning av upplevelser och insamlat material. Jag vill nu presentera tre fallstudier från min egen forskning hos kanadensiska mi'kmaqindianer för att belysa olika infallsvinklar till ritualstudier och hur de olika ritualteorierna kan användas på samma folkgrupp men i olika kontexter. Min forskning bygger både på historiskt källmaterial och på fältarbete hos mi'kmaq under tre perioder: 1992–1993, 1996 och 2000. I fallstudien om "Talande kroppar" hämtar jag också exempel från Tongaöarna i Söderhavet, där jag fältforskat 1998–1999 och 2001.

I den första fallstudien, "Mi'kmaq och katolicismen: rituell praktik som maktspel eller försonande hegemoni", diskuteras mi'kmaqs förhållande till katolicismen. Den är dels en historisk genomgång av hur det katolska helgonet Anna (Marias moder) blir mi'kmaqs skyddshelgon, dels hur gruppen firar denna högtid idag. Den nutida skildringen bygger på mitt fältarbete 1996, då jag i fyra dagar besökte Chapel Island, en ö i Bras d'Or Lake i kustprovinsen Nova Scotia, för att vara på den plats där det mest traditionsenliga firandet äger rum. I denna fallstudie vill jag diskutera koloniala strukturer utifrån ett historiskt-antropologiskt perspektiv, men också hur mi'kmaq inte bara låter sig bli offer för maktstrukturer utan kan bearbeta och utnyttja maktförhållanden så att de idag kan tala om det ursprungliga koloniala Anna-firandet som en dag då man "vänder hem".

Den andra fallstudien, "Att vara i fält: reflektioner över en kekunit ceremoni", diskuterar hur nybildande av ritualer kan ske, men jag vill också visa hur situationen i fält påverkar forskaren. Även om

vår ambition är att arbeta som professionella forskare (i mitt fall som religionsantropolog), är vi också människor som tar del i andras livsvärldar, gråter, sörjer och skrattar tillsammans. Gränsen mellan forskarrollen och privatpersonen är inte alltid självklar och kanske inte heller alltid önskvärd.

I min tredje och sista fältstudie, "Talande kroppar: ritual och återupprättelse", vill jag kombinera historiska processer med ett fenomenologiskt perspektiv. Här diskuterar jag hur ritualen kan bearbeta kroppsliga minnen, habitus och kulturella trauman. För mi'kmaq har det nyvaknade intresset att utöva sina traditioner varit ett led i kampen att vinna upprättelse och en ny självkänsla efter århundrade av förtryck. I denna kamp har riterna spelat en avgörande roll. Men innan vi går in i de olika fallstudierna vill jag kort presentera mi'kmaq.

Mi'kmaqland

Mi'kmaq är ett algonkintalande folk, idag cirka 25 000, som lever på ett tjugotal reservat, främst i östra Kanadas kustlandskap. Traditionellt försörjde de sig på jakt och fiske. I slutet av 1400-talet började de få besök av fiskare från Portugal, England och Frankrike, vilka hade hört talas om de rika fiskevattnen utanför Kanadas kust. Besökarna fann så småningom också ett stort värde i de pälsar som mi'kmaq använde för att byta till sig europeiska varor.

Kontakterna med den västerländska kulturen fick efterhand förödande effekter för mi'kmaqs framtid. Handel, epidemier och mission förvandlade snabbt det traditionella samhället. Även kriget om provinsen mellan fransmän och engelsmän påverkade mi'kmaq. De hade tidigt allierat sig med fransmännen, som senare skulle förlora kriget mot engelsmännen. Mi'kmaq valde att hålla fast vid katolicismen som ett slags andligt andningshål mot kolonialherrarna och den anglikanska kyrkan och än idag är de flesta av dem katoliker på ett mi'kmaq sätt.

På 1800-talet landsteg tusentals fattiga emigranter från främst Skottland och Irland. Denna massinvandring innebar dödsstöten för ursprungsbefolkningen. Landet kunde inte härbärgera både traditionella mi'kmaqjägare och bosättare, eftersom nykomlingarna odlade upp mer och mer av jaktmarkerna. Mi'kmaq var nu nära

undergång. Som en "lösning" på mi'kmaqproblemet, inrättade engelsmännen på 1840-talet reservat. Beskrivningar från början av 1900-talet visar på stor misär i reservaten. Engelsmännen förde en hård assimileringspolitik och ville nu en gång för alla få mi'kmaq att ge upp sina traditioner som jägare.

Men det är svårt att ändra kulturmönster och 1929 uppfördes i Shubenacadie en internatskola, så kallad Residential school, som fram till 1967 skulle omskola 2 000 mi'kmaqbarn till engelsmän. Föräldrarna fick skriva över ansvaret för barnen till skolans rektor, som var restriktiv med att ge permissioner. De långa avstånden till hemmet gjorde att många mi'kmaqbarn under skoltiden hade små möjligheter att få träffa sina föräldrar. Barnen förbjöds att tala mi'kmaq, även på raster. De fick lära sig att de hade ett skamligt förflutet och att deras muntliga tradition byggde på sagor och var hedniska. Än idag är internatskolan en mörk period i mi'kmaqs liv och de plågas av minnen från skoltiden. Det kulturella övergrepp de utsattes för, förs även över till nästa generation. De mi'kmaq som jag har talat med säger att barndomsupplevelserna har påverkat dem i deras roll som föräldrar. Vistelsen på internatskolan undanhöll dem erfarenheten av barn-föräldrarelationen och de fick lära sig att undertrycka sina känslor. Skolutbildningen ledde heller ingen vart – de fick fortfarande inga jobb och var fast i ett samhälle som inte ville ha dem och som berövat dem deras förflutna.

Dagens reservat präglas av arbetslöshet, självmord, låg utbildning, fattigdom och droger, som i sin tur leder till skilsmässor, sjukdomar, depressioner och olika slags övergrepp (misshandel, övergrepp på småbarn). Men det vore långt ifrån rättvist att beskriva mi'kmaqreservaten som mörka fläckar på den kanadensiska kartan. Här finns en medmänsklig värme, omtanke om varandra, gott om skratt och stor gästfrihet. En av reservatets fördelar har varit att här har mi'kmaq kunnat bevara sitt språk och många finner ett stort värde i att leva nära sina släktingar och människor de delar ett förflutet med. Trots storsamhällets ibland nedlåtande omdömen om "indianer", växer det hos mi'kmaq idag fram en stolthet över sitt folk och sina traditioner. Det finns hos en del kanadensare en viss skepsis mot de nya traditioner och ritualer som återskapats de senaste 30 åren. De menar att hänvisningarna till traditionerna har varit strategiska sätt att vinna fördelar i storsamhället genom att betona mi'kmaqs särart och därmed gruppens rättigheter. Ytterli-

gare andra har sett riterna i reservaten som helt nya påfund och därför inte autentiska och traditionella. Men mi'kmaq låter inte sig nedslås av kritiken och skapar i sina rituella praktiker en plattform att uttrycka vad det innebär att vara mi'kmaq i dagens kanadensiska samhälle.

5 Mi'kmaq och katolicismen: rituell praktik som maktspel eller försonande hegemoni

Hence, ritual acts must be understood within a semantic framework whereby the significance of an action is dependent upon its place and relationship within a context of all other ways of acting: what it echoes, what it invents, what it alludes to, what it denies.¹

Detta kapitel vill undersöka mötet och samspelet mellan mi'kmaq-indianernas traditioner och katolicismen.² Den katolska läran introducerades så tidigt som på 1600-talet av franska missionärer i de kanadensiska kusttrakterna, som hade fått namnet Nya Frankrike. Fastän det idag hos vissa mi'kmaq finns en skarp kritik riktad mot kristendomen, som de ser som en symbol för kolonialt förtryck, tillhör de flesta av dem katolska församlingar och använder sig av kyrkan genom livets alla skeden. För att till fullo förstå mi'kmaqs förhållande till katolicismen måste vi bena ut olika kontexter i vilka kolonialismen och dagens reservatsliv spelar en viktig roll för synen på den katolska läran och hur ritualerna utformas. Mi'kmaq har skapat sin historia inom ramen för ett kolonialt samhälle, men de har inte bara passivt övertagit koloniala maktstrukturer och nykomlingarnas religion, utan istället på sitt sätt tolkat de nya förhållandena och handlat så att både modeller av världen och

1 Bell 1992:220.

2 Delar av denna text har publicerats på engelska i *International Review of Mission* 2002, vol. XCI, nr 361, s. 237–255 och i *Swedish Missiological Themes* 2004, 92 (2), s. 169–193.

för världen skapas.³ I mi'kmaq modellskapande och nya praktiker, som växer fram ur deras sätt att vara i det kanadensiska samhället, har ritualen kommit att spela en avgörande roll.

I min undersökning om hur mi'kmaq har tillägnat sig katolicismen har jag valt att sätta firandet av mi'kmaqs skyddshelgon St. Anna i centrum. Fastän Anna-firandet ursprungligen är av europeiskt ursprung har det utvecklats till en tradition som uttrycker en mi'kmaqidentitet som inte vill låta sig besestras av kolonialisternas (läs briterernas) försök att assimilera gruppen till ett kolonialt samhälle. För att diskutera kolonialism, förhållandet till den katolska kyrkan och mi'kmaqtraditioner vill jag börja med att skilja ut fyra kontexter som mi'kmaqritualer verkar inom. Det är annars lätt att essentialisera en folkgrupps ritualer, när i själva verket de behöver kontextualiseras.

Först vill jag ge den historiska kontexten till hur Anna blev mi'kmaqs skyddshelgon och varför mi'kmaq valde katolicismen och inte den anglikanska kyrkan som församling. I min presentation av den andra kontexten vill jag kort diskutera en specifik gudstjänst jag deltog i 2000 och som hölls på Mi'kmaq Treaty Day i den katolska kyrkan i Halifax, Nova Scotia. Fastän mi'kmaqtraditioner och den katolska liturgin blandades i syfte att symbolisera fred och jämställdhet mellan kolonialister och de förtryckta, fanns det fortfarande strukturella motsättningar som sattes i spel under gudstjänstens utförande. I den tredje kontexten behandlas konflikten mellan neotraditionalister och katolska mi'kmaqtraditionalister. De förstnämnda har sedan 1970-talet bekant sig till vad de anser vara mi'kmaqs förkolumbianska traditioner, medan den senare gruppen inte ser någon konflikt i att kombinera traditionella och katolska seder i ritualer. Slutligen vill jag ge en bild av hur Annadagen firas idag på reservaten och utgår då från mitt besök på Chapel Island-

- 3 Geertz 1973. Geertz menar att människan till skillnad från djuren har den unika möjligheten att både bygga en modell av världen (i samstämmighet med faktiska förhållanden) och för världen (så som de önskar att världen skulle vara). Om vi utgår från 1800-talets mi'kmaq kan vi säga att de var tvungna att ta hänsyn till att de var fast i en kolonial struktur, som politiskt och ekonomiskt begränsade deras möjligheter, men det hindrade dem inte att hoppas på att deras kulturhero (Kluskap) en dag skulle återvända och ge dem all makt tillbaka. För en diskussion om detta samspel se Hornborg 2001a och 2001b.

reservatet 1996, där det mest traditionsenliga firandet äger rum. Eftersom dessa dagar hålls i "mi'kmaqland" med i stort sätt inga vita besökare alls, får det en avgörande betydelse för hur ritualen utförs och upplevs.

Den historiska kontexten – förtryck och motstånd

Det traditionella försörjningssättet hos mi'kmaqindianer i östra Kanada var jakt och fiske. Bosättningens sammansättning och lokalisering varierade under de olika årstiderna. På hösten delade större grupper upp sig i mindre för att jaga älg och caribou. När våren kom gick de åter samman för att fiska längs kusten eller floderna. Grupperna ingick i olika distrikt med en hövding i varje. Under sommaren brukade de olika banden med sina lokala ledare samlas till möten för att diskutera angelägenheter som rörde stammen. Dessa sammankomster omgärdades med ceremonier och festligheter.

I början av 1500-talet spreds snabbt rykten i Europa att det fanns ett överflöd av fisk att hämta utanför Nova Scotias kuster. Fiskare från Frankrike, Portugal och England korsade årligen Atlanten för att ta hem de rika fångsterna. Under 1600-talet intensifierades handeln. Fransmännen etablerade goda handelsförbindelser med mi'kmaq och grundlade 1604 en handelsstation på Sainte-Croix Island. Nu började också de första missionärerna anlända till provinsen. Kolonins ledare, Poutrincourt, tog 1610 med sig en hugenottpräst, Jessé Fleché, från Frankrike till handelsstationen Port Royal. Prästen lät döpa flera mi'kmaq samma år, bland dem provinsens mäktige hövding Membertou.⁴ Eftersom Membertous grupp vid denna tidpunkt var i konflikt med andra grupper i området är det högst troligt att det primära motivet hos den gamle hövdingen mer var ett sätt att skapa en strategisk allians med den växande kolonin än det var ett uttryck för en stark omvändelse. De historiska källorna vittnar om hur alliansbygget kunde gå till:

4 Lescarbot i *Jesuit Relations* 1959, I:77.

They accepted baptism as a sort of sacred pledge of friendship and alliance with the French. As regards Christ, the Church, the Faith and the Symbol, the commandments of GOD, prayer and the Sacraments, they knew almost nothing; nor did they know the sign of the cross or the very name of Christian. So, even now, whenever we ask any one, 'Are you a Christian?' every one of them answers that he does not understand what we are asking them. But when we change the form of our question and ask, 'Are you baptized?' he assents and declares himself to be already almost a Norman, for they call the French in general Normans.⁵

Missionärskällor från 1600-talet som beskriver den lyckade missionen måste dock tas med en nypa salt, eftersom missionärerna inför sina överordnade ville framstå som framgångsrika i sitt arbete. För de mi'kmaq som samlades runt handelsstationerna och blev beroende av de europeiska varorna, var detta också början till en förändring i deras traditionella livsvärld. Men de flesta av dem levde fortfarande som nomader och det var inte förrän det blev en ökad konkurrens om landet och jaktmarkerna som kollisionerna mellan de två kulturerna blev kännbar.

Om fransmännen hade en önskan om att monopolisera handeln med mi'kmaq och assimilera dem till den franska kulturen, såg mi'kmaq i fransmännen främst en möjlighet att skapa en viktig politisk och ekonomisk allians. När romersk-katolska kyrkan under 1600-talet påbörjade sin mission fanns i mi'kmaqs sommarmöten en lämplig tradition att anknyta till. Eftersom mötesplatserna samlade stora skaror av mi'kmaq kunde många av dem samtidigt få del av prästernas missionerande. Prästerna gav mi'kmaq ett skyddshelgon, den heliga Anna, som så småningom traditionsenligt skulle firas den 26 juli. Det första kapellet, Ste-Anne au Cap-Breton, byggdes på Cape Breton 1628 av missionärerna Vimont och Vieuxpoint. De uppfyllde med detta ett löfte till sin beskyddarinna, Anna av Österrike, Frankrikes drottningmoder, genom att dedicera kapellet till Ste-Anne d'Apt.⁶

St. Anne är det engelska namnet för den heliga Anna, jungfru Marias mor. Eftersom det var franska präster, som förde över helgonkulten, var det franska Annakulter (Sainte Anne d'Auray och

5 *Jesuit Relations* 1959, II:89.

6 Wallis & Wallis 1955: 83.

Sainte-Anne du Carrefour) som stod modell för Annafrandet hos mi'kmaq. Som mi'kmaqs speciella skyddshelgon flätas olika berättelser om henne samman i en synkretistisk väv av mi'kmaq och kristna traditioner. I berättelserna om Kluskap, mi'kmaqs kulturhero, har en kvinna som Kluskap tilltalar "Grandmother" en viktig funktion. Hon kallas också för Moin, Björnkvinnan, äger extraordinära krafter och är en av de två mytiska gestalter som delar wigwam med Kluskap. Björnen var ett viktigt jaktbyte för mi'kmaq och omgärdades med en rad jakttabun och benceremonialism. Att föra samman mi'kmaqs föreställningar om den kraftladdade björnen och Kluskaps Grandmother med Jesus mormor Anna visade sig vara ett lyckat sätt för fransmännen att vinna framgång med sin mission.⁷ Kvinnorna framställdes i båda traditionerna som kraftfulla personer med helande egenskaper. Björnkvinnan var liksom Anna en "Elder"⁸ och hennes bistånd till mi'kmaq i nöd kunde liknas vid det kristna helgonets som gav sitt beskydd åt små barn, åldringar eller kvinnor i barnsäng. I Wilson och Ruth Sawtell Wallis etnografiska sammanställning av mi'kmaqs muntliga tradition vid sekelskiftet framställs Anna som mi'kmaqs kvinnliga kulturhero. Berättelser visar hur den europeiska helgontraditionen har inplanterats i ett nytt, lokalt sammanhang och får sin förklaring utifrån detta perspektiv:

Moose-hair weaving was taught by an old Indian woman, St. Anne. At that time there was no iron in use here, only wood. Her husband's name was Swasan. St. Anne was not born here, but somewhere else. This was three or four hundred years ago, when the French first came. They gave the Indians implements, tools, clothes of modern style, also blanckets [*elabicit*], worn by both men and women, which were doubled, thrown over the shoulders, covering the right arm, and pinned under the left arm and in front.⁹

- 7 Chute 1992:52. I sin not s. 53 tackar Chute Harold McGee för att han gjort henne uppmärksam på jämförelsen Anna och Björnkvinnan. I Rands *Legends of the Micmacs* (1894) finns ett flertal texter i vilka Björnkvinnan figurerar. Enligt Elsie Parsons (1925: 86) informant Mrs. Poulet, var Kluskaps Grandmother densamma som Bear Woman.
- 8 Eftersom vi bara har tillgång till engelska översättning av mi'kmaqberättelserna från 1800-talet känner vi inte till det ursprungliga mi'kmaqordet som ersattes med Grandmother. Ordet Grandmother kan tyda på att kvinnan och Kluskap var släkt, men det kan också vara ett ord för en "Elder", en högt respekterad person i mi'kmaqsamhället.
- 9 Wallis & Wallis 1955:399.

Kampen om landet: brittisk kolonialism och fransk katolicism

Det var inte bara fransmännen som visade intresse för det nya landet i väst. Det fanns en hel del rikedomar att hämta i den nya kolonin, som även engelsmännen var intresserade av och snart började en långdragen kamp mellan de två länderna, främst om kontrollen av den lönsamma pälshandeln. Port Royals invånare hade knappast hunnit slå sig ned förrän engelsmannen Samuel Argall 1613 gick till attack. Kriget mellan de två kolonialländerna skulle också kosta liv hos mi'kmaq, som tidigt allierat sig med fransmännen. Genom Utrechtfördraget 1713 vann britterna kontrollen över Nova Scotias fastland. De franska missionärerna fick lov att stanna kvar i provinsen om de erkände den brittiska auktoriteten. Ön Cape Breton tillhörde fortfarande fransmännen och många mi'kmaq valde att flytta dit, men många var fästa vid sina gamla välkända jaktmarker och valde att leva kvar där. Under 1720-talet ökade spänningarna mellan mi'kmaq och britterna och öppet krig utbröt. År 1755 fick mi'kmaq se hur deras allierade (fransmännen) deporterades från fastlandet i Nova Scotia. De franska missionärerna som blev kvar på ön Cape Breton försökte hjälpa mi'kmaq genom att skriva brev åt dem till de engelska myndigheterna.¹⁰ Ett hårt slag för mi'kmaq var när staden Louisbourg 1758 blev engelskt. Nu kontrollerade engelsmännen hela provinsen och med stadens fall blev det svårare för mi'kmaq att få gevär, varor och krut av fransmännen. Engelsmännen började en hård antikatomsk kampanj och 1759 tvingades även de katolska prästerna att lämna landet. Trötta på kriget bad mi'kmaq engelsmännen om fred 1763. Engelsmännen såg nu sin chans att få mi'kmaq att konvertera till den anglikanska kyrkan och The Anglican Missionary Society for the Propagation of the Gospel (SPG) fick ansvaret för evangeliseringen. Men när mi'kmaq fick veta att det inte skulle komma några nya franska präster till provinsen, hotade de att gräva upp stridsyxan och förstöra engelska bosättningar. Engelsmännen gav då vika och sände den katolska prästen

10 Missionären Maillard skrev ett brev 1746 för mi'kmaqs räkning: de ville ha kvar sitt land och önskade fred. Om inte deras önskemål skulle tillgodoseas, förklarade gruppen krig (Upton 1979:51.).

Bailly till provinsen. De tillät också några av de deporterade fransmännen att återvända och tillsammans med mi'kmaq fick de nu tillgång till egna präster.

Under 1700-talet blev den katolska kyrkan ett viktigt stöd för mi'kmaq mot den brittiska kolonialmakten. Katolicismen kom att bli en buffert mellan mi'kmaq och den protestantiska missionen. Om de var besegrade politiskt hade de åtminstone tillgång till ett andligt territorium som inga objudna gäster kunde invadera. Att få mi'kmaq att fira St. Anne's Day en speciell dag, den 26 juli, och att hålla en festival med en procession som höjdpunkt, är en sed som troligen utvecklades först på 1700-talet.¹¹ Festivalen nämns inte i 1600-talets skrifter eller i den tidiga 1700-talslitteraturen, där vi endast får veta att mi'kmaq tilldelas ett skyddshelgon.¹² För att firandet skulle ske en viss dag krävdes att mi'kmaqbanden träffades vid ett givet datum och så fungerade inte deras lokala kalendrar, som i stället organiserades efter tillgången på resurser. Sommarmötena kunde därför inträffa vid olika tidpunkter.¹³ För att festivalen skulle inträffa på samma dag som den katolska Annadagen krävdes att någon fastslog datumet och organiserade firandet, någon som hade mi'kmaqs förtroende och samtidigt auktoritet inom den katolska församlingen att införa en procession. Denna person blev Fader Pierre Maillard, också kallad mi'kmaqs apostel.¹⁴

Katolicism som motstånd

Den katolske prästen Maillards framskjutande roll i mi'kmaqs katolicering och firandet av St. Anne kan ha flera förklaringar. För det första lärde han sig snabbt deras språk och var mycket värtalig. Detta var en egenskap som rankades högt hos mi'kmaq. Desutom tog han ställning för deras sak i striderna mot engelsmännen. En

11 Chute 1992:51ff.

12 Vimonts mission på Cape Breton saknade länge en bofast präst och varken jesuiterna eller recolleterna ger några referenser till att mi'kmaq firade St. Anne en speciell dag (Chute 1992:51).

13 De olika banden kunde träffas när som helst mellan april till sena augusti, beroende på tillgången på resurser (Chute 1992:52).

14 Fader Maillard vistades i Nya Frankrike 1735–62. Han blev den siste missionsprästen från Frankrike (Wallis 1955:12f.)

annan förklaring är knuten till platsen Chapel Island (*Potloteg*). Denna obebodda ö i Bras d'Or Lake, Cape Breton, intog tidigt en särställning som ceremoniplats. Genom ett initiativ av Father Lejamtel tilldelades mi'kmaq ön 1792 "att få ha kvar, använda och äga [den] ... så länge kungen finner för gott".¹⁵ Det sägs att här höll den sägenomspunne Maillard sin första predikan och att han själv bekostade uppbyggnaden av öns kapell, som blev central för högtiden. Ytterligare ett led i katoliceringen av mi'kmaq blev den bildskrift som recolleten Le Clercq hade konstruerat på 1600-talet. För att underlätta missionen av den katolska läran vidareutvecklade Maillard denna.¹⁶ Genom att föra ner böner, delar av evangeliet och sånger till bildskriften kunde de icke läskunniga mi'kmaq på egen hand under en lång period av brittiskt styre hålla St. Anne's Day liv med hjälp av egna läsare, så kallade *captains*.¹⁷ Det var under

15 Min översättning från engelska (ur Upton 1979:157).

16 Le Clercqs ursprungliga bildskrift har inte hittats och vi vet inte hur mycket tecknen i 1700-talets bönbok har gemensamt med den. Sedan generationer tillbaka har mi'kmaq använt sig av bönboken, ofta som ett sätt att markera sin särart och sitt motstånd mot engelsmännens försök att anglikanisera dem. Under 1940- och 1950-talen försökte engelsmännen driva en centraliseringspolitik hos mi'kmaq genom att fösa samman dem till två stora reservat, ett på fastlandet (Schubenacadie) och ett på Cape Breon (Eskasoni). Samtidigt hade det byggts en stor internatskola för mi'kmaq i Schubencadie. Skolan och centraliseringspolitiken fick förödande konsekvenser för det släktskapsbaserade mi'kmaq-samhället där kunskap fördes vidare från den äldre till den yngre generationen (Schmidt & Marshall 1995:15). Idag har ett nytt intresse väckts för att lära sig den traditionella skriften. Under 1980-talet sponsrade The Micmac Association for Cultural Studies flera seminarier om bildskriften, ledd av en Elder, William Prosper. Vid University College of Cape Breton, Sydney, finns idag specialkurser om hur man läser och skriver dessa mi'kmaq-tecken. För den intresserade rekommenderas David Schmidt och Murdena Marshalls bok (1995) *Mi'kmaq: Hieroglyphic Prayers: Readings in North America's First Indigenous Script*, i vilken läsaren både får en historisk bakgrund till den speciella skriften och en rik tillämpning av den på kristna texter. The Micmac Association of Cultural Studies samlade också in psalmer under 1980-talet och publicerade dem i en *Micmac Hymnal*.

17 Enligt Upton (1979:26–27) förekom det att franska handelsmän gifte sig med mi'kmaqkvinnor. Äktenskapen uppmuntrades av katolska kyrkan, som här såg en chans att sprida sitt budskap. Barnen i dessa äktenskap rörde sig mellan de två kulturerna och kallades som vuxna av fransmännen för "*captaines des sauvages*". De fick ofta fungera som tolkar och när de franska guvernörerna började seden att ge årliga gåvor till indianerna, var det *captaines* som skötte distributionen. *Captains* uppgift kom att förändras de följande hundra åren. Det var hans uppgift att se till att *Grand Chiefs* rekommendationer efterlevdes på reservaten. Den största prestige i gruppen av *Captains* hade *Grand Captain*. Både *Grand Chief* och *Grand Captain* finns bosatta på Cape Breton och deltar traditionsenligt i Annafirandet på ön *Potloteg*.

denna tid som mi'kmaq utvecklade sin egen variant av katolicismen. En sista viktig orsak till Maillards roll i mi'kmaqs historia var att han 1751 blev Grand Vicar över den franska missionen i provinsen. Eftersom kyrkans organisation av processioner vilade under denna befattning, kunde han både införa den årliga ceremonin och styra dess uppläggning.

Firandet av St. Anne's Day den 26 juli utvecklades med åren till att bli den viktigaste traditionen i mi'kmaqterritoriet. Mi'kmaq råkade ständigt i konflikt med engelsmännen och katolicismen blev mi'kmaqs tysta motstånd mot den illa omtyckta brittiska kolonialmakten. Genom band captains¹⁸ bruk av Maillards bönbok kunde den katolska traditionen fortsätta utan att det alltid krävdes att en präst närvarade, men den katolska ritualen blev med tiden så sammanvävd med mi'kmaqtraditionen att de präster som kom fick finna sig i att tumma på reglerna för hur en "korrekt" gudstjänst skulle hållas. Många vita bosättare hade svårt att acceptera en mi'kmaqkatolicism och betraktade den som hednisk. De protestantiska prästerna såg en fördel med att de katolska prästerna predikade lag och ordning hos mi'kmaq men hade samtidigt sin syn på de synkretistiska inslagen. En historiker från New Brunswick skriver att "the Catholics had achieved their control of the Indians by playing on their love of pageantry and by allowing paganism to continue under a veneer of Christianity".¹⁹

St. Anne's Day var ursprungligen inte enbart en religiös högtid för mi'kmaq, utan fyllde också en viktig politisk funktion. Festivalen fungerade som ett lämpligt tillfälle att välja hövdingar och rådsmän, klara av interna dispyter och fördela bandets resurser eller markanvändning.²⁰ Många passade dessutom på att döpa sina barn eller att gifta sig, eftersom det inte alltid vid andra tillfällen fanns präster att tillgå. Högtidens politiska betydelse har med åren trätt i bakgrunden. Ärenden, som tidigare behandlades av det för alla mi'kmaq gemensamma *Grand Council*, avgörs idag av *band councils* i de olika reservaten och större ärenden som landavtal och andra rättigheter handhas av storsamhällets politiska institutioner. *Grand*

18 På varje reservat finns det en band chief och band captain. Det finns också en Grand Chief och en Grand Captain för alla mi'kmaq.

19 Upton 1979:155, se även Hornborg 2001a:34.

20 Chute 1992:45.

Captain Noel Marshall säger besviket i en intervju 1983 att Grand Councils funktion stadigt minskar och att mi'kmaq inte verkar bry sig om detta.²¹ Forskaren Janet Chute, som deltog i St. Anne's Day på Chapel Island 1991, är inte lika pessimistisk som Marshall. Hon tycker sig se hur Grand Council fortfarande åtnjuter ett högt anseende hos mi'kmaq och valet av dess ledamöter är fortfarande en del av sommarmötet.

St. Anne's Day – ett mikrokosmos av mi'kmaqs historia

Under 1800-talet ökade deltagandet i St. Anne's Day markant. När biskop Colin F. McKinnon 1852 besökte Chapel Island hade 8 präster och 3 000 människor (inklusive 762 mi'kmaq) samlats för att hedra skyddshelgonet. I slutet av 1800-talet hade helgonets minnesdag utvecklats till en stor turistattraktion.²² Prästerna fruktade att firandet skulle förvandlas till en sekulär fest. Det blev en av förgrundsgestalterna bland de katolska prästerna, Father Pacifique, som stramade upp högtiden. Tidigt på 1900-talet skärpte han reglerna för hur missionen skulle firas på reservatet Restigouche. Efter Pacificques död återtog Chapel Island sin särställning som ceremoniplats. Här är en tidig beskrivning av firandet på ön 1903:

During the week the large wigwam opposite the church is used as a court house, where the chief, assisted by the captains, and guided by the advice of the priest who has charge of the mission, disposes of any disputes that may have arisen amongst different members of the tribe.

The chapel itself, which is of course dedicated to St. Anne, differs little from the ordinary Roman Catholic church in the poorer districts, except that it possesses a shrine of the patroness, brought out from France by the good Father Maillard himself, which is regarded by the Indians with the deepest veneration ...

The most interesting day during the mission is the Sunday nearest St. Anne's Day. Mass is said at ten by the priest, who occupies the only

21 *Cape Breton Magazine* 1985, nr 40: 32.

22 Upton 1979:157.

house on the island. One of the Indians acts as server. After the sermon, which is in English, the chief addresses the congregation, partly translating the words of the priest and partly, as the present chief told the the (sic) writer, speaking to them in his own words. The musical part of the services is supplied by the Indians themselves and is in Micmac. Their chanting, which is mainly in the minor tones, is weirdly sweet and haunting. After mass the shrine of St. Anne is placed upon a litter, and the Indian women proceed to drape the canopy with lace curtains and bright colored clothes. At the same time the figures of St. Anne and of Our Lady are crowned with flowers, as well as draped with bright colored vestments. Meanwhile, the men are employed in marking out, with poles surmounted by white flags bearing red crosses, the course for the procession, which goes from the church to the spot where Father Maillard preached his first sermon, returning thence to church.

Early in the afternoon all the preparations are completed. A small cannon, brought from Louisburg, fires a salute and the procession starts from the church in the following order:

An aged Indian bearing the processional crucifix.

The priest and the chief walking together.

The sacred shrine, borne by four Indians, wearing blue sashes and supported by four maidens, walking two on each side, dressed in all the colors from the rainbow, and each bearing a vase of flowers.

An Indian bearing a blue banner with three crosses.

The choir, the leader of which sings from a huge manuscript book made from a leather-bound ledger, which is carried before him by two younger Indians, wearing green sashes, who walk backwards during the whole procession.

The whole body of the faithful men, women and children, many of them carrying flags and banners.

During the progress of the procession the choir chant (sic) the Magnificat and other hymns and the cannon is discharged at frequent intervals. All the men walk with bare heads and the greatest reverence and decorum are observed. When the sacred spot itself is reached, the procession halts, whilst some prayers in Micmac are recited. All the Indians then approach the shrine of St. Anne one by one, make the sign of the cross, kneel a few seconds in silent prayer, deposit their lowly offerings of a few cents, kiss the feet of the saint and reverently withdraw. The procession then returns to the church. When it has gone about half way from the sacred rock a halt is made and the whole multitude kneel in prayer for a few minutes, presenting a striking picture as the bright rays of the afternoon sun illumine their awed and devout faces. The procession then proceeds round the church,

which is then entered, the shrine being deposited in the centre of the aisle, whilst a brief Micmac service is held. Later in the afternoon vesper are said.²³

En annan beskrivning från Chapel Island nedtecknades av antropologen Elsie Parsons. Hon deltog 1923 i firandet, som varade från den 26 juli till den 8 augusti. Fortfarande fanns det inga stugor på ön, utan de ditresta familjerna byggde upp wigwams. Parsons anlände till ön först den 28 juli och uppskattar att förutom alla besökande under processionsdagen, hade 120–150 stycken rest 41 wigwams eller tält, som sedan ökade till 75. Tjugo år tidigare hade det, enligt den information Parsons fick, funnits 117 wigwams.²⁴

Parsons beskriver hur landet till vänster om kyrkan kallades Sarusalem. På denna gräsbeklädda ås stod ett stort kors och de tio stationerna som ledde upp mot korset markerades med mindre kors. Parsons beskriver hur de flitiga besöken mellan olika wigwams kännetecknades av ändlösa samtal och skratt. Barnen lekte vid stranden eller runt tälten och kvinnorna spelade *waltes*, ett slags tärningsspel med rötter i förkristen tid.²⁵ Det fick inte förekomma någon alkohol på ön. Enligt Parsons hade missionskalendern ungefär följande utseende:

Thursday–Saturday, July 26–28	Arrival
Sunday, July 29	Procession day
Monday, July 30	‘Crawling’ to St. Anne, i.e. procession on knees.
Wednesday, Aug. 1	Men’s dinner. Assembly, acclamation of chiefs. Procession in chapel, station by station. War dance.
Sunday, August 5	Procession day.

23 Vernon 1903.

24 Parsons 1926:461.

25 *Waltes* är ett slags tärningsspel som fortfarande spelas av mi’kmaq. Idag är det ett underhållningsspel och mer av en tävling, med det hade tidigare en djupare, divinatorisk funktion i den gamla mi’kmaqtraditionen och är förmodligen av förkolumbianskt ursprung. Män kunde använda sig av spelet för att förutse utgången av en konflikt och kvinnor kunde genom spelet ge styrka och kraft åt sina män när de var ute på krigsraider. Det kunde också hända att männen förlorade allt de ägde, inklusive sina hustrur under ett waltes-spel (Wallis & Wallis 1955: 200).

Tuesday, August 7

'Easter dinner duty', bread blessed by 'missionary priest'. Assembly.

Wednesday, August 8

Departure home²⁶

Parsons beskriver hur cirka hundra vita besökare, mest katoliker, anlände med en utflyktsbåt från Sydney för att vara med om söndagens procession. De placerades till höger om mittgången i kyrkan och fick betala för sina platser. Efter gudstjänsten passade de vita gästerna på att besöka Grand Chief i hans wigwam för att skaka hand med honom. De gick också helt ogenerat runt bland wigwamerna och kikade nyfiket in i dem.

Den gamla seden att hälsas välkommen genom att gästen vid ankomsten skall gå i vattnet till knäna dök upp endast som ett skämt: den gästande hövdingen från Prince Edward Island sades ha smugit sig till ön när ingen såg det för att undvika denna gamla hälsningsceremoni. Samme hövding var också en av de få män som bar den traditionella mi'kmaqdräkten.²⁷ Hans fru och några andra kvinnor hade också traditionell klädsel. Parsons ger en detaljerad beskrivning av processionen, som hölls efter middagsmålet:

Först bars ett smalt, rött kors. Efter korsbäraren kom två män, som Parsons identifierade som en av hövdingarna och pudus, wampumbäraren.²⁸ Bakom dessa kom prästen med Grand Chief på sin vänstra sida och Prince Edward Islands hövding på den högra. Fyra män bar på Annastatyn och Maria och på varje sida om dessa gick två små flickor i vita dräkter. Kören bestod av sex-sju stycken män och efter dessa kom alla de andra deltagarna.

Processionståget gick längs med en utstakad väg, upp mot åsens topp där ett järnkors var placerat. Bredvid hade några rest en båge av grenar, som skulle passeras. När körens mi'kmaqhymner hade tystnat, kungjorde prästen att han hade med sig ett skrin med en relik,

26 Parsons 1926:466.

27 Dräkten användes under hela 1800-talet vid högtidsdagar. Männen bar knå-långa, pärlsmuckade, blåa ullkappor. Till kvinnornas dräkt hörde en konformad mössa. För en mer detaljerad beskrivning se Wallis & Wallis 1955:83.

28 Wampumbältet var ett pärlklätt band med vilket en hövding kunde skicka ett meddelande till en annan (Wallis & Wallis 1955:56). Det kunde också användas i samband med ett tal. Endast vissa behärskade tekniken att "läsa" de olika sektionerna på bältet (Whitehead 1991:230).

som deltagarna kunde få kyssa. Andra föredrog att kyssa Annas eller Marias fötter och ge välgörenhetsbidrag. När processionen kom tillbaka till kyrkan gick deltagarna ett motsols varv runt kyrkan innan de gick in.

Det regnade under processionsdagen så knäritualen, att krypa fram till St. Anne, fick vänta tills nästa dag, som var en måndag. På grund av att marken var blöt av regnet började denna rit inte en bit från kyrkan, som brukligt, utan på kyrktrappan. Först höll Grand Chief ett tal, sedan började knäkrypandet. Väl framme vid statyerna kysste de som kröp helgonens fötter och kastade slantar på dem. Tanken är att sjukdomar kan botas på detta sätt.²⁹

På onsdagseftermiddagen träffades männen för att äta tillsammans i eller vid Grand Chiefs wigwam. Inne i denna satt förutom Grand Chief, pudus (wampubäraren), och de olika band captains. Tal hölls och sedan kom en captain ut och skakade hand med besökarna. Han bar sin halvmåneformade medalj om halsen. Pudus höll också ett tal till vilket kvinnorna inte hade tillträde. Klockan sex ringde kyrkklockan till kvällsgudstjänst. Efter gudstjänsten samlades människor vid Grand Chiefs wigwam för att utföra en speciell traditionell dans, *neskouwadijik*. Denna dans förbjöds 1942 av de vita myndigheterna.³⁰

St. Anne's Day på 1950- och 1960-talen – modernisering och panindianism

En annan antropolog, Sheila Steen, besökte Chapel Island 1950. En präst från Quebec var ditrest för att hålla i ceremonierna. Tält, tjärpappswigwams och även några björkbarkswigwams hade, enligt den traditionella modellen, rests. Några förväntade sig att bli befriade från sjukdom genom St. Anne's välsignelse. Lotter och glass fanns att köpa. Det förekom inga traditionella danser som *neskouwadijik*. Enligt några av Steens informanter hade de hållits 1943 och sedan avskaffats på de katolska prästernas begäran. Enligt Steen kom de flesta äldre fortfarande ihåg hur danserna skulle utföras. Det var endast de yngre som inte kände till dansstegen.

29 Wallis & Wallis 1955:134. Smörblomman ansågs också vara effektiv medicin om den plockades efter återkomsten från gudstjänsten på St. Anne's Day.

30 Wallis & Wallis 1955:288.

Etnografen Wilson Wallis besökte mi'kmaqreservat både 1911–1912 och på 1950-talet.³¹ Han tyckte sig se en markant skillnad mellan 10-talets och 50-talets Annafirande. Mi'kmaq hade blivit mer moderniserade. Eftersom fler utomstående européer deltog i firandet tyckte mi'kmaq själva att prästerna verkade vara mer intresserade av att locka penningstarka fransmän till kyrkan än att koncentrera sig på det religiösa innehållet.³² Etnografen Philip K. Bock bekräftar Wallis antagande. När han genomföde sitt fältarbete i Restigouchereservatet på 1960-talet verkade för honom den årliga festen på 50-talet inte skilja sig från ett vanligt, franskanadensiskt församlingsfirande.³³ Många forskare befarade att det inte skulle dröja länge innan festivalen förlorade sin speciella mi'kmaqanknytning.

Bocks skildring från 1960-talets firande i Restigouche skiljer sig dock från en annan skribents, James Howard.³⁴ Howard tillbringade dagarna på Chapel Island 1962, den mest konservativa platsen för firandet av högtiden. Han finner spår av både gamla mi'kmaqtraditioner och av den nyväckta panindianismen. Fortfarande reses wigwams och Howard uppskattar antalet till 50 stycken. Det är intressant att läsa om de panindianska inslagen som Howard noterar. Han beskriver hur några mi'kmaqfamiljer, som han besöker, hade blivit intresserade av indianska kläder, sång och musik och att de deltar i lokala panindianska fester, powwows. Någon gör en provisorisk trumma och sällskapet stämmer upp i improviserade sånger. De stoppas av en katolsk präst med motiveringen att "hednisk" musik inte hör hemma vid en religiös högtid. Efter söndagens procession organiserades en powwow med sång och dans. Dansen ser Howard som en ersättare till den traditionella *neskouwadijik*, som alltså förbjöds på 1940-talet. Denna gång avbröts inte det indianska inslaget av den ovan nämnda katolska prästen och en kollega till honom deltog till och med i dansen.

31 Wallis besökte aldrig Chapel Island, den mest centrala samlingspunkten under St. Anne's Day.

32 Wallis & Wallis 1955:288.

33 Bock 1966:102.

34 Howard besökte Chapel Island tillsammans med några medlemmar i Louisbourg Archaeological Project. Hans syfte var dels att observera vilka aktiviteter som var europeiska (romersk-katolska) respektive mi'kmaq till sitt ursprung, dels hur de olika synkretistiska inslagen framträdde.

St. Anne's Day på 1970-talet – etnifiering

Tord Larsen, en norsk antropolog, beskriver hur St. Anne's Day på 1970-talet har förvandlats från den troendes möte med helgonet till ett instrument för etnisk inkorporering. Under dessa festdagar togs tillfället i akt att betona den indianska samhörigheten och krävdes på att bli erkända som nation. Fortfarande beskrivs sammankomsten som mi'kmaq's viktigaste högtid. Ett antal aktiviteter organiserades under firandet, som 1974 var förkortat till tre dagar. Det fanns waltestävlingar, kanotlopp och val av Micmac Princess. Dans var åter införd på schemat. Följande program gavs ut av Union of Nova Scotia Indians (1974):

Friday, July 26:

7 p.m. Traditional crossing to Chapel Island by canoe. Flag Raising Ceremonies (accompanied by Eskasoni Players, a guitar band from Eskasoni).

8 p.m. Church Service (Mass).

9 p.m. Registrations close for entering competitions in *waltes*, jigging, canoe races, and Princess Pageant.

9.30 p.m. *Waltes* competitions (on stage).

Saturday, July 27:

9 a.m. *Waltes* competitions and canoe races.

11 a.m. Church Services (Mass).

2 p.m. Edgiuiguom (Grand Wigwam Ceremonies, with Eskasoni Players).

3 p.m. *Waltes* competitions and canoe races.

6 p.m. Princess competitions (judging).

7 p.m. Church services (Mass).

8 p.m. Traditional dancing, songs and games.

Sunday, July 28:

9 a.m. Church services (Mass).

11 a.m. Church services (Mass).

12 noon Micmac competition (Princess judging).

1:30 p.m. Church service (outdoor Mass).

2 p.m. Procession of St. Anne.

3 p.m. Kissing of the relic.

4 p.m. Crowning ceremonies of Indian Princess Micmac.

5 p.m. Traditional dancing and jigging competition.

7 p.m. Church services (prayers for the sick).

8 p.m. Canoe finals.

9 p.m. *Waltes* finals.

Monday, July 29:

9 a.m. Church services (Mass).

10 a.m. Stations of the Cross.³⁵

35 Larsen 1983:113ff.

Tävlingarna, valet av miss Mi'kmaq och waltestävlingarna, ser Larsen som nyligen införda inslag i St. Anne's Day. Mi'kmaqprinsessorna valdes inte bara efter utseende eller uppträdande, utan även efter skicklighet i traditionell korgflätning och förmåga att uttrycka sig på mi'kmaq. De skulle också på ett genomtänkt sätt kunna diskutera frågor som rörde indianernas situation. Den centrala händelsen var fortfarande processionen från kyrkan till den plats där Father Maillard höll sin första predikan. Turordningen var som följer:

The choir heads the procession, carrying books and singing as they walk. Then comes the statue, carried by four to six men with silken bands across their chests. Immediately behind them follows the Grand Council (the Grand Chief dressed in traditional garb), the priests and all the celebrants.³⁶

På väg uppför kullen strödde människor rosenblad och välsignat bröd delades ut för att stärka god hälsa. Framme vid kullens mål välsignade prästerna högtidsstunden och höll små tal. Sedan höll Grand Chief ett tal på mi'kmaq. På tillbakavägen stannade församlingen då och då för att falla på knä och be. Larsen tolkar mi'kmaqs revitalisering av äldre seder (t.ex. hövdingens tal) och uppvisandet av traditionella färdigheter (t.ex. waltess, korgflätning) som ett sätt att kommunicera sitt indianskap. Waltess var troligen en förkristen tradition att sia om jaktlycka och få kontakt med gudarna, men nu användes spelet, enligt Larsen, av mi'kmaq för att visa upp sin särart som folkgrupp. Naturligtvis var alla medvetna om det kristna inslaget i St. Anne's Day, men hymnerna, sjungna på mi'kmaq, och festligheterna i samband med firandet hade blivit så integrerade delar i stamgemenskapen att de icke-indianska inslagen inte störde denna stamkänsla.

Vi lämnar nu det historiska materialet som visar hur katolicismen och firandet av St. Anne utformats i en kolonial kontext, för att undersöka hur mötet mellan katolska kyrkan och mi'kmaq kan utformas i tre nutida kontexter, där fortfarande maktrelationer är inblandade och hur ritualer visar upp och arbetar med dessa. Vi börjar med att undersöka firandet av Mi'kmaq Treaty Day.

36 Larsen 1983:114.

En nutida kontext: Treaty Day – en rebellisk ritual?

När antropologen Max Gluckman studerade zuluritualer i mitten på 1900-talet fann han att hans läromästare Durkheims teorier om ritual som ett medel att ena grupper inte lätt kunde föras över på denna folkgrupp. Istället för social samstämmighet fann han konflikter inbyggda i samhället och ritualens funktion var inte att dölja dessa strukturella konflikter. Istället kunde ritualen väljas att lyfta fram och laborera med motsättningar och maktstrukturer som fanns i vardagen.³⁷ När en ny kung skulle väljas i zulustammen kunde han sålunda förödmjukas under installationsakten. Gluckman kallade denna praktik för rebelliska riter, vilket innebar att det normala sättet att vara och följa regler upplöstes. Ritualen kunde på så sätt ge katharsis till deltagarna genom att den tillät dem att släppa ut spänningar de bar på utan att den rådande ordningen hotades, eftersom målet var att uppnå status quo. Med andra ord: genom att belysa det ovanliga och icke önskvärda framstod det vanliga som både normalt och önskat. Ritualens bruk av att visa upp en omvänd ordning kan förekomma i kontexter där mi'kmaq konfronteras med det vita samhället och fungerar då som ett sätt att spela med maktstrukturer.

När mi'kmaq besöker gudstjänster går de vanligtvis till sin reservatskyrka. De flesta av dem känner ett motstånd och en otrygghet att lämna reservatet och röra sig i det omgivande samhället.³⁸ Men en gång om året firar det kanadensiska samhället Treaty Day och många mi'kmaq beger sig av till Nova Scotias huvudstad Halifax. Flera aktiviteter under dagens lopp skall manifesteras de ingångna förbunden mellan kolonialister och mi'kmaq. Dagen börjar med en parad med banderoller genom staden. Mi'kmaq har sedan ett möte i stadshallen, där man uttrycker sitt missnöje med reservatspolitiken och ställer politiska krav på den kanadensiska regeringen. När jag deltog oktober 2000 var hummerfisket på agendan, eftersom det

37 Gluckman 1963:127.

38 Battiste skriver (1977:6): "They [The Mi'kmaq] maintain their distinctness further, by limiting their contact with the white world to shopping, bingo, hospital and church. But even in these social situations, Micmacs generally avoid intermingling with non-Indians, despite the friendliness on both sides."

hade uppstått hårda konflikter mellan lokala fiskare och mi'kmaq runt om i provinsen. Konflikten hade eskalerat och det hade till och med avlossats skott på reservatet Burnt Church i New Brunswick, men ingen hade skadats.

En av de största händelserna under Treaty Day är gudstjänsten i den katolska kyrkan. Kyrkan var fylld till sista plats denna höstdag. Ärkebiskopen ledde ceremonin, men denna gång fanns det markanta ändringar i den liturgiska ordningen. Vi inledde med böner och välsignelsen, men nu riktades bönen till de fyra väderstrecken. Således vände sig församlingen ett kvarts varv för varje bön. Endast två män stod stilla och riktade blicken mot altaret. Det var The Royal Canadian Mounted Police och deras röda, uniformsklädda kroppar blev ett index för makten: detta var den "rätta" ordningen. Eftersom gudstjänsten skulle hedra mi'kmaqmedborgarna var det flera av dem som aktivt deltog i gudstjänsten genom att läsa valda bibelstycken. Nattvarden hade ersatts med en pipceremoni och ärkebiskopen deltog även i denna.

Hur skall vi tolka denna omvända ordning? För den positivt inställda iakttagaren skulle gudstjänsten kunna uttrycka ett sätt att hedra mi'kmaq som medlemmar i den katolska församlingen och kyrkans sätt att visa sin respekt för mi'kmaqtraditionerna. Men för den skeptiske iakttagaren kan ritens vara just en sådan rebellisk rit som Gluckman talar om. När mi'kmaqtraditioner lyfts ut ur reservaten och sätts in i det vita samhällets kontext blir effekten att de visar mer på det annorlunda än på det gemensamma. Det hjälper inte att ärkebiskopen röker fredspipa eller att församlingen vänder sig till de fyra väderstrecken under bönen. Detta är "Dagen Annorlunda", konstruerad så att församlingen förstår att detta inte är den rätta ordningen utan något temporärt. Eftersom dagen färgades av konflikten om fiskerättigheterna, alluderades det ofta på (eller talades det öppet om) kolonialism och förtryck. Ceremonin på Treaty Day var inte avsedd att utmana eller i grunden förändra den vedertagna liturgiska ordningen för att göra den mera "mi'kmaqvänlig". Den framstår mera som ett maktspel än som en uppvisning av två likvärdiga traditioner. Även om det i ritens finns inbyggt en fiktiv bild av jämställdhet mellan två kulturer, och den tidigare förtryckta folkgruppen ges tillfälle att tala, är mässan ändå i händerna på de katolska prästerna.

Låt oss nu förflytta oss till en annan kontext där mi'kmaq är på "säker mark" hemma i reservaten där präster eller andra representanter från storsamhället är inbjudna som gäster av mi'kmaqförsamlingen.

En tredje kontext: Chapel Island 1996

När jag under åren 1992–1993 var hos mi'kmaq, talades de ofta om St. Anne's Day eller om att åka till "The Mission". Fastän neotraditionalismen och panindianska ceremonier ständigt var på frammarsch i reservaten, verkade det inte påverka firandet av skyddshelgonet. För att dokumentera och delta i St. Anne's Day genomförde jag en fältstudie på Cape Breton, Nova Scotia sommaren 1996, varav fyra dagar (25/7–28/7) tillbringades på ön Potloteg.³⁹ Jag valde denna plats eftersom den är känd för det mest traditionella sättet att fira Annadagen. Även detta år samlades de flesta mi'kmaq här och Grand Chief och Grand Council fanns på plats. Enligt Wallis var firandet på 50-talet, "a combined religious rite, tribal council in charge of the *Grand Chief* (a figure head left over from the Wabanaki Confederacy), an attraction for tourists, and a good time for the Micmac".⁴⁰ Vi skall ta fasta på detta citat, men först en kort introduktion om mitt möte med ön.

På torsdagskvällen den 25 juli anlände jag till reservatet Chapel Island tillsammans med min make och den fembarnsfamilj från reservatet Whycocomagh vi bodde hos. Vi skulle vara med om den katolska gudstjänsten som inledde fyra dagars firande av St. Anne's Day, vars höjdpunkt skulle bli söndagens procession. Som ambitiös fältarbetare hade jag väntat sedan morgonen på att få komma iväg till ön, men mina vänner var mer upptagna med att se sommarolympiaden än att stressa iväg dit. "Varför denna brådska", sa de, "det händer inte så mycket den första dagen". Således kom vi inte iväg förrän på sena eftermiddagen och anlände till Chapel Island-reservatet i tid för att kunna delta i den katolska aftongudstjänsten. Många mi'kmaq hade redan samlats, både på fastlandet och på ön.

39 Jag vill här passa på att tacka Uno Otterstedts fond för finansiering av min resa.

40 Wallis & Wallis 1955:283.

På fastlandet hade husvagnar ställts upp eller tält rests och där var det också tillåtet att använda alkohol. Det var däremot inte tillåtet att ta med sig några droger till ön och det fanns vakter som kontrollerade att förbudet hölls. Parsons noterade 1923 att det inte fick förekomma droger på ön. Men under 70-talet och tills för bara några år sedan var det vanligt, berättades det för mig, med en hel del drickande under festdagarna, trots förbudet.⁴¹ En mi'kmaqyngling berättade för mig att det vilda festandet på ön fortfarande avskräckte honom från att åka dit. Men en oerhörd förbättring hade skett de senaste åren och jag såg ingen berusad på ön under de fyra dagar jag var där.

Människorna transporterades till ön i privata båtar, vars ägare hade möjligheter att ta upp en liten avgift, för att på så sätt tjäna en extra slant. Under Steens besök på ön 1950 fanns det fortfarande de som reste tjärpapps- eller t.o.m. traditionella björkbarkswigwams, men 1996 är denna tradition helt borta. På ön finns det nu ett hundratals små hus (cabins) som används under festdagarna, men även under andra perioder som sommarstuga av de olika familjerna. Husen bestod av ett rum och några hade avgränsade sovplatser. Standarden var högst varierande och byggnaderna var främst placerade längs med stranden. Vid bryggorna fanns det också möjligheter att köpa hamburgare, varm korv, godis, läsk eller kaffe. En generator, som skulle förse en frysbox med el för att hålla glass fryst, gick dygnet runt och förde ett förfärligt oljud.

Mitt på ön ligger kyrkan. Den gamla kyrkan, med sin träskulptur av St. Anne, hade antänts av blixten och brunnit upp 1976. Framför kyrkan blåste de vita mi'kmaqflaggorna med sitt röda kors i vinden. Detta år vajade de på halv stång, eftersom Chapel Islandreservatets mycket avhållne band chief, Noel Doucette, avlidit i cancer på onsdagskvällen. Till vänster om kyrkan finns den i äldre skildringar omskrivna gräsbevuxna kulle, längs med vilken processionen skulle ledas på söndagen. Som i Parsons beskrivning var kors utplacerade längs med kullens ena sida. I slutet av denna kulle, där skogen tog vid, stod ett litet järnkors och en urholkad sten med vatten i. Till höger om stenen och korset restes på lördagen en lövbåge. Gre-

41 Sara Denny bekräftar på 1980-talet också förbudet av alkohol på ön. Det fanns en "fängelseö", dit berusade mi'kmaq fördes för att nyktra till (*Cape Breton Magazine* 1985 nr 40:42).

narna hade flätats samman, bundits ihop med rötter och sedan dekorerats med blommor. Det fanns också en uppbyggd scen vid skogsbrynet. Från kullens topp kunde betraktaren få en vacker utsikt över Bras d'Or Lake.

Till vänster om processionsvägen, längs med kullen, hade ungdomarna rest sina tält. I tälten kunde de leva ett friare liv, vid sidan av slakten, som trängde ihop sig i stugorna. De kunde också få lyssna, som alla dagens tonåringar, på sina musikidoler, men inte längre än till klockan tio på kvällen, då deras medhavda musikanläggningar skulle stängas av. Festdagarna är ett ypperligt tillfälle för ungdomar att träffa sina släktingar, som kanske bor på andra reservat eller i USA. Men det gavs också möjligheter till att knyta nya kontakter. I äldre dagar fanns det en "övervakare", *Watcher of the Young People*, som tillsammans med hövdingen arrangerade äktenskap för dem som fattade tycke för varandra. Parsons beskriver hur det öppna fältet upp mot korset 1923 var en accepterad väg för pojkar och flickor att vandra tillsammans. Efter söndagens gudstjänst uppmanade Grand Chief föräldrarna att inte motarbeta döttrarnas äktenskapsplaner: "here was a good chance, with the priest coming: it was 'safest' to let them marry, not to have them around of nights".⁴² Nuförtiden verkade inte ungdomarna vara utsatta för en lika sträng övervakning utan passade på, när de inte tog hand om sina yngre syskon, att vandra omkring på ön och hälsa på hos varandra. För de ungdomar som tillsammans med föräldrar eller släkt pendlade till ön, var de vuxnas tillstånd att sova över på ön eftertraktat, antingen det gällde en sovplats i ett tält eller hos någon släkting i stugorna.

"A combined religious rite ..."

En katolsk aftongudstjänst inledde klockan sex på torsdagskvällen den 25 juli firande av St. Anne. Kyrkans inredning vittnade om en blandform av katolska- och mi'kmaqtraditioner. På väggen hängde en tavla med en bön, skriven på den traditionella mi'kmaqskriften. En liten wigwam stod uppställd på ett bord bredvid altaret. Det fanns tre Annastatyer. Den ena användes vid processionen och var en traditionell Annaavbildning. Den andra statyn var också tradi-

42 Parsons 1926:460.

tionell i sin utformning med Anna, Jungfru Maria och Jesusbarnet. Mitt i kyrkan fanns en större, svart staty som föreställde en indiankvinna i traditionella kläder och med flätat hår. När jag först frågade vem detta var, fick jag svaret Anna. Först blev jag förvånade, så jag frågade om, bara för att vara säker på att jag hade hört rätt. Min vän uppfattade snabbt min förvirring och sa med ett leende: "Det är mi'kmaq-Anna".

Mässorna hölls av en katolsk präst från Halifax. Kören sjöng hymner med mi'kmaqtexter och mycket av musiken lånades från kända sånger som *Amazing Grace*, *Kumbayah* och *O Store Gud*. Eftersom jag tillbringade några år i min barndom i den lilla orten Mönsterås på den småländska ostkusten, har den sista hymnen en speciell betydelse för mig. Den skrevs av en präst (Carl Boberg) i denna lilla församling och hade nu hittat sin väg långt in i mi'kmaqreservatens hjärta som en av sångerna i deras hymnbok.

Prästen försökte att i sin predikan anknyta till mi'kmaqtraditioner. På torsdagskvällen var texttemat "att vara en *Elder*". Anna blev i denna text ett exempel på en förebildlig Elder. På samma sätt som den äldre generationen i mi'kmaqsamhället fungerar som läromästare till de yngre så delade den äldre Anna med sig av sin kunskap till dottern Maria och sitt barnbarn Jesus. Mässorna följde annars det katolska mönstret. Några mi'kmaq inbjöds spontant av prästen att läsa texter eller böner. En kvinna berättade att en präst som tjänstgjort hos ojibwafolket för några år sedan var inbjuden att leda gudstjänsterna. Han lät mer traditionella inslag sätta sin prägel på mässorna, t.ex. seden att bränna sweetgrass, att trumma och att hålla soluppgångsceremonier. Kvinnan sade att hon hade uppskattat detta, men det fanns röster som höjdes mot att panindianska seder blandades in. De som opponerade sig såg ingen mening i att lägga panindianska skapelser till en ritual var essens redan upplevde vara mi'kmaq (eller "indiansk").

Fredagen den 26 juli är den formella St. Anne's Day. Processionen infaller däremot alltid på en söndag. Förutom att kvinnorna smyckade kyrkans Annastatyer med blommor och små mantlar hölls två gudstjänster under fredagen. På lördagen regnade det kraftigt. En morgon- och en kvällssamling ägde rum i kyrkan. Många passade på att besöka den avlidne band chief Noel Doucettes hus på reservatet Chapel Island för att en stund delta i likvakan och ge de efterlevande stöd i sorgearbetet. Vakan öppnades för allmänheten klockan

två på lördagen och fortsatte till måndagen, då begravningen skulle hållas. Efter begravningsceremonin är det sed hos mi'kmaq att hålla en auktion över den dödes ägodelar. Pengarna går till de efterlevande för att betala omkostnader i samband med begravningen. I många fall efterskänks de inropade föremålen till änkan eller barnen.

Under fredagen och lördagen ökade tillströmningen av människor till ön. Söndag klockan 11.00 höll prästen en mässa för att ge syndernas förlåtelse. Nu var kyrkan fullsatt och det stod folk längs med väggarna och mellan bänkraderna. Efter mässans slut gick församlingen tillbaka till sina stugor för att klä upp sig och sina barn. Solen gassade och en del valde att behålla sina shorts och t-shirts på, men de allra flesta, åtminstone de äldre, plockade fram västerländska "finkläder". Några få kvinnor bytte om till en pan-indiansk dräkt, dvs. fransiga, pärlbroderade mocka-kläder. Endast en kvinna (Grand Chiefs hustru) i processionståget bar en traditionell mi'kmaqklädsel med den karaktäristiskt konformade hatten. Wallis beskrev hur denna klädsel med rötter i både fransk- och mi'kmaq-tradition var på väg att försvinna redan på 50-talet:

One of the owners refused to don the squaw cap for us because 'I feel all shut in' and preferred a Plains type headband and feather ... All said that when in recent years they had worn their costumes on St. Anne's Day they had been greeted with amusement by the younger people; and a New Brunswick Micmac woman who had recently spent a holiday in Shubenacadie described the costumes as 'not real Indian, more like a show'.⁴³

Klockan ett hade stugorna tömts på folk och en stor folksamling väntade framför utomhusscenen eller vid kyrkan på att gudstjänsten skulle börja. Den måste denna gång på grund av tillströmningen hållas utomhus. Det är svårt att uppskatta antalet, men det rörde sig säkert om några tusen. Gudstjänsten inleddes med en procession från kyrkan till utomhusscenen:

Först kom en äldre man, som bar på ett kors.

Efter honom kom kvinnor med olika flaggor. Tillsammans med dessa gick vitklädda småflickor, uppklädda för att delta i första nattvarden.

43 Wallis & Wallis 1955:282.

Kören sjöng medan den vandrade mot scenen.

Sex stycken medlemmar av ett ordenssällskap, Knights of Columbus, deltog också. De var uppklädda i svarta mantlar och plymklädda huvudbonader. Männerna hade ingen koppling till mi'kmaq utan kom som gäster.

Efter ordensbröderna kom Grand Chief, Grand Captain, några katolska präster och Grand Council. Wampum-bäraren, pudus, fanns också med.

Scenen intogs och en halvtimmes gudstjänst hölls. Predikan varvades med körens sånger, kollekt togs upp och några män delade ut bröd från stora korgar.

Efter gudstjänsten gick deltagarna ned från scenen och återvände till kyrkan, men denna gång tågade de in bakvägen för att ånyo komma ut genom huvudingången. Nu bars statyn av St. Anne ut. Processionen fortsatte längs med en streckad väg uppför kullen. En man såg till att ingen gick framför statyn. Strax innan processionen nått sitt mål vid järnkorset och den urholkade stenen med vigvatten, tågade deltagarna in under den uppsatta blomsterbågen och rörde sig motsols runt korset och stenen där de stannade och satte ned statyn. Prästen höll ett kort tal och sedan gick han och andra talare upp på den uppbyggda scenen. En ditrest jesuitmunk från Restigouche inbjöds också att tala och en man från reservatet Big Cove sjöng en mi'kmaqhymn.

Grand Chief höll sitt traditionella tal, i vilket han bland annat ödmjukt bad sitt folk om förlåtelse med anledning av den kritik som riktats mot honom från några Elders. Sedan lämnade han över till nästa talare och sin närmaste assistent, Grand Captain. Denne höll sitt tal på mi'kmaq, i vilket församlingen fick beröm för visat uppträdande de senaste dagarna. En äldre kvinna avslutade talen med att sjunga en mi'kmaqhymn och efter denna sång började återtåget till kyrkan, som snabbt fylldes medan en kö växte fram utanför huvudingången. Tradition är att församlingen går fram till Grand Chief och, som en försoningsakt mellan honom och folket, kysser hans medalj. Denna ceremoni tog en timme. Som avslutning kunde de som ville krypa på knä från kyrktrappan in i kyrkan och till St. Anne's staty för att be för de sjuka eller för någon nyligen avliden.

“A good time for the Micmac ...”

För många mi'kmaq ger St. Annes Day en möjlighet att träffa sina släktingar och vänner som finns utspridda på de olika reservaten i provinsen. Det finns till och med en koloni mi'kmaq i Boston och många i den ser här ett tillfälle att få komma hem en period varje år. Jag är glad att jag kunde vistas på ön tillsammans med mina mi'kmaqvänner, för det finns faktiskt ingenting att göra under dagarna, om man inte väljer att dricka te och ha trevliga samtal med dem som samlats på ön.⁴⁴ Här känner de flesta varandra vilket bidrar till gemenskapen och det kan vara ett av skälen till att det är så få andra där – på denna mark skulle de vara ”inkräktare”. När jag var på ön såg jag inga vita alls de första dagarna, några få kom under processionsdagen. En av de äldre traditionalisterna frågade mig varför jag hade kommit. Han kunde inte se någon glädje för en vit kvinna att vara strandsatt på en ö med mi'kmaq.

Idag är således dagen på ön främst en dag för mi'kmaqfolket. Beskrivningarna från 1800-talet av festen som en turistattraktion, med båtar som kom från staden Sydney, är ett minne blott. Att turisterna uteblev de första dagarna var inte konstigt – vad skulle de göra på ön? De kunde inte gärna tränga sig på i stugorna, där mi'kmaq bland släkt och vänner delade en bit mat eller en kopp te. St. Anne's Day, som fransmännen införde som en *omvändelse* av mi'kmaq till en främmande religion, katolicism, har idag blivit transformerad till en *hemvändelse* för mi'kmaq. För hundratals år sedan samlades de i traditionella sommarråd; nu åker flera tusen mi'kmaq från när och fjärran för att med St. Annes hjälp förenas med sina släktingar i firandet av ett katolskt skyddshelgon. En pojke från New Brunswick berättar följande:

Varför tycker jag om att åka till Chapel Island? Det är för att det känns bra att vara på en plats där jag känner mig nära mina förfäder. Grandma säger att hon känner sig nära Gud där. Hon åker alltid dit före oss och gör i ordning stugan med mattor på golvet. Hon tar med sig en massa mat, också. Så fort vi gick ut från båten förra året, sprang jag hem till henne. Hon tog med mig för att hälsa på hennes släktingar. Jag mötte två av hennes kusiner som inte bor på reservatet – en var från Halifax och en från Newfoundland. De verkade så allvarliga –

44 Jag vill här passa på att tacka Charles Junior Bernard och hans fru Belinda, som bjöd in mig att delta i dagarna på ön.

som om det gjorde dem ledsna att komma till Chapel Island. Min grandmother [farmor – mormor?] sa att de inte hade varit där sedan de var i min ålder. Jag stannade uppe till sent varje kväll med mina vänner eller lyssnade när mina äldre släktingar berättade historier.⁴⁵

Pojkens berättelse har fångat mycket av stämningen för den moderna mi'kmaq som besöker Chapel Island och Annadagen. Sara Denny, en mi'kmaqkvinna, vill inte bara se tiden på ön som en stor fest utan hennes motiv för att delta är den andlighet hon så starkt känner närvaron av under dessa dagar. Hon åker för att be att det skall gå bra för hennes familj, att de får ha hälsan.⁴⁶ En annan kvinna sade till mig att på Chapel Island kopplar hon av från alla krav. Hon reser dit, inte främst som katolik, utan som mi'kmaq. Hon vill uppleva den gemenskap som finns på ön, det hon kallar *Native Spirituality*.

Som påläst forskare ville jag jämföra Parsons (1926) och Larsens (1974) program för missionen med programmet för 1996. Men mitt sökande efter en slags organisation av dagarna väckte förundran eller möjligen små leenden. Att det skulle ha funnits ett program 1974 ifrågasattes av en del av dem som varit där. Det är möjligt att det fanns ett program, sa de, men det var ändå ingen som följde detta eller höll några tider, så varför ha ett sådant? Efter några dagars vistelse på ön förstod jag mer den anda som byggdes upp och som Sara Denny och den andra kvinnan försökte förmedla till mig. Här skapades inte gemenskap genom listor av aktiviteter utan genom att bara vara där, träffas, umgås och stärka varandra.

En fjärde kontext: katolicism och neotraditionalism

Vi har sett, med exempel från St. Annes Day, hur en kontext med bara mi'kmaqtagare kan påverka förhållandet mellan mi'kmaq och katolska traditioner. Under gudstjänsten i Halifax på Treaty Day var mi'kmaqinslagen insatta i en kolonial ram, men på ön Potloteg

45 Leavitt 1993:57 (min översättning till svenska).

46 *Cape Breton Magazine* nr 40: 41.

var det mi'kmaq själva som orkestrerade firandet. Nu skall vi undersöka ytterligare en kontext, denna gång inom mi'kmaqsamhället. I kolonialismens bakvatten har en ny konflikt vuxit fram. Den ställdes inte på sin spets under Anna-dagen men fanns ändå med i bakgrunden. För de flesta mi'kmaq är det inte någon konflikt att bekänna sig till katolicismen, en europeisk religion. När mi'kmaq-studenter återvände till reservaten på 1970-talet och berättade för sina vänner att andra indiangupper hade försökt att ta bort europeiska influenser i sin religion och kultur, var mi'kmaqreaktionen "Varför?". Mi'kmaqkatolicismens försvarare sa att deras synkretistiska religion var mi'kmaqreligionen, eftersom den katolska kyrkan hade infört "heavy doses of Micmac culture".⁴⁷ Trots detta uttalande har dock mi'kmaqs speciella förhållande till katolicismen utmynnat i att det finns två grupper på reservaten som kallar sig traditionalister. En av dem är de katolska traditionalisterna som ser katolicismen som en del av mi'kmaqkulturen. De kan delta i icke-kristna riter som att bada svetthydda och dansa på powwows, men de ser inte de förkolombianska eller panindianska riterna som oförenliga med den katolska läran. En annan grupp vill helt ta avstånd från den kristna läran och enbart följa förkolombianska traditioner.⁴⁸ Denna grupp brukar omnämnas neotraditionalister. När de sistnämnda talar om mi'kmaqs mytiske kulturhero Kluskap, brukar det vara i termer av en indiansk Kristusgestalt. Noel Knockwood, en av ledarna, refererade således till Kluskap som en indiansk Messias när han säger: "the Great Spirit [God] sent his son Glooscap [Kluskap] to his people, the Indians".⁴⁹ Många neotraditionalister vill hellre skänka sina böner till Kluskap och inte till Anna för: "to worship her and not to worship Glooscap [Kluskap] is undermining our culture and identity".⁵⁰ Men uttalanden som detta, eller av dem som hyllade "Den Stora Anden" som kan upplevas i visionsökande, väckte anstöt hos en del katolska mi'kmaqtraditionalister. De sa att de inte har "a vague, wispy spirit but a Divine Person Who dwells in his Children, those who have accepted personally Jesus Christ as their Lord and Saviour".⁵¹

47 Larsen 1983:117.

48 Hornborg 2001a:220.

49 *Micmac News* 5 nov. 1976, s.16; cf. Hornborg 2001a:220.

50 *Micmac News* 5 nov. 1976, s.2.

51 Upton 1979:177, se även Hornborg 2002:246.

När jag kom till ön hade en powwow hållits en vecka innan på fastlandet. Till många neotraditionalisters besvikelse hade de blivit nekade att hålla sin powwow på ön under själva firandet av Anna. Ett av skälen var att Grand Council sagt att dagarna främst är ägnade Anna och hennes folk. En del besvikna mi'kmaq stannade därför hemma. De berättade också att de smärtsamma minnena från Residential School i Schubencadie och från de undervisande nunnorna och prästerna gjorde dem tveksamma till att åka till och delta i kristna möten.

Men trots att de flesta neotraditionalister i andra kontexter markerar ett avståndstagande mot katolicismen, upplevde de flesta av dem trots allt inte någon större konflikt att åka till Chapel Island. En av neotraditionalisterna hade i uppdrag att tillverka processionsbågen och bad min man och mig om hjälp med detta, men passade samtidigt på att berätta att han inte deltog i de katolska gudstjänsterna. En annan man, medlem i Mi'kmaq Warrior Society, hade åkt till ön för att träffa sina barn och barnbarn och hjälpte till med att organisera söndagens procession. En kvinna berättade att hon var neotraditionalist och deltog i powwows och i sweatlodge-ceremonier, men inte såg någon konflikt i att samtidigt kunna åka till "The Mission". Däremot förstod hon de traditionalister som helt valt att stanna hemma på grund av det agg de sedan barndomen hyser till den katolska kyrkan, som stod bakom undervisningen i de för många mi'kmaq förhatliga Residential Schools: "Det tar tid för såren att läka", var hennes kommentar.

Försonande hegemoni: katolicism som "att bara vara mi'kmaq"

För de flesta mi'kmaq upptar inte reflektioner över identitet eller valet mellan katolicism och traditionalism någon större del av deras tid. Den stuga och familj, som fungerade som min bas under min fyra dagars vistelse på ön, gav en god bild av hur tiden fördrevs av de flesta mi'kmaq. Stugan ägdes av ett äldre par, vars två söner med respektive familjer hade var sitt hus i närheten. Deras adopterade dotter, hennes man och fem barn tillbringade dagarna hos det äldre paret, när de inte själva strosade runt bland de andra husen. Till det äldre paret kom en aldrig sinande ström av släktingar, barn och

barnbarn samt övriga vänner på besök. Det skämtades, lagades mat och bjöds på te, eller så satt man bara på verandan eller utanför stugan i solskenet och tittade på alla andra som rörde sig förbi. De flesta besökte enbart några av gudstjänsterna och väntade på söndagen, då de skulle klä upp sig och delta i processionen.

St. Anne's Day har under åren blivit mi'kmaq's eget sätt att blanda sin historia med kolonistörernas. Firandet har varit ett effektivt sätt för mi'kmaq att ta ritualernas framställning i egna händer och trots förtrycket genom historien, har mi'kmaq gjort kolonistörernas religion till sin egen. Catherine Bell betonar att en av ritualens huvudfunktioner inte är att bara spegla makten, utan den är "a vehicle for the construction of relationship of authority and submission".⁵² Bells ser i ritualen möjlighet till ett slags "försonande hegemoni" och:

... a strategic and practical orientation for acting, a framework possible only insofar as it is embedded in the act itself ... the redemptive hegemony of practice does not reflect reality more or less effectively; it creates it more or less effectively ... to formulate the unexpressed assumptions that constitutes the actor's strategic understanding of the place, purpose, and trajectory of the act.⁵³

Bells tankar om ritualen som "försonande hegemoni" är inte tillämpbar på alla kontexter. Det är en kvalitativ skillnad på att visa upp mi'kmaq's traditioner i kyrkan på Treaty Day och på Chapel Island. På Treaty Day ges det en hel del tillfällen att reflektera över förhållandet mellan mi'kmaq's traditioner och de katolska. Gudstjänsten ingår bara som en del av flera aktiviteter på Treaty day och är omgärdad av mer politiskt känsliga frågor och aktiviteter som rör mi'kmaq's rättigheter och krav på den kanadensiska regeringen. Fastän liturgin i ritualen följer "den omvända" ordningen i syfte att visa respekt för mi'kmaqtraditionen, så märks det ändå att den utspelas i en postkolonial kontext. Under Treaty Day talades det mycket om orättvisor, kolonialism och traditioner både på olika politiska möten och i kyrkan, men på Chapel Island gjorde man inte mycket väsen av detta. När man deltog i gudstjänsten i den lilla kyrkan på ön objektifierades den inte som en "omvänd ordning"

52 Bell 1997:82.

53 Bell 1992:85.

som väckte reflektioner över de två traditionerna. Det fanns till exempel ett litet altare med en wigwam på, men ingen talade om hur det mi'kmaqiska och det katolska kan förenas utan man går bara tillsammans med sina vänner till gudstjänsten och deltar. När ritualen utförs i en mi'kmaqkontext, liknar det mer vad Bell kallar "försonande hegemoni". I den rituella praktiken, som inkluderar både mi'kmaq och katolska traditioner, är det inte avkodandet av symbolerna eller hur blandningen av rituella objekt avspeglar en synkretistisk religion som är det viktigaste. En del av deltagarna har troligen inte ens tänkt på vad tecknen symboliserar och frågar man dem kan man få skiftande svar, både från olika mi'kmaq och till och med från den speciella mi'kmaq som får frågan. Det beror på när och hur man frågar. Istället är det själva deltagandet som är det viktigaste, det är ett index på att man är mi'kmaq.

När Sara Denny beskrev upplevelsen av Native Spirituality så ville hon kanske uttrycka samma sak som den kvinnan vilken upplevde Anna-dagarna som "att bara vara mi'kmaq": det är ingen skillnad mellan att dricka te i de små stugorna, tala med vänner och delta i gudstjänsterna. Det sekulära och det religiösa livet omfattas av en större kropp, att vara del i en mi'kmaqgemenskap och praktisera ett mi'kmaq sätt att vara. Genom att själva ha kontrollen över de katolska ritualerna i en mi'kmaqkontext har mi'kmaq kommit över känslan att bli "uppäten" av kolonistörernas religion. Så här uttrycker forskaren och mi'kmaq Marie Battiste det:

They [The Mi'kmaq] are distinct cultural and linguistic entities who have survived the torture, rigors, and challenges of Christianity and civilization, while remaining loyal to their traditional customs, tradition, language, beliefs, values and attitudes. The events surrounding the feast of St. Ann[e] are only one example how this is done.⁵⁴

När processionen började sitt återtåg till kyrkan dröjde jag kvar en stund vid scenen på kullens topp. När jag såg ner över den böljande folkskaran som rörde sig mot kyrkan blev det tydligt vilken viktig funktion St. Anne's Day än idag fyller i de flesta mi'kmaqs liv. Kyrkan och processionsdagen ger möjlighet till en viktig återförening för alla mi'kmaq, utspridda på olika reservat eller i USA. Deras

54 Battiste 1977:13.

känsla av att tillhöra ett större kollektiv av likasinnade stärks och förs över till barnen. En av mi'kmaq's poeter, Rita Joe, beskriver sina upplevelser på Chapel Island så här:

Chapel Island Today
At first of time
My wigwam stood beneath the sky
The animals, birds and the earth my friend
The life spare, until we were many, so many
My kin said, "As much as the hairs on my head."

Then the long robes came
Enlightening on gift that which was mine,
Our spirituality held, even on forbidden ground
The treasure they learn today
Proclaiming on wisdom my people held.

Today, wigwams are of different kind
Of clapboard, plywood, canvas
But still there beneath the sky.
And reality awakens each new day
Our Chapel Island the ongoing story
Where all our dreams of happiness lay.⁵⁵

Några mi'kmaq planerade att stanna kvar på ön ytterligare några dagar för att umgås eller snickra på sina hus. Många började sin avresa men stannade först kvar för att besöka årets största bingo-händelse. Två stora tält hade rests på fastlandet vid Chapel Island-reservatet för detta ändamål och utanför den långa, ringlande bingokön lämnade min make och jag av några vänner, som ville ha chansen att vinna en bil eller några tusen dollar innan de återvände till vardagen i reservatet.

Reflektioner

Att analysera mi'kmaq's förhållande till katolicismen kräver att man är lyhörd för hur olika kontexter påverkar relationen. Först är det viktigt att undersöka de historiska omständigheter som har omgärdat mötet och valet av just katolicismen. Alliansen med fransmännen blev för mi'kmaq strategiskt viktigt för att inte uppslukas av

55 Joe 1991:50.

den engelska övermakten. Här kunde de skickligt parera sin förlust av landet med krav på att få bli lämnade ifred. Idag är den koloniala situationen mest tydlig under Treaty Day när mi'kmaqtraditionerna skall inramas av storsamhällets gudstjänst. Men kolonialismen har också påverkat den inre strukturen på mi'kmaqreservaten och skapat en konflikt mellan olika grupper. En av grupperna, neotraditionalisterna, har bestämt tagit avstånd från den vite mannens religion och traditioner och anser att så borde alla mi'kmaq göra.

Men det är likväl för huvuddelen av folkgruppen inget problem med att vara både mi'kmaq och att delta i de katolska ritualerna på reservaten, som i fallet St. Anne's Day. När Anna firas växer en försonande hegemoni fram mellan de två traditionerna. Firandet har blivit en sådan integrerad del av mi'kmaqs liv att de refererar till det som en mi'kmaqtradition. När det gäller Annafirandet finns det all anledning för oss forskare att fundera över om vi styrs av ett perspektiv på religion som kanske inte är så viktigt för mi'kmaq. Hur viktigt är det för vår forskning och hur viktigt är det för mi'kmaq att bena ut de för oss mycket tydliga synkretistiska inslagen? Mi'kmaq betonade gång på gång för mig att Annafirandet är dagar då många återvänder hem, både geografiskt och existentiellt. En kvinna sade till mig att hon deltar i huvudsak för att få del av en "Mi'kmaq spirituality". Fastän en del neotraditionalister i många andra fall klart tar avstånd från den vite mannens religion, så deltar de flesta av dem i Annafirandet. När jag frågade en av de katolska traditionalisterna om det inte kändes problematiskt att förena det katolska med de "indianska", svarade han att det bara är till det yttre som traditionerna skiljer sig åt. Spiritualitet är lika oavsett kontext, och det är denna spiritualitet som är hans huvudskäl till att delta i firandet. Han kan både läsa dagens evangelium och sjunga de traditionella sångerna. "The Mission" inkluderar såväl religiösa aktiviteter som att tillbringa några dagar med sina nära och kära, en kombination som skapar en känsla av "att bara få vara mi'kmaq".

6 Att vara i fält: reflektioner över en *kekunit*-ceremoni

Detta kapitel om moderna mi'kmaqindianer, deras riter och traditioner utspelar sig på tre plan.¹ Artikeln beskriver först hur ritualer nyskapas och revitaliseras hos mi'maq och hur de är förankrade i och får sin förklaring utifrån det moderna reservatslivet. Två ritualer beskrivs, en *kekunit* (fadderritual) för en 14-årig flicka, och en svetthydderitual senare samma kväll. Artikeln ger också exempel på paradoxen att utföra en så kallad deltagande observation, genom att visa hur engagemanget i fält kan komma att omkullkasta fältforskarens förutfattade meningar och attityder. Effekten av en ung flickas ord får illustrera hur vara-i-fältet på ett ögonblick kan ominstegöra de mest bekväma skillnader mellan ett rationellt själv och det "vidskepliga Andra". Att vara-i-fält innebär en ständig vandring mellan nära engagemang i människors livsvärldar och distanserade reflektioner över mänskligt beteende. I den tredje delen av artikeln tvingas jag att omtolka skeendet i ritualen – en smärtsam process för mig, men nödvändig.

Förberedelser – "mi'kmaq ser saker"

Första gången jag kom till ett mi'kmaqreservat var när jag som turist besökte Nova Scotia 1984. Både jag och min make var aktiva i miljörelsen och stannade som hastigast till i reservatet Whycomogagh för att intervjua den nu bortgångne band chief Ryan Goo-goo. I mitten av 1970-talet hade Cape Breton Island besvärats av en

1 Detta kapitel har publicerats i *Anthropology and Humanism* 2003, 28 (2), s. 125–138 som "Being in the Field: Reflection on a Mi'kmaq Kekunit Ceremony".

skadeinsekt på skogarna, vilket ledde till att Stora, en pappersmas-safabrik och dotterbolag till det då svenska företaget Stora Koppar-berg, besprutade stora områden med ett gift som var tillåtet i Kanada men inte i Sverige. Några av motståndarna till besprutning-arna (en av dem Ryan Googoo) besökte då Sverige och Falun för att kraftfullt protestera mot svensk profithungrig skogspolitik.

Vägen till Whycogomagh slingrade sig vackert fram längs med Bras d'Or Lake och på andra sidan täcktes kullarna av sockerlönns och barrträd. En skylt signalerade plötsligt att vi nu var på reservats-mark. Många av husen skilde sig inte åt från andra små kanaden-siska samhällens – möjligen var de genomgående mer förfallna och de välklippta gräsmattorna saknades. En souvenirbutik med en liten wigwam strategiskt utplacerad för att locka turister var den enda byggnad som skvallrade om det "annorlunda". Vid reservatets band office satt några män i jeans, t-shirt och keps för att nyfiket se vad det vita paret skulle göra på deras reservat.

Ryan Googoo var en vänlig man i den yngre medelåldern som tål-modigt svarade på våra frågor. Jag minns att jag reagerade på att inget var som jag hade väntat mig, allt var så *vanligt*. Den jag hade förväntat mig att möta – "indianen" – fanns inte ens i reservatets hjärta. Men hade jag sett förbi de konventionella indianbilderna som jag hade övertagit från västernfilmer, böcker och serietidningar hade jag funnit en grupp som utan att tveka skulle ha definierat sig som mi'kmaq. Jag hade fäst mig vid yttre karaktäristika, men med facit i hand tjugo år senare och med flera fältarbeten hos gruppen, har jag lärt känna människor som bär på en brokig historia och livs-värld. De är moderna kanadensare och samtidigt mi'kmaq, kuvade av kolonialism men samtidigt beredda att göra motstånd mot orätt-färdig rasism, annorlunda de människor jag växt upp med men också lika.

Min avhandling om mi'kmaq, *A Landscape of Left-Overs*,² bygger delvis på material som jag har samlat in under fältvistelser 1992–1993, 1996 och 2000. När jag i september 2000 åter var tillbaka hos mi'kmaq i Nova Scotia, passade jag på att besöka två forskare i Hali-fax innan jag skulle åka vidare till reservaten. Båda råkade obero-ende av varandra nämna för mig att "mi'kmaq ser saker". Den ena forskaren tog som exempel hur en äldre mi'kmaqkvinnna hade

2 Hornborg 2001a.

berättat för henne om sin man, som hade varit i skogen för att hugga ved. Det hade börjat skymma, när han höll på att packa ihop för hemfärden. Plötsligt anade han konturerna av en hårig varelse och hörde tunga, flåsande ljud.³ Han blev vettskrämd, slängde sig i bilen och körde snabbt därifrån. Forskaren sa till mig att det inte fanns någon anledning att tro att mannen ljög och att det hade varit en högt respekterad mi'kmaq som berättade historien i förtroende för forskaren.

Den andre forskaren berättade om en *bouin*, en person med extra-kraft. När bouinen inte fick följa med sin gode vän på en motorcykelutflykt, uttalade han en förbannelse över denne. Mannen hann knappast komma över första bergskränet förrän han fick punktering och var tvungen att återvända till reservatet. Kanske avläste båda forskarna när de återgav berättelserna en viss tveksamhet hos mig, eftersom de var så noga med att poängtera att de hört dem av trovärdiga informanter.

På väg till reservatet försöker jag att ge rationella förklaringar till den håriga varelsen och punkteringen. Det finns gott om svartbjörnar i trakten – kanske var det en björn mannen såg? Och punkteringen – den hade inte behövt hända och då hade mannens förbannelse helt glömts bort! Men jag släpper dessa tankar när reservatet kommer närmare. En krypande oro griper tag i mig istället. Vad har hänt sedan jag var här 1996? Är alla mina vänner i livet? Det inträffar så många tragedier i reservaten. En mi'kmaqfamilj hade visat mig tre dödsrunor över avlidna bekanta, av vilka ingen hade dött en naturlig död. En man i trettioårsåldern hade hängt sig, på grund av svåra drogproblem. Hans hustru fick då en depression och några månader efter makens dödsfall körde hon i onyktert tillstånd på en 18-åring, som dödades omedelbart. Ytterligare en bild visades för mig och nu gällde det en släkting till familjen. Han och maken i familjen jag besökte hade fått en eftertraktad fiskelicens på krabbor. När de skulle fira detta drack de för mycket alkohol och släktingen blev senare under kvällen påkörd och dödad på motorvägen efter att ha grålat med sin dotter. Så bakom skratt finns sorg, livet är skört, när som helst kan man förlora någon, alltid en släkting, god vän eller bekant.

3 I den äldre, muntliga mi'kmaqtraditionen kan man stöta på berättelser om *kookwes*, som är en hårig människoätande varelse.

Kekunit

Det är tidig eftermiddag när jag kommer fram till mina mi'kmaq-vänner. Paul och Francine⁴ skall genomföra en fadderritual, kekunit, för Francines 14-åriga dotter Melinda. De ser mitt uppdykande som ett gott tecken, för de behöver ytterligare en kvinna för att sluta kekunitcirkeln. En kekunit är en person

... to whom the parent turns to seek advice and help with the raising of the child. The relationships are fostered with love, attention, gifts, and sharing of time together. At each milestone in a child's life s/he has parents and his or her own special set of godparents to share birthdays, holidays, and their spiritual growth. A godparent will be there always, even when there is breakdown in the family, or when at adolescence a youth seeks his or her own independence.⁵

Paret gästas av Billy och Shirley, från Kanawake, Mohawkterritoriet. Paul och Billy är gamla vänner och warriors ("krigare"). De kämpade tillsammans i Oka för att stoppa en golfbana på mohawkmark, som också innefattade en mohawk kyrkogård.⁶ Billy är ombedd att bli gudfader och en mi'kmaqkvinna från reservatet är utsedd till gudmoder. Jag skall delta i cirkeln som "Kvinnan-från-öst". Ritualen skall avslutas med en svetthydderitual och en festmåltid på älgkött.

Förberedelserna börjar. Först måste vi göra upp eld för att värma upp de vita stenarna till svetthyddan. Vi lägger också flera lager tjocka heltäckningsmattor över hyddan. Sedan måste cederkvistar plockas till kekunit. Några kokas i en gryta och denna dekokt hålls i ett badkar för att bli Melindas reningsbad. Efter badet kläs Melinda i finkläder och kvistar fästs längs med hennes anklar och handleder. Andra läggs i en cirkel för att markera ceremoniplatsen. Det är viktigt att avskärma och tydliggöra den rituella platsen från den profana (i detta fall högst profan, eftersom den är ett vardagsrum). En stor cirkel av ceder byggs runt den mindre cirkel Melinda skall sitta i och de fyra väderstrecken markeras genom att fyra personer sitter i vart och ett av dem. Kvistarna tar slut, så Francine ber mig att hämta mer ceder från skogen. När jag har brutit dem skall jag offra tobak och säga "All my relations". Jag måste medge att jag känner

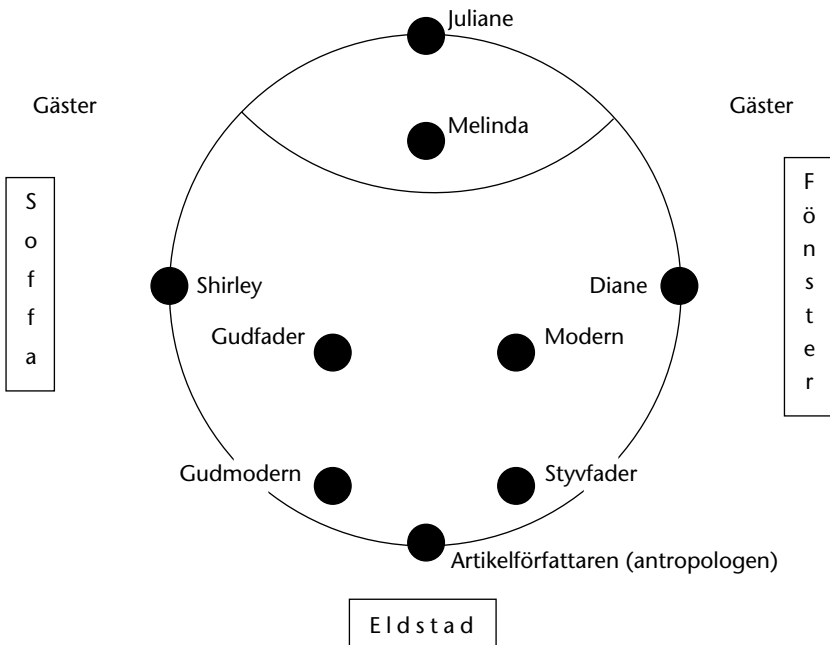
4 Namnen på personerna har ändrats.

5 Battiste 1997:150–151.

6 Om Okakrisen, se Ciaccia 2000.

mig alienerad, ensam ute i skogsbrynet med min tobak och offerramsa. Jag reflekterar över min egen situation, känns detta rätt för mig? Den känsla av *communitas* som tillsammans byggts upp under förberedelserna inne i huset räcker inte ända ut i skogen för att inkludera mig.

Jag återvänder till huset och sluter cirkeln med mina nyplockade cederkvistar. Alla går till sina platser. När vi sätter oss i det rituella rummet, symboliskt representerat av cirkeln (se figur 6.1), accepterar vi att vi nu ingår i en ordning som skiljer sig från vårt vardagsliv. Jag, Shirley och systrarna Juliane (14) och Diane (11) skall representera de fyra väderstrecken. Vi får tygdukar och var sitt tobaksknytte. Som kvinnan från öst får jag en gul tygduk, som representerar soluppgången.



Figur 6.1 Det rituella rummet: kekunitcirkeln.

Fyra personer utöver Melinda har tagit plats inuti cirkeln. Paul, som är Melinda's styvfar och ceremoniledaren sitter på min högra sida. Strax till vänster om mig sitter den mi'kmaqkvinnan som skall bli Melindas gudmor. Hon förbereder pipceremonin och bränner salvia. Nära Melinda sitter hennes mor och på Melindas andra sida sitter Billy, gudfadern. Några ytterligare vänner är inbjudna och de sätter sig utanför cirkeln.

Lukten av salvia fyller rummet och blandas med tobaksrök. Dofterna talar till andra sinnen än synen och hörseln. Ritualen skall inte bara ses och höras, den skall även "lukta". Snart smakar den också piprök. Paul, Melindas styvfader, introducerar ritualen. Han är *pipecarrier*, dvs. han har av Grand Chief fått ett skrivet dokument som ger honom rätt att leda ceremonier. Ritualens inledning är ett känsligt moment för att det som skall följa skall kännas trovärdigt för oss deltagare. I sina inledande ord talar Paul om att det inte är ett vardagligt välkomsttal vi lyssnar till. Det är viktigt att påpeka att vi skall genomgå en ritual, eftersom detta uttalande för oss in i ett annat vara än vardagens. Han skulle bara kunnat säga över en kopp te att nu har Melinda fått två gudföräldrar, men vistelsen i det rituella rummet ger handlingarna en annan status. Alla handlingar förvandlas till rituella akter⁷ och som sådana får vardagshandlingarna en annan betydelse.⁸ Oavsett vilka motiv vi har som privatpersoner när vi deltar, har deltagandet i sig bundit oss till sociala åtaganden. Kekunit kan liknas vid vår vigselceremoni – efter denna är du är gift och din sociala status har förändrats oavsett om du under hela vigselakten har känt tvekan inombords och helst skulle vilja avstå äktenskapet. Genomförandet i kekunit har byggts upp, med sina insprängda rituella akter, som ett drama, fast här handlar det om ett rituellt drama. Detta drama förpliktigar, det gör inte en teaterpjäs.⁹

Det finns ytterligare ett skäl till att Paul så noggrant måste förklara vad som skall hända. Kekunit är lika ny för Shirley och Billy som för mig. Här finns ingen färdig manual att luta sig mot och orden väger därför tungt för deltagarna. Vi måste både få veta vad vi skall genomgå och hur vi skall delta. Sedan 1970-talet har många äldre traditioner återupptagits hos mi'kmaq eller så har delar av

7 Se Olsson 2000.

8 Humphrey & Laidlaw 1994:88ff.

9 Rappaport 1999:107ff.

ritualer lånats från andra indiagrupper, huvudsakligen lakota. Svetthyddan finns nämnd i tidig 1600-talslitteratur, däremot inte hur den byggdes eller användes rituellt.¹⁰ Kekunit finns inte nämnd i något historiskt material och jag har aldrig stött på denna ritual tidigare. Eftersom det som skall hända är nytt för oss, riskerar Pauls långa förklaringar att skapa ett intellektuellt förhållningssätt till ritualen. Mycket i hans långa tal kretsar kring muntliga överenskommelser om framtida ansvar för den unga flickan. Ett alltför intellektualistiskt förhållningssätt till ritualen kan riskera att reflexiviteten även invaderar ritualen i sig. För att inte bara få det talade ordet att likna en vardagens muntliga överenskommelse vävs rituella akter in från andra panindianska ceremonier – t.ex. från reservatens powwows (dans/trummor/stämsångsriter) – vilka färgar av sig på hela ritualen så att den ”känns igen”, trots att den i detta fall är nyskapad. De rituella handlingarna från andra mi’kmaqssammankomster kan bestå i att deltagarna röker pipa, bränner salvia och sjunger sånger och därmed förtäts stämningen. Lånet av rituella akter (interritualitet)¹¹ skapar en bild av vad det innebär att vara mi’kmaq idag och vårda sina traditioner. Handlingarna bäddas in i hela ritualen som spridda citat från den större kontexten, reservatslivet och som vi här känner igen som neotraditionalism.

Att välja handlingar från dem som redan finns inbäddade i en större korpus av panindianska ceremonier blir ett sätt att ge legitimitet och auktoritet åt de traditioner som mer spontant uppkommer. Utan detta refererande till handlingar som är accepterade, förankrade och utförda i andra mi’kmaqkontexter riskerar Pauls orkestrerande av ceremonin att bli reducerad till hans lilla privata påhitt eller likna en del New Ageceremonier. Det är viktigt att riter upplevs vara förankrade i en tradition och inte i en individs kreativa förmåga, eftersom en historisk förankring ger en större legitimitet än det flyhänta och tillfälliga. Men vi kan, åtminstone från ett forskarperspektiv, se denna diskussion som skenbar, då Paul inte framstår som upphovsmannen utan mer som bricolören. Han plockar ihop delar från olika lådor, men det är inte hans personliga ägodelar utan allmängods (traditionen). Interritualiteten framträder tydligt när jag ser på de unga systrarna. De lyssnar uppmärksamt till Pauls

10 Le Clercq 1691 [1968]:297, Lescarbot 1609 [1928:238], Denys 1672 [1908]:416.

11 Rappaport 1999:32, se även Turner 1973:1100.

instruktioner, men de är också vana vid de insprängda rituella akterna från andra ritualer de har deltagit i. Det märks vid piprökningen. Den äldre systemen tar tre puffar, men den yngre röker inte, för hon vet att hon är för ung. Istället rör hon pipskaftet först vid den ena, sedan vid den andra skuldran för att därefter skicka pipan vidare med det långa skaftet riktat mot mottagaren, utan att hon har instruerats i detta handlingsmönster.

Paul fortsätter med sina förklaringar. – Det kan hända saker i reservatet som gör att ett mi'kmaqsbarn behöver många vuxenrelationer, säger han, därför är kekunit extra viktig. Han vänder sig sedan till Melinda och säger:

– Någonting kan hända oss och det känns bra för oss föräldrar att veta att det finns människor vi känner stor tillit för och som kan ersätta oss. Han frågar sedan Billy och mi'kmaqkvinnan i cirkeln:

– Är ni villiga att ta på er ansvaret som gudföräldrar?

– Ja, det är vi, svarar de.

Under Pauls tal händer något med mig. Jag förlorar min distanse-
rade hållning, där jag som forskare detaljerat försöker att notera
händelseförloppet och jag fylls istället av en varm känsla av empati.
Fastän jag tidigare hade reflekterat över hur kekunit kunde reduce-
ras och analyseras som en nyskapad ceremoni av en neotraditiona-
list, eller till och med funderat över likheter med New Ageritualer,
har jag nått en vändpunkt, som peripetin vänder dramat. För att till
fullo förstå de olika "kapitlen" som har "lästs" och agerats ut, måste
hela texten vara känd. Pauls ord, riterna, de olika sinnesintrycken
och reservatssituationen smälter samman och väcker till liv allt som
hänt under mina år i fält. Ja, denna flicka behöver verkligen alla
relationer hon kan få. Livet i reservaten balanserar på en skör tråd:
dödsfall, självmord, sprit, övergrepp, alltid är det någon man kän-
ner som drabbas. Paul börjar trumma *Kepmite'tmagn* (Honor Song-
Kitpu) och fortfarande rörd av Pauls tal, gudföräldrarnas respons
och Melinda kan jag helhjärtat sjunga med i den även för mig väl-
bekanta sången:

"Ke-pm-i-te' tm-n-ej ta'n te-li-l' nu-u-lti'kw Ni-k ma'jrtut Ke' Ma-wi-
ta'nej Ke-pm-i-te' tm-n-ej ta'n we-ta-pek-sul-ti'kw Ni-k-ma'-jtut – Ke'
apo-qn-ma-tul-ti-nej A-po-qn-ma-tul-ti-nej ta'n ki'sù'lkw Tel-i-ka'luk-
si'kw u-la wskit-qa-mu'k

Hey a Hey o a Wei o Wei a a a Wei o Wei o Wei a a ...

(Let us highly respect our people,
My dear friends, let us come together,
Let us highly respect our origin,
My dear friends, let us help one another,
let us help one another
According to the Creator's intentions as to why he placed us here.)¹²

Svetthyddan

Kekunit är över och vi befinner oss åter i vardagens rum, nu i köket. Shirley är tyst, för hon saknar sina små barn. Hon har aldrig lämnat bort dem tidigare och hon vill åka hem tidigt i morgon, men hennes man Billy vill först till New Brunswick. Han skall stödja sina mi'kmaqbröder, som ligger i strid med lokala fiskare om hummerfisket. De senaste dagarna har spänningen ökat mellan de båda lägren och det har förekommit skottlossning. Jag känner av Shirleys ängslan när vi klär om till svetthyddan. Hon är orolig för vad som skall hända i New Brunswick och med Billy.

Efter den högtidliga kekunit råder det annars en lättsam stämning, men allvaret ligger hela tiden nära ytan. Billy insisterar på att visa mig sina ärr från knivhugg på ryggen och i nacken, vilka han fått i krogslagsmål. Innan han blev mohawktraditionalist, berättar han för mig, var han en "bad guy". Jag ser märken efter djupa jack och inser att han kan vara glad att ännu finnas i livet. Vi byter om till de kläder vi skall ha i svetthyddan. För att skydda oss mot hettan och brännsår från de stänk som blir när Paul häller vatten på stearnarna, men också för att vara propert klädda, tar vi kvinnor på oss långa kjolar och t-shirts. Männen bär t-shirts och shorts. Tillsammans går vi så till svetthyddan.

Melinda och Juliane stannar kvar i huset. Den yngsta system Diane följer med oss till hyddan, som ligger en bit in i skogen. Denna gång har jag bett om att få vara dörrvakt. Jag har alltid haft svårt för den otroliga hettan som byggs upp i den av mattor täckta hyddan. Vi inleder sittningen med att "tvätta oss" i salviarök. Sedan är det dags för en pipceremoni (jmf kekunit, pipceremonin är ett

12 Textens översättning är hämtad från Rita Joes självbiografi 1996:185.

exempel på en av dessa rituella akter som "återanvänds"). Entrén in i hyddan sker medsols. När alla har satt sig lägger Billy in heta stenar i en grop i mitten av hyddan. De har legat i elden minst sex-sju timmar. Jag stänger till öppningen och vet att jag endast får lyfta på mattan när jag hör orden "All my relations". De rituella kraven gäller även mig som dörrvakt, men de är inte lika stränga som för dem som sitter i hyddan.

Paul inleder med böner och en rundfråga om någon vill be sin egen. Rosenvatten stänks på de varma stenarna och förångas snabbt. Efter en halvtimme hör jag formeln "All my relations" och jag öppnar. Det är tillåtet att komma ut och svalka av sig, så länge inte alla lämnar hyddan. Efter tio minuter börjar en ny sittning. Under denna sittning sker "bikten". Alla får tala fritt från hjärtat om sina problem, men med stränga restriktioner om att när sittningarna har avslutats får ingen nämna något om vad som har sagts inne i hyddan. Bikten ger möjlighet till ett viktigt helande av det hårda vardagslivet i reservaten.

Efter tredje sittningens inledning styr jag med raska steg färden mot Pauls hus för att hålla lite vatten på den älgstek som står på spisen och som vi senare skall festa på. Mellan träden ser jag husets ytterlampa och tar sikte på denna. Jag känner mig glad till mods, jag är tillbaka i reservatet igen och jag är bland vänner. När jag lämnar skogsbrynet har jag en bit att gå över ett öppet fält, innan jag kommer fram till verandan. Juliane möter mig där, men ser på ett sätt "förbi" mig och frågar:

- Vem går bredvid dig?
- Ingen, jag kom ensam, svarar jag.
- Vem går bredvid dig? envisas hon med att fråga.
- Ingen, jag är ensam, säger jag igen. Vad menar hon egentligen?
- Men jag ser någon! säger hon så, lite ängsligt.

Melinda har nu kommit ut på verandadäcket och säger glatt:

– Guardian spirits!

Juliane piper tyst:

– Men jag är rädd!

– Varför det, säger Melinda, de är vänliga!

Så springer de in på Melindas rum och lyssnar på en Roxettelåt (!).

Jag känner en våg av obehag växa inom mig, går snabbt in i köket, håller vatten på älgsteken, hämtar mera rosenvatten till Paul och så ut i mörkret igen. Hela tiden undviker jag att titta åt sidan

och sätter mig på en träbänk bredvid elden, som fortfarande glöder utanför svetthyddan. Så hör jag Shirley säga "All my relations" och jag öppnar upp ingången. Det känns bra att ha henne bredvid mig på bänken, men efter ett tag går hon tillbaka in i hettan och mörkret. Tiden sniglar sig fram. Jag tittar upp mot den stjärnklara himlen och in i elden – *men inte åt sidorna*. Efter ett tag börjar Honor Song-Kitpu och ritualen är över. En efter en kryper deltagarna ut ur öppningen. Förblindade av svetthyddans mörker och med kroppar som ångar av hyddans hetta ser deltagarna ut som nyförlösta barn. De har återfötts till en ny period i livet, med hjälp av svetthyddans helande kraft.

Sammansmälta livsvärldar

Alla byter om, en del duschar av sig smutsen från jordgolvet. Maten serveras, alla skrattar, kommenterar hettan och hur bra man känner sig efter ett svettbad. Juliane fnissar och deltar i skämten. Jag är förvirrad. Varför hade hennes ord haft en sådan effekt på mig? Kan det ha varit för att min mamma hade gått bort några månader innan jag i september återvände till reservatet? Men jag tror inte på spöken som de "irrationella Andra" gör, jag är en rationell forskare! Det känns fel att nu fråga Juliane vad hon hade menat eller vad hon trodde sig ha sett. Eller vad hon verkligen såg... Varför hade jag tidigare så lätt viftat bort forskarnas berättelser i Halifax?

Mitt inre, rationella själv är i djup konflikt med mitt engagemang i kekunit, cederkvistplockning och svetthyddan: i verkliga människors verkliga livsvärld. "Den vidskeplige andre" finns nu i min kropp och klyver mig i två delar. Det finns således tillfällen när fältarbetarens själ kommer i gungning. Naturligtvis är denna erfarenhet bestämd utifrån fältarbetarens livsvärld, men den ger fenomenologiskt djup till fältlivets upplevelser. Med dessa ord skulle jag också kunna lämna reservatsvärlden och Melindas nya tillvaro som omgärdad av nya trygga vuxenrelationer, beredd att möta livet som vuxen kvinna. Men reservatslivet är inte som en nyspolad isbana, det finns alltid skär som går rakt igenom den blanka ytan.

Nya perspektiv på kekunit

Efter två år når omskakande nyheter mig från reservatet: Paul har dömts för att i flera års tid ha sexuellt förgripit sig på Melinda och att han har erkänt övergreppen. Jag blev chockad över att en av mina närmsta vänner bar en sådan mörk sida inom sig och jag var full av ilska över hans skamliga beteende. På samma gång kände jag djup sympati för Melinda och hennes mamma som i så många år stött Paul i hans arbete för att förbättra mi'kmaq's rättigheter och möjligheter att utöva sina traditioner. Två sidor inom mig stred mot varandra. En del av mig kom ihåg den varma medkänsla jag kände för Paul när han höll sitt tal till sin avhållna styvdotter. Den här sidan hos mig såg Paul som den sanne krigaren och en omtänksam styvfader. Den andra sidan inom mig kände sig lurad och rasande – neotraditionalismen var sannerligen en frälsning för mi'kmaq ...! Hur kunde en mi'kmaq-krigare och tillika pipecarrier utföra detta dåd? Kunde det ha varit så att jag missat vissa signaler som borde fått mig att vara på min vakt? Jag började nu nysta upp kekunit-ritualen baklänges.

Min första tanke var att skriva om min text. Men det skulle inte ge rättvisa åt vad jag verkligen hade känt och upplevt när jag var okunnig om Pauls illdåd. Jag beslutade mig istället för att låta texten behålla sin ursprungliga form och i efterhand gå tillbaka för att leta efter dolda tecken och rannsaka min naiva hållning till det som skedde. Genom denna metod hoppas jag kunna visa hur olika människor eller till och med samma människa kan tolka och respondera på samma verklighet, beroende på hur involverade de är, informationen de har tillgång till, deras yrke och personlighet. Jag vill också komma åt ritualens styrka. Ritualen och de åtaganden den skapar kan ge kraft, styrka och kontinuitet för deltagarna framöver i en värld som annars kunde upplevas som fragmenterad och godtycklig. När ritualen var genomförd hade en dörr lämnats på glänt in i framtiden. Genom kekunit hade Melinda fått gudföräldrar som framöver hade åtaganden gentemot henne. När svårigheter kom skulle det visa sig att ritualen gav Melinda möjlighet till läkning och stöd.

En etisk fråga jag först skulle ta ställning till var om jag skulle avslöja Pauls rätta namn. Jag hade ursprungligen ändrat alla namn i min text, men nu basunerade alla tidningar i östra Kanada helt

skoningslöst ut namn och bild på förövaren. Många av Pauls motståndare måste ha känt sig belåtna med att se sin ärkefiende i handbojor och med nedböjt huvud möta alla fotografer som letade efter bästa kameravinkel. Paul hade vunnit många känsliga politiska ärenden och var ett stort orosmoln för myndigheter och företag. Men även om hans brott nu är officiellt – och många i Nova Scotia skulle känna igen vem jag skriver om – väljer jag att inte sätta ut Pauls riktiga namn. Ett av de viktigaste skälen är att jag fortfarande har respekt för vad Paul har uträttat för sitt folk, även om jag tar starkt avstånd från den skada han åsamkat Melinda. En del av honom har begått ett fruktansvärt brott, men andra delar hos honom är värda respekt. Han är fortfarande en människa, fastän medierna valde att behandla honom som ett jagat djur. Att inte lämna ut hans namn blev för mig en symbolisk handling av respekt för Paul som människa.

Den andra frågan jag måste försöka besvara var min egen blindhet. Den svåra situationen på reservaten, sexuella övergrepp, droger och drogrelaterade problem var inte obekant för mig. Fallet var klassiskt – en styvfar, tidigare problem med droger, själv utsatt för övergrepp i Residential School – tillbringar dagar ensam med sin styvdotter. Jag kom ihåg hur lätt jag hade avfärdat "spökhistorierna". Men hade jag bara varit lite mer öppen, så skulle jag ha lyssnat mer noga till vad man ville säga mig. Det var först när jag själv drabbades som jag blev rädd. Gällde min blindhet även Paul och Melinda? Fanns det tydliga indikationer på något som jag valde bort att se? Någonstans ringde en väckarklocka och jag började gräva i mina arkiv och gamla tidningsartiklar. Så dök den text upp i mina samlingar som jag tydligen valt att stoppa undan (jag ger här inte källan till artikeln, eftersom jag fortfarande med detta vill markera min respekt för Paul):

Charges against Oka warriors dropped

The Crown has dropped sex-related charges against a 40-year old Eskasoni band member who gained media attention during the stand-off at Oka.

[Paul] was to undergo a preliminary hearing February 10th, into the three charges, one of gross indecency and two of sexual assault. However Crown attorney XX said he was forced to drop two charges when the accused produced a tape recording that weakened the credibility of the alleged victim.

The tape contains a conversation in which the alleged victim threatens to go ahead with the complaints unless [Paul] gives him a stereo or an equivalent amount of money. Two Baddeck RCMP officers confirmed the other voice on the tape belongs to the alleged victim, [Paul] said.

[Paul], who commented frequently in local news media following his return from behind the barricades during the Oka dispute, was alleged to have committed the offenses between 1983 and 1986, when the complainant was a boy between nine and twelve.

The young man, now 19, has said he does not remember the conversation with [Paul] and did retract the allegations.

Jag tror mitt skäl att se förbi denna artikel var att Paul inte fälldes i ärendet. Han hade många fiender, både i storsamhället och inom reservaten, som ville få bort honom från rollen som en av de viktigaste ledarna för neotraditionalisterna. Men det huvudsakliga skälet för min ignorans var den romantiserade bild jag bar på av ett "före och efter" hos mi'kmaqtraditionalisterna och Mi'kmaq Warriors. Detta var också en bild som de själva propagerade för. Neotraditionalismen skulle innebära (och har i många fall fungerat som) en frälsning från ett tidigare mindre smickrande liv och en chans att helas med hjälp av ett nytt, andligt uppvaknande. Nelson J. Augustine skriver i sin artikel, "The Value of a Warrior", *Micmac Maliseet Nations News*, april 1994:

It is possible that a warrior society can play a pivotal role in finding a solution to the many problems experienced by Native communities. Substance abuse, family violence and suicides are just a small example of the turmoil that is facing our communities. All of these social problems are the result of the hopelessness and despair that arise out of a lack of cultural pride, traditional values, and Native spirituality. This hopelessness and despair must be subdued, and if possible, eradicated, in order to eliminate the chaos and confusion that plagues many of our communities today. Therefore, if a society were to be the guardians of sacred traditional values, they must obey and uphold the values they are sworn to protect.

The Mi'kmaq warrior is one such society, but their laws are concerned with protecting Mi'kmaq people and territory, and I must say they are doing a terrific job in this respect ...

There is no halfway ground with traditional values; you cannot drink or do drugs half the time and claim to be traditional the other half. All Native traditional values have to be obeyed and respected. One such ancient traditional value is to respect and honor the values of others ...

That is what the Mi'kmaq Nation needs – true warriors who know what their real traditional values are and the difference between right and wrong, who are willing to suffer and sacrifice to protect their people and customs ... *The role of traditional warriors is at home, right in the community itself, doing battle against the real enemies. Substance abuse, family violence and suicides* [min kursivering].

Det första jag nu hade att lära från denna artikel – och med min nya information om Paul – var skillnaden mellan de bilder vi bygger upp av människor och de verkliga människorna. Människor är inte gudar, de måste leva i gränslandet mellan människor och gudar, i detta fall mellan att vara en mi'kmaq och bilden av att vara en Warrior. Med detta i åtanke hade jag lärt mig två saker. För det första finns det inget "före och efter", jo, kanske för bilder vi bygger upp men inte för människor. Vi kan aldrig suddas ut vårt förflutna utan bär det alltid med oss. Paul hade öppet talat om hur han hade blivit utsatt för övergrepp på Residential school, hur han använt droger och hur detta hade påverkat honom. Som traditionalist avstod han från droger, men han kunde inte ta bort ären efter sina minnen. Han återkom också ofta till sitt deltagande i Oka och sade sig lida av posttraumatisk stress. Jag skriver inte detta för att ursäkta Paul beteende. När Paul i rätten lyfte fram sin sargade barndom som en ursäkt för sitt brott mot Melinda, reagerade en släkting till honom, också han mi'kmaqkrigare. Han hade också dömts för övergrepp på sin styvdotter men sade till mig att han inte hade lyckats sona och förstå sitt brott till fullo förrän han slutade att göra sig själv till offer och skylla sitt beteende på andra. Han bad nu Paul att göra det samma: acceptera brottet, sluta att skylla det på upplevelserna i internatskolan, Okakrisen eller till och med på Melinda. Paul hade bett om att få en elektronisk fotboja för att slippa fängelsevistelse, men denna begäran väckte starka känslor hos kvinnor i provinsen som tyckte att han skulle ta sitt straff. Till sist erkände Paul sig skyldig, accepterade ett fängelsestraff och fördes bort.

Jag fortsatte att grubbla över inkongruensen mellan krigaren Paul och sexualförbrytaren Paul. En människa har flera bottnar och är inte som i sagor eller Hollywoodfilmer en skurk eller en hjälte. Pauls övergrepp såg nu ut att helt suddas ut allt gott han hade arbetat för och som gällde mi'kmaqs rättigheter eller miljöändring i provinsen. Bakom den framgångsrike krigaren måste det ha funnits en person som brottades med vad framtiden hade i beredskap för

honom, Melinda och Francine. Han visste, med all säkerhet, att en dag skulle han vara tvungen att öppet konfrontera krigaren med sin värsta fiende, sexualförbrytaren.

Jag vände tillbaka till ritualen för att se om det fanns andra "läsningar" av det som hade utspelat sig i Pauls vardagsrum. Jag tyckte mig nu se att Melinda hade verkat en smula besvårad när Paul hade tittat henne rakt in i ögonen och betonat vikten av att ha flera vuxenrelationer. – Någoting kan hända mig, sa Paul, som gör att jag inte alltid kan ta hand om dig. Det är omöjligt att avläsa vad som i detta ögonblick låg bakom Pauls uttalande. Det kan ha varit ett sätt av Krigaren att arrangera en säkrad framtid för Melinda, som hade en svår period framför sig. Det kunde också vara ett sätt för Förbrytaren att be offret, Melinda, om förlåtelse. Det hade varit omöjligt att uttrycka denna förlåtelse i direkta ord, så det utformades istället som en rituell handling. Han visste också att styvdottern inte för all framtid skulle kunna bära denna mörka hemlighet. Dessutom var hon nu i puberteten och riskerade i värsta fall att bli med barn. Ursäkten blev här allmänt uttalad och riktades till alla som deltog i ritualen. Paul "bekände" genom att arrangera nya föräldrar för Melinda. Men vi kan bara spekulera i Pauls motiv. Effekten av hans ord blev trots allt att saker lades tillräta för framtiden. Ritualen var det medel som fanns tillhands för att låta den gode krigaren ta kommandot över de skuggor som fanns i det förflutna.

Jag vill ytterligare kommentera de implikationer ritualen fick. Först kände jag mig sviken, då jag delat en rituell framställning där ceremoniledaren var förbrytare. Ritualer skall vara det omvända: en respektabel person som en präst eller schaman helar en församling eller en person. Men så insåg jag ritualens styrka. Rituell handling har en kraft i sig själva, oberoende av deltagarnas eller ceremoniledarens intentioner och tankar. De är sociala handlingar och som sådana ställer de krav på deltagarna.¹³ Deltagarna och gudföräldrarna hade åtaganden att fullfölja, eftersom vi hade accepterat den rituella ordningen. Pauls motiv att utföra ritualen, eller även vad vi i efterhand tycker om händelsen eller brottet, påverkar inte våra löften. Vi hade accepterat ordningen, den framfördes och våra förpliktelse till Melinda var därmed bindande.

13 Rappaport 1999:137.

Rättegången blev en uppslitande process för alla som var inblandade. Jag ger här en kort beskrivning av hur den återgavs i pressen. Inte heller nu ger jag någon källa. Den som vill hitta denna får själv gräva i tidningsarkiven i Novas Scotia. Artikeln ger en tydlig bild av den förtvivlan som fanns och över de svåra förhållanden som råder på reservaten. Från och med nu skulle dessa även få fäste i denna mi'kmaqfamilj:

A young Mi'kmaq girl held an eagle feather near her teary face in court Friday as the man who sexually assaulted her was sentenced to penitentiary. [Paul] ... former chief of the Mi'kmaq Warrior movement in Cape Breton and an abuse counselor on the XX reserve, received two years for attacking the girl in her home between 1998 and 2000, starting when she was 12. Paul, who stood with Mohawks at the 1990 siege of Oka, Que., had pleaded guilty to a single charge of sexually assaulting someone under 14. Judge XX also ordered Paul to have no contact with anyone under 16 and banned him for 15 years from seeking any employment or volunteer work that would put him in a position of trust with teenagers. Paul is also banned from ever contacting the victim or her family again...The victim, who has twice attempted suicide, hugged family members as Paul was led away. Suddenly, a family member of Paul yelled something at the girl about the charge. That caused her mother to cry hysterically and the girl to run out of court while sheriff's deputies and police scrambled to escort the families out of the building.

"How can you do this to my family!" the victim's mother screamed at the departing family of Paul. Later, she said she wasn't happy with the sentence. "I think about what my daughter went through for the past four years and it was pure hell and he should have gotten at least four years for the hell he put her through," the woman said through tears.

The victim received the eagle feather – symbolizing spiritual and emotional strength – from her godmother, who was in court[min kursivering].

Judge XX said in passing sentence he considered [Paul's] trouble past: he was himself abused at a Roman Catholic-run residential school in Shubenacadie and also suffers post-traumatic stress disorder from military service. [Paul] will serve three years' probation after his release and must undergo sex counseling and give a DNA sample to a federal data bank. He is banned from possessing weapons for 10 years.

Min kursivering i texten vill visa att det fanns en strimma av ljus i rättegången, trots den tragedi som utspelade sig. Kekunit hade planterat ett frö som symboliskt visualiserade sig i örnfjädern och användes i helande syfte. Gudmodern deltog i rättegången för att

stödja Melinda och gav henne fjädern för att visa att hon tänkte uppfylla de löften hon hade gett i ritualen. Vi får hoppas att Melinda med detta stöd kan hitta en väg tillbaka. De mer profant formaliserade handlingarna, rättegången, färgades här av den andliga ritualen, kekunit. Vikten av kekunit kan inte betonas nog. Varje mi'kmaq bär på ett kollektivt minne av kolonialt förtryck och av de hårda villkoren på reservaten. Men svetthyddetraditionen och kekunit är mi'kmaqs sätt att inte lämna människor till slumpen eller ensamma i universum, utan vill ge kontinuitet och styrka i människors bräckliga liv.

7 Talande kroppar: ritual och återupprättelse

Mitt syfte i detta kapitel är att diskutera betydelsen av kroppen som en uppmärksam och aktiv aktör i rituell praktik, förankrad i en specifik social och historisk kontext. Jag kommer att inta en kritisk hållning till den intellektualism som har transformerat kroppen till ett passivt objekt och som sådant enbart reflektera idéer och symboliska meningar, avläsbara i det rituella utövandet. Tvärtom har fenomenologin visat oss att det är med en avkännande kropp vi närmar oss världen och att kroppen är aktiv när vi lär och minns. Det är inte bara vår hjärna som konstruerar identiteter och "föreställda gemenskaper", vår kropp är samtidigt i arbete och den cartesianska delningen mellan hjärna och kropp har skapat onödiga återvändsgränder i ritualstudier. Enligt psykiater David Bathgate har kognitionsforskning motbevisat ett cartesianskt tänkande genom att visa och hävda att uppfattningen om tanken som autonom gentemot kroppen är missvisande: "Mind is conceived of as an interactive process involving brain, body and world, in reciprocal interactions of mutual causality".¹ Om vi betänker att kroppen har ett sätt att läsa av och uppmärksamma omgivningen, blir ritualen ett viktigt medel att hela människor genom att deltagaren i själva utförandet med sin kropp placeras i en värld med likasinnade för att uppleva nya sätt att närma sig världen.

1 Bathgate 2003:277.

Kroppens kunskap

Vår västerländska utbildning har traditionellt uppfattats som en intellektuell verksamhet och det finns därför en risk att vi drar fel slutsatser om vi tror att det endast är genom vår tankeverksamhet som vi kommer att lyckas och att lösa problem. Om vi lider mentalt kan vi söka upp terapeuter och i regelbundna samtal kommer orden (intellektuell insikt) att ta bort smärtan.² Vi betraktar nyfiket rituellt helande hos "de andra" och i bästa fall medger vi att de i alla fall synbart verkar må bättre. I värsta fall avfärdar vi den kroppsliga praktiken som en primitiv rest från förmodern tid, baserad på magiska föreställningar. Men kan vi lära genom praktik och kan kroppar tänka och minnas?³ Har vi, eftersom vi lever i ett skriftsamhälle, överbetonat det cerebrala lärandet och alltför lättvindligt avfärdat basala kroppsliga förnimmelser? Kan det vara så att kunskap är vad kognitionsforskare hävdar "not the representation of a pregiven world by a pregiven mind but is rather the *enactment* of a world and a mind on the basis of a history of the variety of actions that a being in the world performs"?⁴ Meredith McGuire efterfrågar en större medvetenhet hos forskare om hur våra kroppar kan användas för sociala och politiska syften. Hon vill se ett nytt förhållande till en avkännande kropp växa fram och slår fast att "believers (and non-believers) are not merely disembodied spirits, but that

- 2 Jag vet att jag uttrycker mig lite väl drastiskt här i mitt avfärdande av psykoanalysen som en synnerligen verbal metod och att analytiker som Reich (1949) har introducerat andra vägar av terapi, men min avsikt är att betona att det mer intellektuella tillvägagångssättet inom terapin har överbetonats i helandet av individer. Notera t.ex. den svenska titeln i Marie Cardinals bästsäljare: "Le Mots pour le Dire" ("Orden som befriar oss). Psykiater David Bathgate anklagar mycket av det psykiatriska tänkandet för att vara insnärjt i cartesianskt tänkande. Till och med "psykosomatisk" implicerar en dualism mellan psyche och soma (själ och kropp). Det är en missledande fråga att ställa till en person hur dennes själ samspelar med kroppen (2003:282). Bathgate förkastar till och med traditionella psykodynamiska praktiker. Fastän de fokuseras på mening finns det en delning "this time involving the rational reflective therapist and patient who may talk about the body but do so in a symbolically significant physical setting that isolates the actual body" (p. 283).
- 3 Enligt Connerton (1989 [1992]:29) har forskare uppmärksammat personliga minnen (t.ex. psykoanalytiker) eller undersökt kognitiva minnen (t.ex. psykologer i sina undersökningar om universella själsförmögenheter) men mer eller mindre negligerat föreställningen om ett habitualt minne.
- 4 Varela F, et al., 1991.

they experience a material world in and through their bodies.”⁵ Om vi accepterar att lärande och memorering inte bara har sitt ursprung i en aktiv hjärna i en passiv kropp, kan vi komma närmare ritualers betydelser och hur förkroppsligade minnen och erfarenheter kan omarbetas till nya sätt att upptäcka världen och, i efterdyningarna av vår nyorientering, bli föremål för vår reflektion och vårt sätt att vara i världen.

Csordas anser att det har varit vanligt att antropologer i sina studier om hur människan varseblir världen varit alltför fokuserade på synintrycken. Detta har lett till att samspelet mellan våra sinnen har underskattats. Inte heller har perception bara en kognitiv funktion.⁶ Jag vill ge två exempel på att lära via praktik och härmed betona vikten av att se på kroppen som ett fält av perception och praktik.⁷ De förkroppsligade minnena är vad Paul Connerton skulle referera till som *habituala*, “a knowledge and a remembering in the hands and in the body; and in the cultivation of habit it is our body which ‘understands’.”⁸ Tänk er att ni bakar bröd och fastän ni minutiöst följer receptet så misslyckas ni. Ni beslutar er då för att fråga någon som är bra på att baka om den exakta mjölmängden och troligen kommer ni att få svaret: “Det känner du”. Jag minns också en kvinna som i min barndom brukade knacka på brödlimporna som togs ut ur ugnen. Ljudet från det ugnsvarma brödet talade om för henne om de var färdigbakade eller inte. Vi lär oss uppenbart en sak utifrån dessa exempel. Du blir bäst på att baka genom att baka, inte genom att sätta tidur eller läsa recept. Du hör

5 McGuire 1990:283.

6 Csordas 1990:35.

7 Csordas *ibid.* Se också Merleau-Ponty 1964:15.

8 Connerton 1989 [1992]:95. Connerton urskiljer tre slags minnen. Det första är det personliga minnet, inbäddat i specifika livshistorier, till vilka enskilda individer har speciella tillträden till vad som hände. Nästa klass är de kognitiva minnena, som att komma ihåg en historia, ordens mening etc. Det tredje minnet är det *habituala*, som att cykla. När man en gång har lärt sig att cykla stannar det kvar i kroppen. Connertons uttalande har kraftigt kritiserats av Whitehouse (2002:134) för att ha bortsett från ny, neuropsykologisk experimentell forskning. Men Connertons ambition var inte, när han 1989 skrev *How Societies Remember*, att analysera nya neuropsykologiska insikter utan en av hans poänger var att kritisera den cartesianska dualismen genom att visa att det finns olika slags minnen och kunskap. Whitehouse som däremot är inläst på nutida kognitionsforskning och minnet talar istället om “procedural memory” – knowing how (t.ex. att cykla) och “declarative memory” – knowing that (encyklopedisk kunskap).

på ljudet om brödet är färdigt och du använder handen, inte receptet (intellektet), för att få rätt konsistens på degen.

Det finns tillfällen när förkroppsligade minnen framträder ännu klarare. Om du har lärt dig att spela en av Chopins etyder utantill och blir avbruten, är det näst intill omöjligt att "tänka" hur du skall spela vidare. Du måste gå tillbaka några steg till den punkt där dina fingrar kommer ihåg hur du skall fortsätta.⁹ För det mesta är vi inte medvetna om hur våra kroppar lär och minns i vår dagliga praktik och i samspel med miljön. När vi väl en gång lärt in en kroppspraktik går den med automatik (t.ex. cykling) och förblir i de flesta fall omedveten för oss. Men våra kroppar spelar en viktig roll för hur vi förhåller oss i världen och uppfattar andra. Csordas slår fast att "body is not an object to be studied in relation to culture, but is to be considered as the subject of culture, or in other words as the essential ground of culture".¹⁰ Kroppsligt lärande börjar så fort vi föds (eller kanske till och med i livmodern!). Psykiatern Erik Erikson skriver sålunda om hur viktiga hälsningsceremonier är mellan modern och spädbarnet, en första slags ritualisering, nödvändig för att ett barn skall mogna som individ.¹¹ Det ritualiserade beteendet är viktigt för såväl modern (bekräfta moderskapet) som barnet (bekräftas som individ) och visar hur kroppar ständigt uppmärksammar varandra. Vi fortsätter att lära oss från våra föräldrar, i skolan, på arbetet och i andra kulturella kontexter.

Habitus-begreppet, först nämnt av Mauss och sedan utvecklat av Bourdieu i sin lära om praxis, har influerat många forskares undersökningar av kroppen, speciellt eftersom fokus skiftade från ett mer symbolstudium av den, till att se den som centrum för en social praktik. Istället för att passivt reflektera samhället blir här kroppen aktiv och skapande. Fenomenologen Merleau-Ponty intresserade sig för mänsklig varseblivning och utvecklade tankar om ett preobjektivt moment i perceptionen. Hans tankar influerade antropologen Michael Jackson (1983) i dennes lysande studie av ritualer hos kuranko i Sierra Leone. Förkroppsligande har varit den metodologiska principen i dessa forskares ambition att suddas ut gränserna

9 För en fortsatt diskussion om att spela piano och att kunna komma ihåg notsekvenser, se Whitehouse 2002:135ff, cf. Karmiloff-Smith 1992:16ff.

10 Csordas 1990:5.

11 Erikson 1968 [1996]:203.

mellan dualismen hjärna-kropp.¹² Men även när kroppen har stått i fokus i den antropologiska litteraturen, har den cartesianska dualismen varit svår att övervinna, speciellt i analysen av ritual. Denna olyckliga delning har gjort kroppen till ett passivt objekt, skilt från det aktiva, reflekterande subjektet. Jackson skriver:

At the same time, through a reification of the knowing subject, which is made synonymous with 'society' or 'the social body', *society* is made to assume the active role of governing, utilising and charging with significance the physical bodies of individuals. In this view the human body is simply an object of understanding, or an instrument of the rational mind, a kind of vehicle for the expression of a reified social rationality.¹³

När det rör intellektuell skicklighet är vi ofta väl medvetna om hur vi lär och minns. Vi kan sålunda komma ihåg (eller ha glömt!) huvudstäderna i Europa från skolans geografiekationer. Men det vi inte var medvetna om var att klassrummet också innehöll en dold läroplan. Under tiden vi memorerade och lärde in fakta, tränades samtidigt vår kropp i disciplin, som att hålla distansen till andra kroppar i klassrummet och förtränga hungerskänslor tills det blev lunchdags. Connerton skulle här skilja på kognitiva (encyklopedisk kunskap) och habituala (kroppsliga) minnen.¹⁴ Skolningen av den kulturella/sociala kroppen är en fortlöpande process och i de flesta fall fortlöper denna utan större reflektion hos individen och tas sedan för det givna sättet att vara i världen. Det är först när två kulturer möts som människor blir medvetna om sin sociala kropp och kan uppleva att den har blivit obekvä. Klassresenärer vittnar om att det var lättare att adoptera överklassens matetikett, musiksmak eller andra konsumtionsvanor än det var att göra rätt gester och röra kroppen stilenligt i den nya kontexten. Deras kroppar fick dem att känna ett utanförskap och de blev medvetna om att konstruktio-

12 Csordas (1990:8) summerar sålunda dualismens kollaps genom att forskare framhåver förkroppsligandet: "...for Merleau-Ponty the body is a 'setting in relation to the world' and consciousness is the body projecting itself into the world; for Bourdieu the socially informed body is the 'principle generating and unifying all practices,' and consciousness is a form of strategic calculation fused with a system of objective potentialities."

13 Jackson 1983:329.

14 Connerton 1989 [1992]:95, cf. not 8.

nen av en ny identitet och bekräftelsen av denna inte bara innebar en mental aktivitet utan i högsta grad hörde samman med en kroppslig praktik.¹⁵

Att inte känna sig hemma i sin kropp är en smärtsam upplevelse. Sjukdom är ett av de tydligaste tillstånden då vi blir medvetna om hur vår kropp inte kan fullfölja våra normala förväntningar.¹⁶ För det mesta är sjukdomstillstånd av övergående art, men det finns de som allvarligt hotar individens upplevelse av att vara en fri aktör och därmed också hotar självkänslan. Amputation, blindhet eller långvarig smärta är exempel på hur en människas liv kan begränsas och forskning på kronisk smärta har visat att individer upplever detta tillstånd som att saker och ting inte står rätt till och att denna påminnelse, som fenomenologiskt finns i kroppen, inte går att fly undan.¹⁷

Den lidande kroppen upplevs naturligtvis annorlunda av den som är offret och av den som iakttar, eftersom det för den första är levd erfarenhet.¹⁸ Men det finns fall när den inre, subjektiva erfarenheten hos offret medvetet exponeras för observatören och pockar på uppmärksamhet. Förlusten av en familjemedlem på Tongaöarna rör inte bara den sörjandes inre känslor utan den sätter även den yttre kroppen i ett kaotiskt tillstånd. Alla som har besökt Tonga blir snart varse de strikta reglerna för korrekt klädsel för öarnas invånare, speciellt vid formella tillfällen som att besöka kyrkan eller gå på begravning. Men när jag inbjöds att närvara vid en av begravningarna på den lilla ögruppen Ha'apai i juli 2001 dök en dotter till den avlidne upp i en total kroppslig oordning. Hennes stora hår föll slarvigt och okammat ned på skulderna och ta'ovalan¹⁹ var hafsigt fäst runt kroppen. Förlusten av fadern och hennes inre känslor hade blivit till ett synligt avtryck på hennes kropp. Sorgen rörde hela flickans vara i världen. Hennes högljudda klagan och sätt att vagga kroppen innan hon kraftfullt kastade sig ned bredvid sin döde far stod i bjärt kontrast till de andra sörjandes beteende. Sättet att klä sig slarvigt eller att uppträda opassande har i detta fall sin kulturella förklaring

15 Csordas 1993:140.

16 Dingwall 1976:98, see also McGuire 1990.

17 Hilbert 1984:370.

18 Cf. Schrag 1979.

19 Ta'ovala är en väv av pandanus (en slags palm) som knyts runt kroppen vid högtidliga tillfällen.

och kan som här vara ett allmänt accepterat symboliskt beteende för de närmast sörjande att med hjälp av kroppen visa sin sorg. Samtidigt blev den publika symbolen en personlig symbol för den sörjande dottern och var som sådan laddad med starka känslor. Genom att använda sig av den allmänt vedertagna symbolen kunde flickan på ett tydligt sätt synliggöra sin inre smärta för de andra deltagarna.²⁰ Eftersom känslor inte kan ses, erbjöd den rituella kontexten flickans kropp att ta formen av en relation (sorg) i världen, vilket också påverkade hur hon blev behandlad. Deltagarna måste se förbi det vanliga sättet att betrakta en kropp som ett mer neutralt upplevt objekt. Istället visualiserade de den nu som ett subjekt, som talade om sorg, sökande empati och tröst.

Det fanns en tydlig skillnad mellan hur deltagarna närmade sig dottern och hur de närmade sig de andra deltagarna, även änkan. När kvinnorna gick in i boningshuset²¹ där den döde mannen låg, framförde de först på ett ritualiserat sätt sina kondoleanser till den avlidnes faster och hon svarade med att säga några tröstande ord. Fastern var propert klädd i de traditionellt svarta kläderna och hennes ord verkade ha en lugnande effekt på besökarna. Dottern tilltalades inte med ord. Hennes avvikande sätt under vakan symboliserade inte bara sorg, det var sorg och denna synliggjorda känsla fick deltagarna att relatera sig till henne mer med beröringar än med ord.

Den historiska bakgrunden till lidande kroppar – fallet mi'kmaq

Sjukdom, smärta och förluster i livet påverkar naturligtvis den individuella kroppen och därmed uppfattningen om självet, men också kulturella och sociala strukturer reglerar kroppens vara. Bourdieu kallar den kropp individen tillägnat sig under socialiseringen för en

20 För ett analogt exempel om symbolers mening, se Obeyesekeres diskussion om privata och publika symboler i *Medusa's hair* (1981).

21 Till huset där den avlidne mannen fanns kom enbart kvinnor för att visa sin sorg. Männan träffades i det fria, en bit bort från huset.

“socialt informerad kropp”²² och det är först när olika socialt informerade kroppar möts (som i fallet med klassresenärer), som individer kan uppmärksamma och känna av kroppsliga olikheter. Skillnaden i habitus blir än tydligare hos folkgrupper som har varit koloniserade och påtvingats andra sätt att kroppsligt vara-i-världen. Eftersom det var det västliga kroppsschemat som togs för givet när de amerikanska indianerna skulle assimileras, försökte även kolonisationsörarna överföra detta på ”de andra”. Redan i de tidiga historiska källorna från 1600- och 1700-talen kan vi läsa om hur barnen led och blev deprimerade av disciplinen i missionärsskolorna. Missionärerna hade svårt att förstå varför barnen blev tungsinta, då de togs väl om hand, fick hela och rena kläder, mycket mat och varma bäddar. Men vad missionärerna inte hade förstått var barnens kroppsliga annorlundaskap. Marie de l’Incarnation skriver om barnen som ursulinnorna tog emot att de “cannot be restrained and if they are, they become melancholy and their melancholy makes them sick.”²³ Dokument från jesuiterna, recolleterna och andra historiska källor berättar alla samma sak om försöken att utbilda indianbarnen: de blev deprimerade, desorienterade och rymde till sina föräldrar.²⁴ Många av barnen kunde heller inte se vitsen med klassrumsundervisningen. Den franska utbildningen skilde sig inte bara från den uppväxt och fostran som mi’kmaqsbarnen var vana vid, den distanserade dem även från föräldrarna.

Historiska källor informerar oss om den nära föräldra- och barnrelationen i mi’kmaqssamhället. Le Clercq skriver: “One cannot express the tenderness and affection which the fathers and mothers have for their children”²⁵ och Nicolas Denys bekräftar föräldrarnas djupa omsorg för de små: “Their children are not obstinate, since they give them everything they ask for, without letting them cry for that which they want ... They love their children greatly”.²⁶ Indianerna var däremot förvånade över den hårda uppväxt de franska barnen utsattes för. De var helt oförstående till hur de franska möd-

22 Bourdieu 1977:124.

23 Marshall 1967:341, cf. Jaenen 1976:94ff.

24 Jeanen 1976:95.

25 Le Clercq 1691 [1968]:91.

26 Denys 1672 [1908]:404, se också Lescarbot 1609 [1928]:153.

rarna kunde sända iväg sina barn till internatskolor och den kroppsliga distansen de höll till sina barn var en uppfostringsmetod som indianerna såg som "piggsvinslik". Den var ett resultat av ett individualistiskt klassamhälle och en borgerlig uppfostran som lärde barnen att noga distansera sina kroppar från andras. Den kroppsliga separationen från modern började tidigt. Redan som nyfödd kunde barnet få ett eget rum och när det växte upp lärde det sig att sitta vackert på sin stol och inte i människors knä. Min erfarenhet från fältarbete hos mi'kmaq och tonganerna är att barnen inte tvekar att komma fysiskt nära och att sitta i knäet på vem som helst, även främlingar.²⁷ Det är inte, som i väst, en kroppsvana mellan föräldrar och barn eller mellan barnet och nära släktingar och vänner. Barnen i missionärsskolan (eller senare i den obligatoriska skolan) måste ha upplevt sig som inte önskade och inte älskade när de förvägrades kroppslig närhet av sina lärare och blev tillrättavissade att istället sitta propert på sina stolar. Att hålla en kroppslig distans upplevdes av barnen som ett avståndstagande istället för ett bekräftande och detta var en av anledningarna till att de blev deprimerade. När den kroppsliga alienationen kombinerades med en mer strikt klassrumsdisciplin mäktade barnen inte mera och de flydde till skogs för att leta upp sina föräldrar.

Kolonialisternas negligering av andra kroppskulturer framstår tydligt i mi'kmaqs berättelser från tiden i internatskolan Schubencadie Residential school under 1900-talet. Isabelle Knockwood, som tillbringade sin skoltid där, berättar om en flicka som strängt tillrättavissades av en nunna (läraren), då hon vägrade att se sin lärare i ögonen när hon blev tilltalad. Nunnan visste inte att det ansågs vara ytterst arrogant av ett mi'kmaqbarn att stirra rakt in i ögonen på en äldre person.²⁸ Ett ännu mera modernt fall inträffade i rättsalen på 1980-talet då Donald Marshall Junior blev dömd till fängelse för ett mord han bestämt nekade till att ha begått. Han satt av elva år av straffet innan en annan man erkände att han var mörda-

27 Jag kommer ihåg när min man och jag tog en färja på Tonga från Nukualofa till Lifuka Island, och hur det i den lite kyliga natten på däck plötsligt dök upp en liten pojke från ingenstans och utan att tveka kröp intill min man för att få värme och sova.

28 Knockwood 1992:50.

ren och Junior släpptes fri. En av mina mi'kmaqväänner sa till mig att "de vita åhörarna såg ett tydligt tecken på Juniors skuld, då han vägrade att titta domaren i ögonen. Men det är det mest passande sättet hos mi'kmaq att behandla en man med auktoritet."

Referenser till den plågsamma tiden i internatskolan Schubencadie dyker upp i nästan alla kontexter hos mi'kmaq: i politiska tal, i poesi, i tidningsintervjuer och även i vardagssamtalen som förklaring till varför vissa individer beter sig illa. Det finns i dagens reservat en mycket hård kritik mot storsamhället för hur mi'kmaqbarnen behandlades under skolåren. Barnen blev berövade sitt språk och sina traditioner och de fick sjunga sånger som måste ha varit obegripliga för dem ("Columbus sailed across the sea and found this land for you and me").²⁹ Målet att radikalt förändra barnen är tydligast formulerat i ämnet Ethics. I *Instruction to teachers*, som finns nedtecknad i internatskolans regelverk, kan vi läsa:

In the primary grades, instill the qualities of obedience, respect, order, neatness and cleanliness. Differentiate between right and wrong, cultivate truthful habits and a spirit of fair play. As the pupils become more advanced, inculcate as near as possible in the order mentioned, independence, self-respect, industry, honesty, thrift, self-maintenance, citizenship and patriotism. Discuss charity, pauperism, Indian and white life, the evils of Indian isolation, enfranchisement. Explain the relationship of the sexes to labour, home and public duties, and labour as the law of existence.³⁰

Parallellt med den intellektuella indoktrineringen fortfor omstöpningsen av kroppsvanor. Kroppen skulle disciplineras, men lärarna var inte lyhörda för att barnen längtade efter att få växa upp tillsammans med sin familj, något som inte kunde ersättas med professionell omvårdnad och intellektuella framsteg. Till skolan hörde en stor lantgård, som skulle försörja alla med mat, och det ingick i barnens vardag att hjälpa till med det tunga arbetet på gården. För de allra flesta barnen var det inte en kärleksfull barndomstid som kroppen skulle minnas utan istället fick den hårbärgera minnet av hårda fysiska straff, dåligt självförtroende, övergrepp, smärta och aliena-

29 Ibid.

30 Knockwood 1992:47f.

tion.³¹ Isabelle Knockwood skriver: "We were being forcibly disconnected from everything our parents and elders had taught us, and everything new was learned with fear."³² När mi'kmaqpoeten Rita Joe tänker tillbaka på sin skolgång i dikten "Hated Structure: Indian Residential School, Shubenacadie, N.S", är det minnen av kroppslig smärta och fruktan hon lyfter fram. Som vuxen besökte hon skolan en gång, vilket väckte skräckfyllda minnen till liv:

I had no wish to enter
Nor to walk the halls.
I had no wish to feel the floors
Where I felt fear
A beating heart of episodes
I care not to recall.
The structure stands as if to say:
I was just a *base for theory*
To bend the will of children
I remind
Until I fall³³

Trots att skolan i Schubencadie stängdes 1969, talar mina mi'kmaq-vänner ofta om internatskolans fasor och de är fortfarande påverkade av detta kulturella trauma.³⁴ Fastän de är väl medvetna om det orättfärdiga ideologiska förtrycket och de mentalt försöker bearbeta den svåra tiden, har traumat bitit sig fast i deras kroppar. Det verkar också vara så att barnen blir lidande av föräldrarnas smärta, eftersom de har fått växa upp med föräldrar vars föräldraskap har påverkats av upplevelserna i internatskolan. En av mina vänner uttrycker det så här:

31 Knockwood's självbiografi är full av exempel på hård bestraffning. Här är ett exempel på vad som hände mi'kmaqpojken Doug Knockwood: "One of the boys had loosened the top of the salt shaker and the whole thing spilled onto my dinner. I remember Sister Anderson stirring everything up with a spoon. Then she grabbed a handful of my hair and tilted my head back. Then she shovelled the food in my mouth until I threw up all over my clothes. When I stopped vomiting, she tilted my head back and shovelled the rest of the food in. Then I got sick after that. I don't know what made me sick. I was in infirmary for I don't know how long (1992:38–39).

32 Knockwood 1992:50.

33 Joe 1988 [1991]: 75 – min kurs. Jag betonar denna del av dikten, eftersom den så tydligt visar på hur skillnaden mellan teori och praktik fick för mi'kmaqbarnen förödande konsekvenser.

34 Se också Patricia E. Doyles-Bedwell (2002) *Mi'kmaq Education and the Fiduciary Duty: The Guiding Hand of Cultural Genocide*.

I know that out of the residential school situation there was a lot of people that got hurt, and they were young, they were let us say ten-eleven-twelve years old. When they became adults they still carried that hurt in them. They could not unleash that hurt, but they became parents, they became parents of another generation, but they kept on losing this anger and violence. And then they were drinking, trying to forget all the physical and sexual abuse that they had gone through. And the children would receive the non-love that was supposed to take place in these families.

Now we go another decade, we go to the 1980s. Children start talking to me: "What's wrong with our parents?" They were the one that were questioning their parents: "What's wrong with our dad? Why is he drunk all the time? Why can't we talk to him? This is our dad; we are supposed to be able to love him, why can't he love us? Why is he chasing us away?"

And the families broke up, so now we are faced with broken up families with alcoholism and sexual abuse and there's a lot of pain, and there's a lot of silent pain that exist in the Mi'kmaq community. And how do you handle pain?³⁵

Förlust av aktörsskap – kulturella övergrepp på kroppen

"Consciousness is in the first place not a matter of 'I think that' but of 'I can'," skriver Merleau-Ponty.³⁶ En förlust av aktörsskap måste, enligt detta uttalande, vara ett fundamentalt övergrepp på vår självkänsla och identitet.³⁷ Förlusten behöver inte bara vara orsakad av att individen drabbas av en fysisk skada, den kan lika gärna orsakas av att vara utsatt för maktövergrepp och inte få komma till sin rätt i ett hegemoniskt samhälle. Kolonisationen av mi'kmaq innebar inte bara en förlust av landet utan den begränsade samtidigt deras sätt att praktisera sina traditioner, inklusive sitt kroppsliga sätt att vara i världen. Även kroppen var under det brittiska samväldets kontroll och skulle tränas efter brittiskt maner. Istället för att röra sig som en jägare skulle mi'kmaqkroppen inskolras till att bli lantarbetare, eller i värsta fall, passiviserats i ett reservat i väntan på att bidrag skulle betalas ut. Barnen hade fått lära sig vad klassrums-

35 Intervju i Whycobah (tidigare Whycomagh reservatet) 2000.

36 Merleau-Ponty 1962:137.

37 Se Giddens structuration theory 1984.

disciplin innebar och en del av dem hade till och med i internatskolan fått vänja sig vid att leva i månader utan att komma nära föräldrars och andra släktingars kroppar. Att vara koloniserad blev för mi'kmaq inte bara en mental upplevelse, det blev samtidigt en erfarenhet att inte känna sig hemma i sin kropp.

För att till fullo förstå betydelsen för mi'kmaq att återta sina traditioner eller skapa nya praktiker måste vi uppmärksamma deras förkroppsligade minnen av att vara ett koloniserat folk. Deras kroppar talar till oss om smärta, oro och osäkerhet och dagens ritualer i reservaten har varit ett sätt att läka hela människan. Men vad i ritualen ger denna läkande kraft som inte kan uppnås genom politiska krav, i debatter eller genom den traditionella sjukvården? Roy Rappaport har sagt om ritual att det är den "grundläggande sociala handlingen"³⁸, och det är naturligtvis en viktig faktor att se dess sociala funktion och vilken betydelse det har när vardagliga handlingar förvandlas till formaliserade handlingar. Men vi får heller inte glömma bort hur den enskilde individen svarar på de rituella handlingarna och använder dem för att få mening och välmåga i livet. Även om ritualer som sociala handlingar är bortom den enskilde individens kontroll, så är det ändå individer som utför dem. Om vi accepterar en cartesiansk dualism när vi studerar helande ritualer kan det se ut som om ritualen enbart ger en religiös (mental) respons på kroppsligt lidande. Men det finns flera forskare som vill se ritualen som något mera än ett epifenomen. McGuire föredrar att tala om en uppmärksam kropp och "then spiritual responses may be simultaneously part of the mindful-body responses to pain and illness. Thus, we can better understand the impact of religion on the body itself, not just on ideas about the body."³⁹

När mi'kmaq på 1970-talet revitaliserade sina traditioner, blev ritualerna inte bara ett viktigt medel för att kulturellt och socialt föra fram mi'kmaq's kultur; de gav även en möjlighet till kroppslig upprättelse. Det finns mer i ceremonierna än bara en stolthet över att vara "indian" (mi'kmaq) och att visa upp indianska symboler som en etnisk markör mot storsamhället. Den rituella praktiken inkluderar också ett aktörskap hos kroppen, som fortfarande känner

38 Rappaport 1999:31.

39 McGuire 1990:285.

av postkolonial stress och traumatiska erfarenheter och därför vill förhandla fram ett bättre sätt att röra sig i världen. Jag skall nu ge två exempel på moderna fall från reservaten när individer hamnar i identitetskriser på grund av en förlust av kroppens aktörskap, för att senare diskutera hur mi'kmaq med ritualens hjälp försöker att hantera och komma över dessa eller liknande händelser.

Det är höst 1992 och jag bor på den kanadensiska östkusten på ön Cape Breton i Nova Scotia. Tidigt på morgonen har några av mina mi'kmaqvännen från reservatet Whycocomagh (nu Whycobah) besökt mitt hem, då vi har planerat att delta i FN-dagen på University College of Cape Breton, i provinsens huvudstad Sydney. Detta år skall rasism speciellt uppmärksammas.

Den förste talaren är Donald Marshall Junior, son till den avlidne hövdingen Donald Marshall och tidigare nämnd för att han fick sitta elva år i fängelset trots att han förnekade brott. Fallet blev omskrivet i hela Kanada som ett justitiemord, eftersom det med facit i hand kunde konstateras att det funnits rasistiska fördomar bakom den fällande domen. Det märks tydligt att Junior inte känner sig väl till mods med att stå framför en stor publik, men han har beslutat sig för att framträda och berätta om sina traumatiska år i fängelset.

Nästa talare är en ängslig fjortonårig mi'kmaqpojke. Det är en stor publik han möter och han ser nästan inga välbekanta ansikten alls. Han börjar tala, men rösten darrar och han viskar något ohörbart. Då reser sig Rita Joe upp, en välkänd mi'kmaqpoet och respekterad Elder, och går fram till podiet. Hon ställer sig bakom honom och säger något i hans öra. Pojken gör ett nytt försök. Jo, han har ett stort intresse, ishockey, och han har varit så framgångsrik att han har fått spela med i ett ishockeylag utanför reservatet. (Att det medför stor prestige att vara en begåvad ishockeyspelare i Kanada behövs väl inte sägas. Även i reservaten följer man NHL och barnen byter hockeybilder.) Pojkens skicklighet gav honom en framstående position i laget och han blev snart en av de bästa målgörarna i ligan. När det började närma sig slutspel åkte han och hans lag till staden Antigonish. Hans föräldrar följde med truppen, eftersom mi'kmaq alltid oroar sig för att låta sina barn resa på egen hand utanför reservaten.

Spelet började bra för bortalaget. Mi'kmaqpojken gjorde mål, fastän motståndarlaget hade satt en "skugga" på honom, dvs. en

motståndare som extra skulle bevaka sin rival. Så blev det ett mål till. Spelarna från Antigonish blev mer och mer irriterade och eftersom de var på hemmaplan började publiken att vissla. "Skuggan" försökte att göra mi'kmaqpojken osäker genom att verbalt trakassera honom: "Go home wagonburner, go home Indian". Domaren utdelade en varning, men spelaren fortsatte. Mi'kmaqpojken kände sig nu osäker och även publiken förolämpade honom: "Go home wagonburner". Åskådarna hade också blivit medvetna om att pojkens föräldrar satt på läktaren och började bråka med dem. Domaren förlorade kontrollen över matchen, det var tuffa tag på hockeyarenan och publiken väsnades, någon kallade på polis och pojken och hans föräldrar fördes tillbaka till reservatet.

Rita Joe har lagt sin arm över pojkens skuldror när han mumlar tyst: "Jag skall aldrig mera spela ishockey." Så lämnar han scenen.

Händelsen med hockeymatchen var inte helt ny för mig. Jag hade redan läst om den i tidningarna och fått den berättad av mi'kmaq-vänner. Incidenten hade också rapporterats till de kanadensiska myndigheterna och skulle undersökas, men utredningen verkade mala på långsamt. Jag var upprörd över vad som hänt, för det var inte första gången jag stötte på oförsämdheter riktade mot mi'kmaq. En del av mina andra vänner var lika upprörda som jag, men några sa bara: "Ja, visst var det oförsvarbart det som hände, men vad hade han väntat sig?" Ibland möttes jag bara av total tystnad eller en axelryckning. Det sistnämnda var den svåraste reaktionen att möta för mig – det fanns inget för eller emot det som hade inträffat, bara ett ointresse och en likgiltighet.

Efter ytterligare en vecka hade händelsen inget nyhetsvärde längre. Den enda gången den tragiska matchen åter nämndes hörde samman med en händelse som inträffade några veckor senare. En grupp kamouflageklädda mi'kmaq dök upp i Antigonish, slog sig ned på ett lunchställe och frågade om det var i denna stad en ishockeymatch hade utspelats. Deras uppdykande orsakade rädsla hos ortsbefolkningen. Skulle besökarna gå till attack? Skulle de förstöra inredningen? Men efter några timmar lämnade männen stället och åkte sin väg. Inget våld förekom, inget hot uttalades, bara en tyst manifestation hade genomförts som sade att man inte längre tänkte acceptera att mi'kmaq utsätts för rasistiska påhopp.

De arméklädda männen var Mi'kmaq Warriors. De bildade sin organisation i slutet på 1980-talet och ser som sin uppgift att vakta

landet, människorna och lagarna.⁴⁰ Krigargruppen blev snabbt ett ideal för yngre mi'kmaq och krigarideologin en möjlighet till befrielse från ett mindre smickrande liv och en chans att helas genom ett nytt, andligt uppvaknande.

Ritual som ett delat rum för att förkroppsliga nya identiteter

Både Donald Marshall Junior och den fjortonåriga pojken blev på olika sätt utsatta för allvarliga förluster. Pojken fick begränsa sitt liv. Han fick "amputera" en del av sin kropp, den som rörde sig som en ishockeyspelare och gav honom så mycket nöje och erkännande. Hockeyspelet, som tidigare känts som glädje i pojkens kropp, upplevdes nu som något obekvämt. I Juniors fall har vi att göra med en än större förlust, eftersom han blev dömd till fängelse, det mest drastiska sättet att förlora möjligheten till att utöva fritt aktörsskap. Kampen mellan kolonialister och mi'kmaq är inte längre en strid på liv och död. Idag mister inte förlorarna livet, men de tappar tilltron till sina möjligheter att leva ett rikt liv. De adopterar förtryckarens bild av dem, en bild som simultant responderar väl med hur deras kroppar tvingats lära sig att vara i världen. Den höga självmordsstatistiken hos unga mi'kmaq verkar reflektera denna förlust av aktörsskap och ett sviktande självförtroende. En av mi'kmaqs talesmän, Murdena Marshall, tidigare Assistant Professor of Mi'kmaq Studies vid University College of Cape Breton, skriver 1991:

When an identity crisis is experienced by an individual, his spiritual, mental and physical well-being is bombarded with feelings of doubt, anxiety, confusion and *uselessness* [min kurs.]. As a Native Person, he is not immune to these psychological illnesses and, as a result of our loss of identity, Mi'kmaq are more apt to experience psychological illness.⁴¹

När mi'kmaq idag återtar sina traditioner är det ofta artikulerat som en reaktion mot vad de upplever som ett kolonialt förtryck av dem.

40 *Micmac Maliseet Nation News*, mars 1994, nr 3, p.4; cf. Hornborg 2001a:251, se s. 150 för en beskrivning av "The Value of a Warrior"..

41 Inglis et. al., 1991: 19.

Följande brev till redaktionen på mi'kmaqtidningen *Micmac News* visar på en vilshenhet och en längtan efter en solid mi'kmaqidentitet:

I understand that I am part Blood Micmac on my father's side of the family. I am into Pow Wows and Mountain Man here in Utah. I would like to go total Micmac Indian in dress. I know nothing about the Micmac Indian, the customs, dress, beadwork. I cannot find any book on the Micmac in Utah book store. So if you could tell me where to get these books or information, it would be greatly appreciated.⁴²

Men utövandet av en praktik har visat sig vara en mer effektiv väg att omarbete identiteter än att bara läsa sig till traditioner. Ritualer har blivit ett viktigt medel, om inte det viktigaste, när en ny bild av vad det innebär att vara mi'kmaq skapas. De är mer än sociala handlingar som tas i bruk för att förhandla fram en ny identitet inom en hegemonisk diskurs. De är sätt att omarbete kroppsliga mönster för att låta dessa bättre korrespondera med den nya självkänslan. I ritualerna symboliserar man inte att man är en mi'kmaq, man *blir* en mi'kmaq. Om du förkroppsligar ett sätt att stolt röra dig i en ritual kan det för den distanserade observatören se ut som en symbol för stolthet, men för deltagaren blir det stolthet. Att röra sin kropp på ett stolt vis blir en existentiell fråga. I ritualer tränas en kroppslig nyorientering och ritualisering blir ett slags förkroppsligt lärande och verkar som en försonande "medicin".⁴³ För deltagarna, som i mi'kmaqs fall bär på lidande kroppar, ger ritualen möjlighet att omarbete den kroppsliga erfarenheten av att vara förtryckt till en återuppriktelse och lyfta fram ett annat förkroppsligt sätt att vara. Som en grundläggande social handling arbetar även ritualen på en annan nivå genom att den simultant bekräftar deltagarens nya mi'kmaqidentitet.

42 *Micmac News* 1992, nr 8.

43 Salomonsen 2003:22, se också Bell 1997:81.

Att bli en mi'kmaq – vikten av att betona andlighet

På 1970-talet kom mi'kmaq i kontakt med en våg av panindianska ceremonier som svepte över hela kontinenten och fick dem intresserade av sitt "indianska" ursprung. Exempel på panindianska ceremonier är *powwows*, samlingar med trummande, sång och cirkeldanser. Det finns även samtalscirklar, den heliga elden brinner och man delar måltider. Historiska källor berättar att mi'kmaq ägnade sig åt cirkeldans, men powwow har sitt ursprung i en modern kontext, med lakotatraditioner som en viktig inspirationskälla. En del viktiga objekt signalerar "indianskap", t.ex. örnfjädrar, mockakläder och brännandet av sweet grass. Membertoureservatet i Sydney, Cape Breton höll i februari 1993 en vinter powwow, och programmet som delades ut följde ett vanligt mönster för dessa samlingar:

Torsdag, Feb. 11, 1993

– 6:00 p.m. Sacred Fire tänds av George (Sonny) Laporte. Elden brinner oavbrutet i fyra dagar.

Fredag, Feb. 12, 1993

– 2:00 p.m. Melvin Paul, Grand Council Captain hälsar välkommen
– Maupltu Wkwisk Drum Group – Host Drummers
– Inledning av Pow-Wow Committee
– Grand Entrance (med trummande och musik)
– Solnedgång: Hala flaggan (mi'kmaqs)
Måltid (icke-traditionell)
– Trummande, dans och sånger fortsätter

Lördag feb. 13, 1993

– Soluppgångsceremoni – 7:00 a.m.
– Sweat Lodge
– "De Äldres" samling
– Samtalscirklar
– Ungdomscirklar
– Waltes Games⁴⁴
– Grand Entrance – 2:00 p.m.
– Pow wow fortsätter

Söndag february 14, 1993

– Soluppgångsceremoni – 7:00 a.m.
– Sweat Lodge

44 Om Waltes, se not 25, s. 114.

- "De Äldres" samling
- Samtalscirklar
- Ungdomscirklar
- Waltes Games
- Grand Entrance – 2:00 p.m.
- Solnedgång – Hala flaggan
- Give away och dans
- Traditionell fest
- Avslutning⁴⁵

Många mi'kmaq i 40-årsåldern vittnar om att det för dem inte var helt oproblematiskt att aktivt börja återta en indianidentitet och delta i powwow. De fick kommentarer när de lät sitt hår växa och klädde sig i mockakläder: "Wow, you look Native!" Dessa kommentarer fick dem att känna sig obekväma i sin nya kroppsliga uppenbarelse, men den yngre generationen mi'kmaq har idag inte den distansen till powwow och vad som är de nya indianmarkörerna. De har växt upp med dessa ritualer och symboler och gjort dem till sina.

Men trots en växande känsla av stolthet över sina traditioner är det fortfarande en lång väg för mi'kmaq att vandra för att vinna självtillit. När jag vistades i Kanada 1992 utbröt en självmordsepidemi bland unga pojkar i reservaten. I det lilla reservatet Big Cove, med ett hundratals bofasta mi'kmaq, tog sju pojkar livet av sig inom loppet av ett halvår. En stor grupp Mi'kmaq warriors och andra mi'kmaq reste då dit för att under en vecka ha healingceremonier. Det blev en sju dagars manifestation för att stoppa självmordsvågen och den inbjudan som Big Cove band council skickade ut visar hur helandet både har sociala och andliga dimensioner:

7-DAY MOURNING/ HEALING

Vårt samhälle har fått uppleva stor smärta över den tragiska förlusten av sju unga män. Vi har vikt den 8 mars till den 15 mars till att sörja de bortgångna och hela oss.

Det är sorgligt att vårt mi'kmaqfolk har fått uppleva dessa sju dödsfall, men det är bara genom bön, hårt arbete och beslutsamhet som vi kan ta oss igenom detta. Vi måste, som samhälle, stå fast beslutna och starka för att se vad vi kan göra för att undvika liknande tragedier.

45 (Min översättning) Jag fick informationen av the Apiknajt Esmut Pau Wau Committee 1993, se också Hornborg 2001a.

De sju dagarna kommer att se ut så här:

- Kontinuerligt trummande under sju dagar
- feeling/talking circles
- informationsmöten till allmänheten
- soluppgångsceremonier
- AA-möten
- Andlig medvetenhet (via katolska kyrkan) och den traditionella vägen
- ungdomsmöten
- stödgrupper för våra bröder och systrar
- respektera att ingen alkohol eller inga droger får förekomma under dessa dagar⁴⁶

Mi'kmaq har här medvetet valt att helas genom att praktisera sina traditioner. Det är viktigt för de sörjande att träffas och få tala ut om de tragiska självmorden, men sorgen finns även inkapslad djupt i deras kroppar. Det finns också en ständig oro för att denna våg kan drabba barnen eller en nära släkting. Om en mi'kmaq blir sjuk uppsöker han naturligtvis sjukhuset för att få vård eller rätt medicin. Men det finns ett stort motstånd mot att använda storsamhällets terapimetoder när det gäller mental ohälsa och psykiska problem. Många föredrar att lösa dessa problem på reservaten och det finns hjälp att få både på band office och av andra mi'kmaqorganisationer. Många mi'kmaq ser på psykiska problem som en förlust av "native spirituality", orsakat av århundrande av kolonialt förtryck. Det finns därför en ovilja att söka rent kliniska behandlingsmetoder, eftersom andliga faktorer, i ett mi'kmaqperspektiv, ger mer kraftfulla helande lösningar. I en mi'kmaqtidning sägs följande om Native Spirituality:

Native cultures in their traditional nature are authentic and dynamic, fostering distinctive and sophisticated development. A sense of identity, pride and self-esteem are rooted in establishing spiritual principles... No distinction is made between spiritual and secular life. For the Natives, spirituality is a total way of life.⁴⁷

46 Stencil tryckt av Big Cove Band Council 1993 (min översättning).

47 *Micmac Maliseet Nation News* 1992, nr 9, s.30, cf Hornborg 2001a:232.

Enligt David Bathgate kan inte den västerländska föreställningen om individen som ett monolitiskt begrepp lätt appliceras på andra samhällen, till exempel ursprungsbefolkningars.⁴⁸ Bathgate säger om spiritualitetskonceptet att det för den troende inte är en plats eller ett väsen utan ett sätt att leva i världen.⁴⁹ För aboriginen i Australien, som Bathgate har undersökt, eller hos mi'kmaq, är en persons vara inbäddad i landet och i slakten. Patricia Doyle-Bedwell illustrerar detta utifrån sin egen erfarenhet som juridikstuderande och mi'kmaq. Hon fastnade mellan två världar, en grundad i mi'kmaqföreställningen om samhällets ansvar och den andra i den västerländska föreställningen om individen:

I remember going to a wake of a young boy. I could not take time off to attend the funeral because of the time schedule of the law exams. Moreover, I had been advised that the law school would not accept my connection to this young person. So I felt extreme conflict over my responsibilities to both my education and to my community responsibilities. So I decided to attend the wake but not attend the funeral.

When I arrived at the wake, I realized the elders did not know exactly who I was. They observed that I was a good Mi'kmaq woman as I did the proper protocols at the wake. Because this behaviour had been modeled for me for many years, I did not know what to do but later, I had to think about what exactly I did that was proper ... I did write my law exam on the day of the young boy's funeral, full of emotion and conflict.⁵⁰

Mi'kmaq betonar vikten av ritualer för att stärka mellanmännsliga relationer och de anklagar storsamhället för att ha ignorerat deras sätt att förhålla sig till landet och till andra människor.⁵¹ För att effektivt hela en mi'kmaq som har problem, måste denna person sättas in i ett nätverk av människor, och vara förbunden med landet. Helande är inte bara en mental nyorientering, det är ett omarbetande av hela sättet att vara i världen. Eftersom västerländska terapeuter inte in-

48 Bathgates undersökning rör australienska aboriginer, se också Becker (1984): fidjianeer upplever sin kropp som en samhällsangelägenhet, inte som en del av ett individuellt "själv".

49 Bathgate 2003:204.

50 Doyle-Bedwell 2002:96.

51 Doyle-Bedwell 2002:68.

kluderar en andlig behandling i terapin, anser mi'kmaq att möjligheten till läkning med hjälp av sekulär terapi är begränsad.⁵²

Mi'kmaqs klagan på storsamhällets ovilja att erkänna vikten av andlighet som ett sätt att läka skall inte underskattas. Från ett mi'kmaqperspektiv finns spiritualiteten i både kropp, själ och ande och i ritualen tilltalas alla dessa nivåer samtidigt.⁵³ Vi har sedan Marx syn på religion som falskt medvetande eller Durkheims försök att hitta "sociala fakta" en benägenhet att reducera religion till ett socialt epifenomen, men den huvudsakliga uppgiften för mi'kmaq i ritualen är inte att passivt reflektera över eller symbolisera samhällsstrukturer. Istället är det viktigt för dem att aktivt förhandla fram eller omarbete deras levda värld.⁵⁴ Forskarparet Comaroff betonar att ritualen är "a fecund medium for making new meanings, new ways of knowing the world and its workings."⁵⁵ Mi'kmaq är inte främst intresserade av att vetenskapligt förklara betydelsen av vad de gör. Det som en forskare i ritualistik kallar practice theory kan för deltagaren upplevas och förkroppsligas som native spirituality, och vi skall kanske undersöka detta perspektiv lite noggrannare innan vi avfärdar det som en emic beskrivning.⁵⁶ Eftersom spiritualitet från ett mi'kmaqperspektiv finns förkroppsligad i ritualen, bör vi inkludera detta begrepp i våra undersökningar, speciellt om det är som Csordas föreslår att: "embodied experience is the starting point for analyzing human participation in a cultural world".⁵⁷ När mi'kmaq Lottie Marshall undersöker depressioner i reservaten skil-

52 Cf. psykoanalysens grundare, Sigmund Freud (1907 [1996]:216), som reducerade religionen till att vara en tvångshandling och såg paralleller mellan tvångshandlingar och religiös praktik: "In view of these similarities and analogies one might venture to regard obsessional neurosis as a pathological counterpart of the formation of a religion, and to describe that neurosis as an individual religiosity and religion as a universal obsessional neurosis."

53 Cf. Boddy (2002:405) som har undersökt Hofriyatkvinnors besatthet i norra Sudan: "For the *zar* in Hofriyat is a holistic phenomenon; it penetrates every facet of human existence consequently, it defies analytic reduction to a single constituent dimension, psychological, medical, or social with which members of Western cultures might feel more at home"; se också Crapanzano 1977:11.

54 Bell 1997:80ff, J. & J. Comaroff 1993:xxiff.

55 J. & J. Comaroff 1993:xxi.

56 Diskussionen om emic och etic förklaringar (informantens subjektiva modell resp. forskarens vetenskaplig modell) har idag ebbat ut, eftersom forskaren som har hävdad att han eller hon ger ett "etic perspective" också är fången i sin kontext och således färgad av sin kulturmodell.

57 Csordas 1993:135.

jer hon mellan spirituellt sjukdom och andra former av depression: "For this form of illness, there are no pills or professional help for the depressed Indian."⁵⁸ Ritualer blir sålunda viktiga i helandet eftersom deltagarna i ett delat rum kan agera ut liknande erfarenheter. Rita Joe uttrycker just sin lycka över att få vara tillsammans med sina likasinnade på en powwow:

Today I am at a pow-wow
It is a gathering of Native people
We dance, sing, play drums, dress traditional
Nobody is shy, we are all Indian
Today I practice my tradition free.⁵⁹

Kroppslig varseblivning – svettthyddan som ett gemensamt rum

Om vi på allvar tar till oss implikationerna av fenomenologin, säger oss Merleau-Pontys analys om vår preobjektiva perception att varseblivningen börjar med att kroppen involveras i världen och det är först i efterhand som vi genom vårt reflekterande tänkande upplever kroppen som ett objekt. Vi närmar oss således världen utan att göra en skarp åtskillnad mellan subjekt/objekt föreställningar. Efter som ritualer kan kasta om det vardagliga betraktelsesättet och samtidigt föra samman människor i en upplevd gemenskap blir undersökningar om kroppslig varseblivning av högsta intresse. Csordas definierar det kroppsliga sättet att uppleva världen som "culturally elaborated ways of attending to and with one's body in surroundings that include the embodied presence of others."⁶⁰

En persons vara i världen inkluderar således att känna av andras kroppar, inte bara att vara fullt sysselsatt med sin egen. Fastän vi inte är medvetna om hur vår kropp "talar" med andra, pågår ändå ett

58 Marshall 1991:70.

59 Joe 1991:65.

60 Csordas 1993:138. Cf Kovach (2002:952):..."I mean that all the focus of religious behavior is interiorized – directed away from the world outside our bodies and toward the phenomenality of the body itself".

konstant samspel.⁶¹ Csordas föreslår intuition som ett exempel på en slags kroppslig "läsning". När vi märker att en individs kroppsuttryck inte samstämmer med det som denne har sagt, uppfattar vi intuitivt (och troligen med all rätt) att personen ljuger. Att dansa är ytterligare ett sätt att känna av andra genom vår kropp, eftersom vi tvingas att följa de dansandes steg, annars trampar vi på varandra. Den kroppsliga uppmärksamheten är av vikt när mi'kmaq dansar på powwow, eftersom de ömsesidiga rörelserna är ett sätt att känna av och skapa en förkroppsligad gemenskap. Det sensoriska engagemanget i andras kroppar smälter samman med en kulturell inramning och därför bidrar ritualen till att inte bara reproducera världen utan i samspel med andra också mera kraftfullt omarbota den. Csordas framhåller vikten av ritualer eftersom den "exploits the pre-objective to produce new sacred objectifications, and exploit the habitus in order to transform the very dispositions of which it is constituted."⁶² Jag vill nu pröva Csordas uttalande genom att tillämpa hans påstående på den rituella praktiken som en svetthydderitual innebär.

Vår visuella perception kan få oss att dra det epistemologiska felslutet att kroppar är isolerade objekt som iakttar världen. Men det finns mi'kmaqritualer där vår förmåga att använda synen tas bort och vi måste relatera till världen och andra deltagare med andra sinnen än synsinnet. Utan möjligheter att visualisera och därmed objektifiera sina medmänniskor blir kroppen som avkännare mer medvetandegjord för deltagarna. En vanlig önskan hos mi'kmaq är att be en pipecarrier ("traditionsbärare") att genomföra en "sweat". Svetthyddetraditionen nämns redan i 1600-talets källor, men informationen om hur svetthyddan på den tiden byggdes upp eller ritualen genomfördes hos mi'kmaq är mycket knapphändig och dagens reservatsbor följer mestadels lakotas medicinman Black Elks instruktioner. Hyddan rymmer vanligtvis åtta till tio personer och är noga täckt med heltäckningsmattor och filtar. Att genomföra ceremonin kräver en hel del förberedelser.⁶³ Man får inte ha druckit alkohol eller använt droger några dagar innan ceremonidagen.

61 Det finns helare som via sina egna kroppar får kunskap om sina patienter. Helaren säger sig till och med i vissa fall kunna känna den fysiska smärtan andens orsaker den besatte (Csordas 1993:140ff.).

62 Csordas 1990:39.

63 För en mera noggrann undersökning av svetthyddan se A-C Hornborg 2003.

Detta är ett sätt att förbereda kroppen inför ritualen. På morgonen tänds en eld, som skall brinna under dagen. Först läggs fyra vedträn i vardera vädersträck och ett läggs i mitten. Likaså görs med stenar och efter dessa formaliserade handlingar läggs stenar och vedträn i en stor hög utan något system.

På kvällen är stenarna glödande röda. Pipecarriern säger att svett-hydderitualen skall utföras på det traditionella sättet, och om någon insisterar att få en mera detaljerad information kan svaret bli "lakota way". (Det har ingen betydelse för en mi'kmaq vem som har copyright på ritualen, det är främst vi akademiker som traditionellt har lagt stor vikt på att undersöka det "sanna ursprunget"). Pipecarriern ber sedan en av deltagarna att ställa upp som dörrvakt och stå utanför för att öppna och stänga ingången till hyddan. Innan deltagarna går in skall de också renas genom att tvätta sig i salviarök. Alla går in medsols och tar plats runt en grävd grop i mitten. Snart kommer gropan att fyllas med glödande stenar. Alla röker pipa, som cirkulerar tre gånger och så läggs de heta stenarna i gropan. Dörrvakten stänger ingången och får stränga instruktioner att bara lyfta på skynket när en av deltagarna eller pipecarriern säger: "All my relations". Inuti hyddan blir det nu kolsvart, endast det rosa skimret från de glödande stenarna ger ifrån sig lite ljus. Hettan är på gränsen till olidlig. Ritualledaren börjar be för de närvarande och deltagarna har möjlighet att be sina egna, personliga böner. Efter en halvtimme är den första sittningen över – "All my relations" – och dörrvakten lyfter på skynket. Några väljer att gå ut för att svalka sig, men det rituella rummet får inte helt tömmas på deltagare så pipecarriern väljer att stanna kvar, nära öppningen.

Under nästa session finns det möjlighet att avlägga privat bikt. Alla får tala fritt ur hjärtat om vad som tynger dem och de vet att när ritualen är över, så får ingen yppa något som har sagts i hyddan. Detta är ett av skälen till att många vill genomföra ceremonin – de har ett behov av att tala öppenlyttigt om vad som bekymrar dem i livet. Det är också mera tryggt att lätta sina bekymmer i mörkret, eftersom den bekännande inte behöver vara i fokus för allas blickar och därmed känna sig objektifierad. Snart är det dags för en ny rast och så fortsätter en ny session. Nya böner, nya bekännelser och så efter ett tag, fullt av hetta och mörker, sjunger deltagarna mi'kmaqs "honor song". "All my relations" – nu är allt över och deltagarna kan lämna hyddan. Som nyfödda träder de ut i världen med sina

ångande kroppar och är, åtminstone för ett tag, förlösta från den smärta de har upplevt som reservatsbor i det omgivande storsamhället.⁶⁴

Efter ritualen talar många deltagare om sitt nya välbefinnande. Det är som om den fysiska smärtan i hyddan har smält samman med den inre smärtan och när allt är över och deltagarna lämnar hettan, lämnar de också smärtan bakom sig. Att uppleva en icke- vanlig miljö (hettan och mörkret), och att närma sig människor på ett annat sätt än det vardagliga (de är inte synliga) öppnar nya vägar att varsebli världen och att reflektera över den. Eftersom det kroppsliga avkännandet "implies both sensory engagement and an object"⁶⁵, förhåller sig deltagaren både "med" kroppen till världen och "till" sin egen kropp. Fastän vår kropp alltid finns med oss i vardagen är det inte säkert att vi fäster vår uppmärksamhet vid den. Svetthyddan erbjuder deltagarna nya möjligheter att utforska det preobjektiva stadiet i vår varsebliving genom att de kan positionera sina kroppar på ett annat sätt i världen och pröva andra vägar att förhålla sig till sina medmänniskor. Eftersom det inte finns några synintryck som distraherar i hyddans mörker, så lägger deltagaren större vikt vid andra sinnen och uppmärksammar nu den egna kroppen. Det finns egentligen ingen utväg, hettan påtvingar en medvetenhet om att vi bor i en kropp. I vardagslivet reflekterar vi inte över den, vi andas och betraktar världen, men i svetthyddan befinner sig deltagarna i den absurda situationen att de kommunicerar med sin egen kropp. De "ber" den att ta fram andra sinnen för att orientera sig i mörkret, de försöker finna en ny andningsteknik för att inte dra in alltför mycket het luft i lungorna och de lyssnar och känner efter var de andra deltagarna finns när de inte kan se dem. Det sensoriska engagemanget blir mer intensivt när rösten och känslorna från en deltagare går rakt in i kroppen utan att störas av synintryck som har en tendens att etablera gränser mellan kroppar. Deltagarna närmar sig varandra som subjekt, inte som visuali-

64 Cf. Kovach (2002: 953): "In the sacramental rite of baptism...the catechumen is submerged in water – eyes shut, sound muted, smell and taste occluded, virtually weightless – only to emerge from this brief moment of fully interiorized awareness as one spiritually reborn".

65 Csordas 1993:138.

serade objekt, nu medvetna om hur deras kroppar är viktiga lokus för hur de upplever världen och upplevs av andra. Jackson skriver:

“To recognize the embodiedness of our being-in-the-world is to discover a common ground where self and other are one, for by using one’s body in the same way as others in the same environment one finds oneself informed by an understanding which may then be interpreted according to one’s own custom or bent, yet which remains grounded in a field of practical activity and thereby remains consonant with the experience of those among whom one has lived.”⁶⁶

Mi’kmaq kroppar är insnärjda i ett nätverk av smärta, drogmissbruk, övergrepp, förluster av vänner och till och med av barn. De är alla offer för en smärtsam kolonisation – alla i svetthyddan bär på någon smärta som de tillsammans med likasinnade kan agera ut i det delade rituella rummet. Den onormala miljön i hyddan inbjuder således deltagarna att dela en kroppslig erfarenhet⁶⁷, som väcker ett slags ”kroppens empati” med de andra deltagarna. Att vara koloniserad innebär inte bara att assimileras till andra värden och ideologier, utan att få anpassa sig till andra kroppsvanor. En förtryckt kropp är också en förtryckt människa, i alla fall när denna rör sig bland förtryckarna. Det slog mig ofta när jag såg mi’kmaq göra sina storinköp i stadens köpcentrum (vilket de annars helst undviker att vistas i) att de gjorde så lite väsen av sig som möjligt – de ville inte synas eller höras.

Det är svårt att ändra på värden och idéer och än svårare att ändra på kroppens habitus. Ritualer ger möjlighet för individer att omarbete destruktiva, förkroppsligade erfarenheter och samtidigt få sitt nya liv bekräftat av omgivningen. Påverkade av sina tillkortakommanden i hegemoniska kontexter, blir det via praktiken, speciellt den rituella, som mi’kmaq mest framgångsrikt bygger upp sin nya självkänsla. Engagemanget i nytraditionalismen har för en del mi’kmaq inneburit en radikal omorientering, ett nytt liv utan droger och utan ett dåligt självförtroende. Det var en tuff tid för Donald Marshall Junior att sitta elva år i fängelse och den svåra

66 Jackson 1989:135.

67 Blacking 1977:10.

tiden var inte plötsligt slut när han släpptes fri.⁶⁸ Han valde då att vända tillbaka till sitt folks traditioner för att få traditionell healing och jag var imponerad över hans mod att tala på FN-dagen i Sydney. Att bli berövad sin frihet är den yttersta förlusten av aktörsskap och det krävs en hel del mod att återvinna självförtroendet att handla i det samhälle du håller ansvarigt för att ha stulit elva år av ditt liv. Jag vet inte vad som hände med den unge hockeyspelaren. Förhoppningsvis kommer han att finna något sätt att bli kreativ i sitt vardagliga liv och ersätta förlusten av att spela hockey på så vis. Men det ges inte många möjligheter för en individ att till fullo utveckla sin skicklighet och talang i de geografiskt begränsade reservaten.

Några avslutande reflektioner

Genom att ta ritualer i bruk i reservaten har mi'kmaq funnit en väg att stärka sitt självförtroende och att uttrycka med hela sitt väsen vad det innebär att vara mi'kmaq idag. Elaka röster har ibland höjts mot detta sätt att vara mi'kmaq: ritualerna är inte ursprungliga utan en blandning från andra indiagrupperns traditioner eller till och med nyskapade och därför inte autentiska. Men, som i fallet med symboler, är detta mer ett problem för observatörerna än för deltagarna:

Vi måste lära oss skilja på symbolerna i sig och den *sinnesstämning* de förmedlar. Den yttre rekvisitan må vara hur "konstruerad" som helst i våra ögon; det väsentliga är om dessa ting hjälper mikmakerna själva att förmedla viktiga upplevelser och innebörder som gemensam identitet och självkänsla.⁶⁹

Mi'kmaq bryr sig inte om kritiken utan avfärdar den som ännu en strategi från storsamhället att förvägra dem sina traditioner. När en

68 Jag kommer här att tänka på en sekvens i Steven Spielbergs film "Schindler's list" (1993). När kriget var slut och lägerfångarna fick veta att de var fria fanns det ingen lycka i deras ögon, endast apati och tomhet. Vilken frihet gavs de? De flesta hade förlorat allt de ägde, sina familjer, sina hem och sitt hopp om en framtid. Vart skulle de ta vägen, till vilket liv skulle de återvända? Frihet har också rötter i en persons livshistoria, vilket begränsar dennes möjlighet att leva fullt ut som fritt handlande människor.

69 Alf Hornborg 1995:174.

mi'kmaq direkt konfronterades och tillfrågades om det "sanna" ursprunget bakom en specifik ritual svarade han bara: "I'm Mi'kmaq, and what I am doing is my culture".

Dagens mi'kmaq bebor inte bara avgränsade geografiska platser, reservaten, de har också begränsade möjligheter till självförverkligande i storsamhället. Till detta måste vi lägga en kolonial historia som har genererat såväl mental som kroppslig stress i vardagen. Vi skall inte underskatta konflikten att vara medveten om att deras kropp har blivit en arena för ett politiskt spel mellan olika habitus, där det ena sättet att vara ständigt får stå i skuggan av ett mäktigare. Rita Joe uttrycker det så här:

Two ways I speak,
Both ways I say,
Your way is more powerful⁷⁰

Det verkar vara ritualerna som står för det mest effektiva sättet att träna en ny identitet och ett nytt kroppsligt vara i världen. Ritualen öppnar möjligheter att inom ett gemensamt fält med likasinnade pröva andra habitus, för att underlätta nya, mer positiva sätt att närma sig världen. Mi'kmaqs möjlighet att arbeta om den kulturella kropp det dominerande samhället har implementerat i dem, öppnar nya vägar att göra sig av med destruktiva mönster som de medvetet eller omedvetet har byggt in i sina kroppar. Patricia Doyle-Bedwell är väl medveten om vikten av att vara med likasinnade för att kunna helas: "We need restoration and healing, not just for the individual, but a restoration of that Mi'kmaq person within the web of relationship that defines who s/he is."⁷¹ Ritualen ger således denna möjlighet till försoning för den avkännande kropp som oftast kommer till korta i hegemoniska kontexter samtidigt som den erbjuder en social bekräftelse av det nya sättet att vara i världen.

70 Joe 1988 [1991]:32.

71 Doyle-Bedwell 2002:237.

Litteratur

- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins Press.
- Auslander, Mark 1993. "‘Open the Wombs!’: The Symbolic Politics of Modern Ngoni Witchfinding." I *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Jean and John Comaroff, red., Chicago & London: The University of Chicago Press, s. 167–192.
- Austin, John 1975. *How to Do Things with Words*. 2d ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bailey, Alfred G. 1937. *The Conflict of European and Eastern Algonkian Cultures 1504-1700*. Saint John, New Brunswick: Publications of the New Brunswick Museum.
- Barth, Fredrik 1990. "The Guru and the Conjuror." I *Man* 25 (4), s. 640–653.
- Bateson, Gregory 1955 [1978]. *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballentine.
- Bathgate, David 2003. "Psychiatry, Religion and Cognitive Science." I *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry*, 37, s. 277–285.
- Battiste, Marie 1977. "Cultural Transmission and Survival in Contemporary Micmac Society". I *The Indian Historian*, vol. 10 (4), s. 2–13.
- Becker, Ann E. "Nurturing and Negligence: Working on Others' Bodies in Fiji". I *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Thomas Csordas, red., Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Blacking, John 1977. *The Anthropology of the Body*. London: Academic Press.

- Bloch, Maurice 1974. "Symbols, Song, Dance and Features of Articulation." I *Archives européennes de sociologie* 15, s. 55–81.
- Bloch, Maurice 1979 [2002]. "The Disconnection between Power and Rank as a Process: An Outline of the Development of Kingdoms in Central Madagascar." Omtryckt i *Reader in the Anthropology of Religion*. Michael Lambek, red., Oxford: Blackwell Publishing, s. 432–445.
- Bloch, Maurice 1989. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London: Athlone Press.
- Bock, Philip K. 1966. *The Micmac Indians of Restigouche: History and Contemporary Description*. Ottawa: National Museum of Canada.
- Bocock, Robert 1974. *Ritual in Industrial Society: A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*. London: George Allen & Unwin.
- Boddy, Janice 1988 [2002]. "Spirits and Selves in Northern Sudan". Omtryckt i *A Reader in the Anthropology of Religion*. Michael Lambek, red., Oxford: Blackwell Publishing, s. 398–418.
- Boudewijnse, Barbara H. 1990. "The Ritual Studies of Victor Turner." I *Current Studies on Rituals: Perspectives for the Psychology of Religion*. (International Series in the Psychology of Religion, vol 2.), Hans-Günther Heimbrock & Barbara H. Boudewijnse, red., Amsterdam – Atlanta, GA: Rodopi, s. 1–17.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice* (övers.) Richard Nice. Cambridge: University Press.
- Brown, Gavin 2003. "Theorizing Ritual as Performance: Explorations of Ritual Indeterminacy." I *Journal of Ritual Studies* 17 (1) s. 3–18.
- Chute, Janet 1992. "Ceremony, Social Revitalization and Change: Micmac Leadership and the Annual Festival of St Anne". I *Papers of the Twenty-third Algonquian Conference*, William Cowan, red., Ottawa: Carleton University, s. 45–62.
- Ciaccia, John 2000. *The Oka Crisis: A Mirror of the Soul*. Quebec: Maren Publications.
- Collins, Elizabeth 1998. "Reflections on Ritual and on Theorizing about Ritual". I *Journal of Ritual Studies* vol. 12, nr 1, s. 1–7.
- Comaroff, Jean & John Comaroff 1993. *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

- Connerton, Paul 1989 [1992]. *How Society Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crapanzano, Vincent 1977. "Introduction". I *Case Studies in Spirit Possession*, Vincent Crapanzano & Vivian Garrison, red., New York. John Wiley, s. 1–39.
- Csordas, Thomas J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology." I *Ethos*, vol 18, nr 1, s. 5–47.
- Csordas, Thomas J. 1993. "Somatic modes of attention." I *Cultural Anthropology* vol 8, nr 2, s. 135–156.
- Denys, Nicolas 1672 [1908], *Histoire Naturelle des Peuples, des Animaux, des Arbres [...]*. Engelsk översättning av Champlain Society 1908: Concerning the Ways of the Indians [...]. Toronto.
- Dingwall, Robert 1976. *Aspect of Illness*. New York: St. Martin's Press.
- Douglas, Mary 1970 [1996]. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Doyle-Bedwell, Patricia E. 2002. *Mi'kmaq Education and the Fiduciary Duty: The Guiding Hand of Cultural Genocide*. Submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Laws. Dalhousie University, Halifax, Nova Scotia (opublicerad).
- Durkheim, Emile 1912 [1915]. *The Elementary Forms of Religious Life: A Study in Religious Sociology*. London: Allen & Unwin. Första utgåva på franska: *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Systeme Totémique en Australie*.
- Durkheim, Emile (1996). "Ritual, Magic, and the Sacred". I *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*, Ronald Grimes, red., Columbia: University of South Carolina Press, s. 188–193.
- Erikson, Erik H. 1968 [1996]. "The Development of Ritualization." Omtryckt i *Readings in Ritual Studies*, Ronald Grimes, red., New Jersey: Prentice Hall, s. 201–211.
- Foucault, Michel 1971[1993] *L'ordre du discours*. Svensk översättning 1993: *Diskursens ordning*. Stockholm: Symposion.
- Freud, Sigmund 1907 [1996]. "Obsessive Actions and Religious Practices." Omtryckt i *Readings in Ritual Studies*, Ronald Grimes, red., New Jersey: Prentice Hall, s. 212–217.
- Geertz, Clifford 1966. "Religion as a Cultural System". I *Anthropological Approaches to the Study of Religion*", Michael Banton red., London: Tavistock Publications, s. 1–46.

- Geertz, Clifford 1973. *The Interpretation of Culture; Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford 1973 [1996]. Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight. *Readings in Ritual Studies*, Ronald Grimes, red., New Jersey: Prentice Hall, s. 217–229.
- Giddens, Anthony 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California.
- Gluckman, Max 1963. *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press.
- Goody, Jack 1961. "Religion and Ritual: the Definitional Problem". I *The British Journal of Sociology* 12:1, s. 142–164.
- Grimes, Ronald L. 1990. *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Grimes, Ronald L. 1996. *Readings in Ritual Studies*. New Jersey: Prentice Hall.
- Hilbert, Richard A. 1984. "The Cultural Dimensions of Chronic Pain: Flawed Reality, Construction and the Problems of Meaning." I *Social Problems* 31 (4), s. 365–378.
- Homans, George C. 1958 [1972]. "Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown." I *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, William Lessa & Evon Vogt red., New York. London: Harper & Row, s. 83–87.
- Hornborg, Alf 1995. "Att få tala som en hövding: Om framväxten av en ny självbild hos mikmak." I *Den obrutna cirkeln: Motstånd och överlevnad bland Amerikas indianer*, Mikael Kurkiala & Heidi Moksnes red., Stockholm: Carlssons bokförlag, s. 157–183.
- Hornborg, Anne-Christine 2001a. *A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada*. Lund Studies in History of Religions, vol. 14, Lund: Almqvist och Wiksell International.
- Hornborg, Anne-Christine 2001b. "Kluskap – As Culture Hero and Global Green Warrior: Different Narrative Contexts for the Canadian Mi'kmaq Culture Hero." I *Acta Americana* 9 (1): 17–38.
- Hornborg, Anne-Christine 2002. "St Anne's Day – A Time to Turn Home for the Canadian Mi'kmaq Indians". I *International Review of Mission*, vol XCI, nr 361, s. 237–255.

- Hornborg, Anne-Christine 2003. "Being in the Field: Reflection on a Mi'kmaq Kekunit Ceremony." I *Anthropology and Humanism*, 28 (2), s. 125–138.
- Hornborg, Anne-Christine 2004. "Ritual Practice as Power Play or Redemptive Hegemony: The Mi'kmaq Appropriation of Catholicism." I *Swedish Missiological Themes*. vol. 92, nr 2, s. 169–193.
- Howard, James H. 1965. "St. Anne's Day Celebration of the Micmac Indians, 1962." I *Museum News*, South Dakota Museum vol. 26 (March-April), s. 5–13.
- Humphrey, Caroline and James Laidlaw 1994. *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press.
- Inglis, Stephanie, Joy Manette & Stacey Sulewski, red., 1991. *Paqtatek*. Nova Scotia: Garamond Press.
- Jackson, Michael 1983. "Knowledge of the Body." I *Man*, New Series, vol. 18, nr 2, s. 327–345.
- Jackson, Michael 1989. *Path Towards a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Jaenen, Cornelius J. 1976. *Friend and Foe: Aspects of French-Amerindian Cultural Contact in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. New York: Columbia University Press.
- (The) *Jesuit Relations and Allied Documents* 1959, del I och II. R.G. Twaites red. New York: Pageant Book.
- Joe, Rita 1988 [1991]. *Song of Eskasoni*. Charlottetown, P.E.I.: Ragweed Press.
- Joe, Rita 1991. *L'nu and Indians We're Called*. Charlottetown, P.E.I.: Ragweed Press.
- Joe, Rita 1996. *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq Poet*. Charlottetown, P.E.I.: Ragweed Press.
- Karmiloff-Smith, Annette 1992. *Beyond Modularit: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Knockwood, Isabelle 1992. *Out of the Depths: The Experience of Mi'kmaw Children at the Indian Residential School at Shubenacadie, Nova Scotia*. Nova Scotia: Roseway Publishing.
- Kovach, Judith 2002. "The Body as the Ground of Religion, Science, and Self." I *Zygon*, vol 37, nr 4, s. 941–961.
- Larsen, Tord 1983. "Negotiating Identity: The Micmac of Nova Scotia". I *The Politics of Indianness*, Adrian Tanner red. Case Studies of

- Native Ethnopolitics in Canada. St John's. Memorial University of Newfoundland, s. 37–136.
- Leach, Edmund R. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. London: The Athlone Press.
- Leavitt, Robert M. 1993. *Micmac of the East Coast*. Canada: Fitzhenry & Whiteside.
- Le Clercq, Chrestien 1691 [1968], *Nouvelle Relation de la Gaspésie* [...]. Engelsk översättning 1968: *New Relation of Gaspesia*. New York: Greenwood Press.
- Lescarbot, Marc 1609 [1928]. *Histoire de la Nouvelle France*. Engelsk översättning 1928: *Nova Scotia: A Description of Acadia, 1606*. London: Routledge & Sons.
- Levi-Strauss, Claude 1966. *The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Malinowski, Bronislaw 1926 [2002]. "Myth in Primitive Psychology." I *Magic, Science and Religion and Other Essays*, omtryckt i *A Reader in the Anthropology of Religion*, Michael Lambek, red., Oxford: Blackwell Publishing, s. 176–184.
- Marshall, Joyce, red., 1967. *Word from New France. The Selected Letters of Marie de l'Incarnation*. Toronto.
- Marshall, Lottie 1991. "Native Depression." I Stephanie Inglis, Joy Manette & Stacey Sulewski, red. *Paqtatek*, Nova Scotia: Garamond Press, s.64–71.
- McGuire, Meredith 1990. "Religion and the body: Rematerialization the Human Body in the Social Sciences of Religion." I *Journal for the Scientific Study of Religion* 29 (3), s. 283–296.
- Merleau-Ponty, Maurice 1962. *The Phenomenology of Perception* (Colin Smith övers.) London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964. *The Primacy of Perception* (James Edie, övers.). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Merton, Robert K. 1957. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: Free Press.
- Morris, Brian 1987 [1991]. *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadel, Siegfried F. 1954. *Nupe Religion: Traditional Beliefs and the Influence of Islam in a West African Chiefdom*. New York: Schocken Books.

- Obeyesekere, Gananath 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: Chicago University Press.
- Olsson, Tord 2000. "De rituella fälten i Gwanyebugy." I *Svensk Religionshistorisk Årsskrift*, vol. 9, s. 9–63.
- Otto, Rudolf 1923. *The Idea of the Holy*. Övers. av J. Harvey, Oxford: Oxford University Press. Ursprunglig titel *Das Heilige*. Gotha: Leopold Klotz, 1917.
- Parsons, Elsie C. 1925. "Micmac Folklore". I *The Journal of American Folklore* nr 38, s. 55–133.
- Parsons, Elsie C. 1926. "Micmac Notes". I *The Journal of American Folklore*, nr 39, s. 460–485.
- Peirce, Charles S. 1960. *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. C. Hartshorne and P. Weiss (red.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pyysiäinen, Illkka 2002. "Introduction: Cognition and Culture in the Construction of Religion." I *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Illkka Pyysiäinen och Veikko Anttonen red., London, New York: Continuum, s. 1–14.
- Radcliffe-Brown, Alfred 1939. *Taboo*. Cambridge: University Press.
- RAI (Royal Anthropological Institute) 1951. *Notes and Queries on Anthropology*. London: Routledge & Keagan Paul.
- Rand, Silas T. 1894 [1971]. *Legends of the Micmacs*. New York: Longmans, Green & Co.
- Rappaport, Roy A. 1968. *Pigs for the Ancestors*. New Haven: Yale University Press.
- Rappaport, Roy A. 1979. *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reich, William 1949. *Character analysis*. New York: Noonday Press.
- Sahlins, Marshall D. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Salomonsen, Jone 2003. The Ethno-Methodology of Ritual Invention in Contemporary Culture – Two Pagan and Christian Cases. I *Journal of Ritual Studies* 17 (2), s. 15–24.
- Schechner, Richard 1994. *Performance Theory*. New York and London: Routledge.

- Schmidt, David & Murdena Marshall 1995. *Mi'kmaq. Hieroglyphic Prayers: Readings in North America's First Indigenous Script*. Halifax, Nova Scotia: Nimbus.
- Schrag, Calvin O. 1979. "The Lived Body as a Phenomenological Datum." I *Sport and the Body: A Philosophical Symposium*, Ellen W. Greber red. Philadelphia: Lea and Febiger, s. 155–200.
- Searle, John 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Staal, Fritz 1979. "The Meaninglessness of Ritual". I *Numen* 26, s. 2–22.
- Staal, Fritz 1986. "The Sound of Religion". I *Numen* 33, s. 33–64.
- Starhawk 1979 [1994]. "Witchcraft as Goddess Religion." I *Green History: A Reader in Environmental Literature, Philosophy and Politics*, Derek Wall, red., London and New York: Routledge, s. 199–201.
- Steen, Sheila 1951. *The Psychological Consequences of Acculturation among the Cape Breton Micmac*. MA thesis, University of Pennsylvania.
- Tambiah, Stanley J. 1981 [1996]. "A Performative Approach to Ritual". Omtryckt i *Readings in Ritual Studies*, Ronald Grimes, red., New Jersey: Prentice Hall, s. 495–511.
- Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1968. *The Drums of Affliction*. Oxford: Clarendon Press.
- Turner, Victor W. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor W. 1973. "Symbols in African Ritual" I *Science* 179, s. 1100–1105.
- Turner, Victor W. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Tylor, Edward B. 2002. "Religion in Primitive Culture". I *A Reader in the Anthropology of Religion*, Michael Lambek, red., Oxford: Blackwell Publishing.
- Upton, Leslie 1979. *Micmac and Colonists: Indian-White Relations in the Maritimes 1713–1867*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Van Gennep, Arnold 1960. *The Rites of Passage*. Övers. M.B. Vizedon & G. Caffee, Chicago: Chicago University Press.

- Varela, Francisco, Evan Thompson and Eleanor Rosch 1991. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experiences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Vernon, C. W. 1903. *Cape Breton, Canada, at the Beginning of the Twentieth Century*. Toronto: Nation Publishing Co.
- Wallis, Wilson & Ruth Sawtell Wallis 1953. "Cultural Loss and Cultural Change among the Micmac of the Maritime Provinces 1912–1950." I *Kroeber Anthropological Society Paper* 8–9:100–129
- Wallis, Wilson & Ruth Sawtell Wallis 1955. *The Micmac Indians of Eastern Canada*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Whitehead, Ruth Holmes 1991. *The Old Man Told Us. Excerpts from Micmac History 1500–1950*. Halifax, Nova Scotia: Nimbus
- Whitehouse, Harvey 2002. "Implicit and Explicit Knowledge in Ritual." I *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Ilkka Pyysiäinen och Veikko Anttonen red., London, New York: Continuum, s. 133–152.
- Wittgenstein, Ludwig 1979. *Remarks on Frazer's Golden Bough*, red. Rush Rhees. Doncaster: The Brynmill Press.

Tidningar och tidskrifter

- Cape Breton Magazine* 1985, nr 40.
Micmac Maliseet Nation News
Micmac News

Person- och sakregister

- aktörsskap 166, 170
animism 15, 24
Anna, heliga 106–107
arketypp 89
Asad, Talal 12
Auslander, Mark 63–64, 69
Austin, John 52, 82
- band councils 111
Barth, Fredrik 95
Bateson, Gregory 62
Bathgate, David 155, 175
Bell, Catherine 21, 61–62, 132
betwixt and between 48
Bloch, Maurice 21, 55, 60
Bocock, Robert 17
Bourdieu, Pierre 59, 69, 161
- captains 110
cartesiansk dualism 71, 159
climatic 77
Comaroff, Jean och John 19, 58, 176
communitas 39, 48
Connerton, Paul 157
Csordas, Thomas J. 70–71, 75, 157–158, 176, 178
cybernetik 79–80
- deltagande observatör 13, 137
den socialt informerade kroppen 60, 69, 162
- Douglas, Mary 11–12
Durkheim, Émile 14, 33–35
- Elder 125, 127
elementary forms 33
Eliade, Mircea 25
emic 176
episodiskt minne 77
Erikson, Erik H. 28–32
etic 176
exegetiska 41
explicit minne 77
- familjelikhet 14
fenomenologi 69, 75, 158
Foucault, Michel 62
Freud, Sigmund 26–27, 33
funktionalister 34–36
förkroppsligade minnen 157
försonande hegemoni 132–133
- Geertz, Clifford 17–18, 20, 37, 49–50
Gluckman, Max 120
Goody, Jack 16
Grand Chief 122
Grand Council 111
Grimes, Ronald 12, 15
- habitus 60, 69, 71, 74, 158, 162, 181, 183
historisk antropologi 19, 57, 59, 99

- Humphrey, Caroline 86–90, 92
Huxley, Julian 20
- ideologiska symboler 41
ikon 54
illokutionär 83
implicit minne 77
index 54
indexikalt budskap 81–82
inramning 62
intellektualister 23–24
interritualitet 45, 143
- Jackson, Michael 71–75, 159, 181
Joe, Rita 134, 165, 168, 177, 183
- kanoniskt budskap 81
katolska traditionalister 130
kekunit 137, 140
Kluskap 107, 130
kognitionsforskare 156
kognitionsforskning 76
kroppens empati 181
kultur som text 18, 50
kulturell reflexivitet 95
- Laidlaw, James 86–90, 92
Leach, Edmund 15, 37
Levi-Strauss, Claude 37
liminalitet 39, 44, 48
liminoid 49
liturgisk ritual 52, 80
lokutionär 83
- Maillard, Pierre 109
makt 20–21, 60, 62, 68, 120
Malinowski, Bronislaw 19, 34–35
Marx, Karl 32, 59, 176
Mauss, Marcel 59
McGuire, Meredith 156, 167
Merleau-Ponty, Maurice 69, 158,
166, 177
- Merton, Robert K. 11
Mi'kmaq Warriors 150, 169
multivokal symbol 40
myt och ritual 23
- Nadel, Siegfried 17
native spirituality 174, 176
neopaganism 93
neotraditionalister 130–131
neskouwadijik 116–117
numinösa 29–30, 85
- operationell 41
- panindian 125, 143, 172
panindianism 117
Peirce, Charles 54
performance ritual 52, 80, 92
performanceteori 53, 56, 59
performativ 52
perlokutionär 83
pipceremoni 121, 145
pipecarrier 142, 178
polariserande symbol 41
position 41
powwow 117, 143, 172
praxis 18
praxisteori 59, 158
preobjektiv 69–71, 177, 180
- Radcliffe-Brown, Alfred 35
Rappaport, Roy 20, 79–81, 85, 167
rebellisk rit 120–121
religionsfenomenologi 25
Residential school 101, 151, 163
rit och etologi 12, 20
rit och psykoanalys 19, 25, 28, 32,
45, 85
rit och sociologi 25, 33
rites de passage 48
ritual och lek-idrott 38
Ritual Studies 7, 13

- ritualisering 20–21, 28, 32, 61, 86–88, 95
rituell akt 142
rituell kropp 52
rituella rummet 141, 181
rituellt åtagande 86–87
Robertson-Smith, William 25, 33
- Sahlins, Marshall 20, 59
Salomonsen, Jone 92–94
Schechner, Richard 53
Searle, John 52, 82
semantiskt minne 77
sensoriska symboler 41
sociala fakta 34, 176
socialt drama 19, 39, 52
sociobiologi 36
Staal, Fritz 18
Starhawk 12
stipulerad handling 88
svetthydda 145, 177
- symbol 17, 40–42, 46, 54, 67, 73, 133
symbolantropologi 37, 72
- talakter 82
talaktsteori 52
Tambiah, Stanley J. 52, 54–56
teater 31, 53, 81, 142
terrorriter 77
tolkning 42
Treaty Day 104, 120–121, 135
Turner, Victor 15, 17, 19, 37–48
tvångshandling 26
Tylor, Edward 24
- univokal symbol 41
- waltes 114
van Gennep, Arnold 44, 48
Whitehouse, Harvey 76–77
Wittgenstein, Ludwig 13

