

Ritualstruktur og ritualklassifikation 2.0

Et par kommentarer til en udmærket artikel

MARIANNE QVORTRUP FIBIGER

ABSTRACT: *In 1992, Jens Peter Schjødt wrote a very informative article in Religionsvidenskabeligt Tidsskrift on the structure and classification of rituals. The article introduces to some of the basic features of rites of passage and also gives suggestions to how these can be classified into different types. A focal point in this connection is to understand the ritual as either direct or indirect communication respectively, and its presumed efficacy. Here it is particularly important to look at the “before” and the “after” of the ritual. From my point of view, the article is a really good starting point for introducing the meaning(s) of rituals to students, especially with a few additions. The aim of the present article is firstly to give a systematic overview of JPS’ main arguments with a few additional comments, secondly to broaden out the communicative perspective. This is partly done with the addition of Roy Rappaports differentiation between auto- and allo-communication and my own suggested category called exterioris communication.*

RESUME: *I 1992 skrev Jens Peter Schjødt en meget oplysende artikel om ritualstruktur og ritualklassifikation i Religionsvidenskabeligt Tidsskrift. I artiklen introduceres læseren ikke kun for nogle af de grundlæggende træk ved overgangsritualer, men også for forslag til, hvordan disse kan klassificeres i forskellige typer. Et centralt omdrejningspunkt er, at se på ritualer som henholdsvis indirekte og direkte kommunikation og på dets tillagte effektivitet. Her er det særligt interessant at se på ritualer før- og efter. Fra min synsvinkel er artiklen rigtig god at bruge når ritualer og dets forskellige betydninger skal introduceres for nye studerende. Dog gerne med et par enkelte tilføjelser. Målet med nærværende artikel er først at give en systematisk fremstilling af JPS’ hovedpointer, tilknyttet et par forslag til uddybning, derefter at brede det kommunikative perspektiv ud. Det gøres bl.a. ved inddragelse af Roy Rappaports skelnen imellem auto- og allo-kommunikation og min egen tilføjelse, som jeg kalder exterioris-kommunikation.*

KEYWORDS: *Classification of rituals; structuring rituals; rituals as communication; Jens Peter Schjødt; ritual structure; ritual theory*

Indledning

I 1992 skrev Jens Peter Schjødt (herefter JPS) en meget fin artikel om ritualstruktur og ritualklassifikation i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*. Artiklen giver ikke kun et godt forskningshistorisk overblik over behandlingen af overgangsritualer, men den giver også forslag til særlige fokuspunkter i en ritualanalyse, som er meget brugbare, hvis man skal diskutere ritualers tillagte effikacitet. Desuden giver artiklen også forslag til en overordnet klassifikation af forskellige ritualtyper ud fra en skelnen af ritualer som henholdsvis direkte eller indirekte kommunikation og også i forhold til, hvad der forventes er ritualets udfald. Alle dele giver et godt indblik i den betydning ritualer har i religion – og, vil jeg tillade mig at tilføje, i religionslignende fænomener som for eksempel sport. Netop derfor bruger jeg stadig artiklen i min introducerende undervisning i religionsfænomnologi for de nye førstesemesters-studerende på Religionsvidenskab, Aarhus Universitet.

Igennem artiklen bliver de nye religionsvidenskabsstuderende ikke kun introduceret for nogle helt centrale forskningstraditioner, som vi stadig baserer store dele af vores ritualanalyser på, de får også præsenteret et rigtigt godt analyseapparat til deres første forsøg på at arbejde med ritualbeskrivende tekster. Desuden, og måske allervigtigst, får de også et indblik i en forskers arbejde, da JPS i sin artikel via en syntesedannelse imellem forskellige forskningsperspektiver præsenterer nye og meget anvendelige greb til at nå nærmere en forståelse af lighedstræk og forskelligheder ved typer af ritualer. Dog med det omdrejningspunkt at de kommunikerer noget og til nogen.

Artiklen kan i min optik derfor nærmest klassificeres som en evergreen, og som et rigtigt godt fundament for de studerende at kunne bygge videre på. Derfra kan de senere i studiet blive præsenteret for anden forskningslitteratur om ritualer, blandt andet JPS' eget arbejde, hvor perspektivet vides ud. JPS inddrager for eksempel i senere artikler bl.a. Catharine Bell og hendes forskningsoversigt over ritualstudier i det 19. og 20 århundrede fra bogen: *Ritual – Perspectives and Dimensions* fra 1997. Herudfra konkluderer han, at selvom de mange forskningspositioner synes at tegne et heterogent billede af ritualer, går følgende igen: Ritualer er performative, de spiller på en eller anden måde ind på deltagerens psyke, de følger et særligt kodificeret mønster, og så skaber de ofte social solidaritet imellem deltagerne (2020a, 593-594). Netop det sidste perspektiv understøtter han med reference til Émile Durkheims fokus på ritualet som basis for hierarkier og solidaritet. Ud over dette har han også arbejdet med Jan Assmanns forståelse af ritualet som fælles hukommelse (Schjødt & Raudvere 2012 og Schjødt 2012 og 2020a særligt s. 592-598), hvilket også er et perspektiv, jeg selv har arbejdet med i forhold til unge hinduer i Danmarks forsøg på at koble sig til en tradition igennem ritualer (Fibiger 2010).

Men de studerende skal jo begynde et sted. Og her er JPS' artikel fra 1992 om ritualstruktur og ritualklassifikation stort set eksemplarisk. Jeg skriver stort set, for som en god kollega kan jeg selvfølgelig også pege på noget i artiklen og måske også mere generelt i JPS' ritualforståelse, som kunne præciseres eller uddybes. På den måde tror

jeg, at det ville kunne stå endnu klarere for de studerende, hvor grundlæggende ritualer er i ethvert studie af religion. Og det er netop det, jeg ønsker at bidrage til med denne artikel.

Så udover at hylde JPS' bidrag til ritualforskningen, vil jeg give et par forslag til, hvordan hans artikel med få tilføjelser forhåbentlig vil kunne være anvendelig i de næste mange år som en basisartikel og som et heuristisk udgangspunkt for de nye studerende, når de begynder på Religionsvidenskab. Men det betyder selvfølgelig også, at jeg ikke får alle synsvinkler med. For heldigvis bliver en diskussion om det særlige ved ritualets betydning, position, funktion og struktur i religion eller religionslignende fænomener aldrig udtømt eller afsluttet. Den bør være lige så dynamisk, som vores genstandsfelt er, og hvor nye forslag og velbegrundede syntesedannelser kan danne basis for den videre behandling af feltet. Men jeg tror, både JPS og jeg kan blive enige om, at ritualer som udgangspunkt er performative handlinger, som kommunikerer noget og til nogen i ønsket om, at de på en eller anden måde derigennem har en effekt. Hvem og hvad man kommunikerer til, og hvilken effekt der menes at være et succeskriterium for at påvise ritualets effektivitet, kan stadig stå til diskussion. Og det er det, jeg vil udfordre i artiklen her.

Jeg vil i det følgende først give en kort opsummering af JPS' artikel og dens centrale pointer med et par og forhåbentlig konstruktive bemærkninger, hvorefter jeg vil give et forslag til, hvordan anden ritualteori, som særligt har fokus på ritualet som kommunikation, vil kunne bidrage til at brede analyseperspektivet ud.

Ritualstruktur og ritualklassifikation – en kommenterende gennemgang af JPS' artikel

Som overskriften afslører, er JPS artikel fra skrevet i 1992 opdelt i to overordnede dele. Og mens den første handler om, hvordan mange ritualer strukturelt set ofte er opbygget, så handler den anden del om, hvordan ritualer, trods deres overordnede strukturelle lighed, alligevel kan klassificeres forskelligt. Denne differentiering tager udgangspunkt i tre overordnede analytiske tilgange: 1) at forstå ritualer som henholdsvis direkte eller indirekte kommunikation imellem afsender(e) og modtager(e); 2) at inddrage baggrunden for, at ritualet i det hele taget udføres. Her kan der for eksempel være tale om et tilbagevendende kalenderritual eller om en pludselig opstået krisesituation. Og 3) at undersøge, hvad formålet eller nok snarere formålene er med at udføre ritualet. Her mener jeg, at det kan være analytisk brugbart at skelne imellem primære, sekundære og evt. også tertiære formål, da et ritual kan operere på flere forskellige niveauer på en gang, hvilke ligeledes kan være forskelligt begrundet (teologisk, socialt, psykologisk etc.).

JPS bygger på forskerklassikere såsom Arnold van Gennep (1873-1957), Victor Turner (1920-1983) og lader sig videre inspirere af Terence Turner (1935-2015)¹ og Lauri Honkos² (1932-2002) arbejde, hvis hovedpointer han i forhold til en ritualanalysemodel præsenterer og sporadisk kritiserer. Med det som afsæt fremfører JPS et forslag til en ny model, som bygger på en syntese af de nævnte forskeres fremstillinger. På den måde præsenteres læseren for forslag til nye analysemodeller, der bygger på de gamle som fundament. Det er solidt og overbevisende og ikke mindst meget anvendeligt.

Arnold van Gennep og hans treleddede ritualmodel

JPS indleder sin artikel med at fremhæve Arnold van Gennep bog *Les Rites de Passage* ("Overgangsriter"), der udkom i 1909³ som en milepæl i ritualforskningens historie. Måske ikke så meget i kraft af bogens indhold i sig selv, men snarere pga. den særlige analytiske tilgang til overgangsritualet, som læseren præsenteres for.⁴ Med andre ord formår van Gennep på en overbevisende måde at fremstille en overordnet model⁵ for overgangsriters **forløbsstruktur**, som han opdeler i tre sekvenser eller faser. Disse sekvenser indeholder hver især særlige små riter (dvs. mindre ritualer eller ritualekvenser, som indgår i et overordnet ritual), der ikke kun markerer adskillelsen imellem faserne i et overordnet ritual, men også imellem, hvornår et ritual indledes og afsluttes. Med det sidste markeres ritualdeltagernes adskillelse fra dagligdagen og dagligdagens gøremål, men også fra de hierarkier, moralske og etiske regler, som ellers gør sig gældende der. Og nok ligeså vigtigt; også hvornår de vender tilbage og skal indordne sig dem igen. Med andre ord har ritualet sin egen raison d'être, imens det står på, men også kun, mens det står på.

Vigtigt i denne sammenhæng er det derfor vigtigt at påpege, at selvom ritualet er adskilt fra de almindelige adfærdsnormer, mens det står på, så er det stadig indskrevet

¹ Antropolog og mest kendt for sit feltarbejde blandt Kayapo-folket i det centrale Brasilien. I 1979 skriver han følgende artikel: "Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model and the Structure of Rites de Passage", hvor han, som overskriften indikerer, ser kritisk på van Genneps model.

² Folklorist, men inden for religionsvidenskaben særligt kendt for sit bidrag til religionsfænomnologien.

³ Bogen fik dog først stor gennemslagskraft, efter den blev oversat til engelsk i 1958 og herefter slog sig fast som en klassiker.

⁴ I denne sammenhæng nævner JPS (s. 6-7), at der tilsyneladende kun har været én artikel, der kan anses som forløber og evt. inspirator for van Genneps ritualstrukturmodel. Det er Henri Hubert og Marcel Mauss artikel *Essai sur la nature et la fonction de sacrifice* ("Essay om offeret natur og funktion") fra 1898. Også de opdeler et offerritual i tre dele: a) helligelse af offereret og af ritualdeltagere, b) selve offeret med evt. fællesspisning, c) afsluttende riter, hvor deltagerne vender tilbage til den profane sfære igen.

⁵ Som model understreges det, at modellen ikke nødvendigvis er som den virkelighed, den er model for: "Map is not territory", som Jonathan Z. Smith understreger det i sin bog fra 1978 af samme navn. Dvs. at kortet (den analytiske model) ikke afspejler virkeligheden (territory) 1:1. Den er derimod ligesom et kort en vejviser eller en hjælp til at indfange eller til at overskue "virkeligheden".

i nogle særlige sociale og kulturelle omgivelser, som det er påvirket af, og som det samtidig påvirker tilbage. Dette er årsagen til, at vi bør skelne imellem ritualer som overordnet model (universalistiske perspektiv), og dets særlige performative udtryksform et givent sted i verden, på et givent tidspunkt i historien og evt. i en særlig situation (det partikulære perspektiv).

I et universalistisk perspektiv skelner van Gennep imellem følgende to ritualiserede begivenheder som et overgangsritual:

a) Personlige overgangs- eller initiationsritualer, hvor både de "biologiske" overgange og også ændringer i erhvervsmæssig status tæller med.

b) Fælles kalenderritualer, hvor der er tale om tilbagevendende og årstidsbestemte overgange.

En vigtig forskel imellem de to typer af overgangsritualer er kort beskrevet: Mens man i det personlige overgangsritual ændrer status og dermed ofte får nye beføjelser, men også pligter og regler, som skal følges efter, at ritualet er afsluttet, så markerer et kalenderritual kun en overgang fra en periode til en ny. Det kan være en af baggrundene for, at van Gennep ikke selv beskæftiger sig særligt meget med kalenderritualerne, da der ikke så meget at analysere på.

Overgangsritualets tre faser kan beskrives som følger:

- 1) Adskillelsesfasen ("Rites de séparation"): Her udføres riter, der markerer ritualets objekts (individet, gruppens) adskillelse fra dagligdagen og dermed også dagligdagsadfærd. Dette kan i rituel sammenhæng også kaldes en adskillelse fra den profane verdslige sfære.
- 2) Margen- eller liminalfasen¹ ("Rites de marge"): Ritualets centrale fase eller omdrejningspunkt, som i rituel sammenhæng kan kaldes den adskilte evt. hellige sfære, idet det er her, kommunikationen med det transcendent eller den anden/andre verden(er) menes at kunne finde sted. Ritualets objekt, dvs. deltageren/deltagerens status og til dels også identitet, kan nu siges at være midlertidigt nulstillet i forhold til samfundet, som ritualet udføres i.
- 3) Optagelses- eller reintegrationsfasen ("Rites de aggrégation"), hvor man med riter markerer en tilbagevending til daglig adfærd og den profane sfære igen, men hvor deltageren/deltagerne nu har erhvervet sig en ny status og hermed forandret identitet. Dette gør sig ikke gældende ved et kalenderritual.

Med denne struktur som overordnet model, får man ikke kun præsenteret en teori om det særlige ved overgangsritualer, men også en heuristisk metode, som kan bringes i anvendelse, når der skal laves en analyse af en ritualbeskrivende tekst. Denne styrkes i JPS' artikel ved, at han ved hjælp af bl.a. Lauri Honko og Terrence Turner slår fast, at modellen kan udvides til at gælde flere ritualer end dem, van Gennep nævner, ligesom ritualanalysen kan udvides til også at gælde **en før og en efter** ritualtilstand. Desuden præsenterer JPS læseren for Victor Turners⁶ særlige fokus på den midterste fase, som

⁶ Victor Turner var britisk socialantropolog, men rejste siden til USA og blev professor bl.a. ved universitetet i Virginia. Han lavede i første omgang feltarbejde hos Ndembu-folket i Zambia, hvor hans fokus var på ritualer og på deres symbolsystemer. Siden udvidede han sit perspektiv ved bl.a. at fokusere på karnevallet i Rio, Det vigtige for Turner var at analysere

Turner kaldte den liminale fase, og som netop viser ritualets særlige selvberoende regler, mens det står på. Turner bruger formuleringen: at være "**betwixt and between**", hvilket på en præcis måde formulerer ritualdeltagernes position som "ikke at høre til" i den liminale fase. Det vil sige, at de hverken hører til i det samfund, de symbolsk via forskellige riter og evt. ved en anden påklædning har forladt, ligesom de endnu ikke er integreret i samfundet igen. De er altså i et limbo eller i en "hverken-eller-situation". Det betyder ikke kun en "ikke-tilstand", men også at deltagerne i det liminale rum er friset fra de gængse fastlagte regler og normer, som almindeligvis er gældende. Det betyder dog ikke, at den liminale fase nødvendigvis er regelløs, men det er ofte sådan, at de, som deltager nu, bliver underlagt nogle fælles andre regler, som gælder for alle, der sammen befinder sig i det liminale rum. Og det er der en vigtig pointe i.

Victor Turner kalder selv det liminale rum et antistrukturelt rum (1969). Jeg ville måske foreslå, at man i stedet kalder det et andet og **selvberoende strukturelt rum**. Dvs. at der her indtræder en ny og anderledes struktur, som kun er gældende, mens ritualet står på.

Karakteristiske træk ved den liminale fase, hvis den sammenlignes med dagligdagsadfærd og regler, er:

En tilstand, hvor ritualets objekt(er) er "betwixt and between". Dvs. at de befinder sig i en mellemtilstand imellem et før og et efter ritualet. Den eller de deltagere, som er ritualets omdrejningspunkt, er således både statusløse og identitetsløse. Man kan sige, at de er nulstillet, hvor alt inden for ritualets egne rammer er muligt. Det er derfor også en farlig tilstand, da grænserne er flydende og antistrukturelle, hvorfor reglerne for almindelig adfærd, etik og moral er sat ud af spil. Det kan for eksempel betyde, at mænd går i kvindekjoler, at upassende tale og opførsel er legitimt og ikke mindst, at de almindelige statushierarkier er ophørt. Det sidste er vigtigt, da det kan skabe et særligt fællesskab imellem ritualdeltagerne - noget Victor Turner mente, de tog med sig efter ritualets afslutning. Dette førte også Victor Turner til at tale om et særligt *communitas*, dvs. ritualbetinget fællesskab. Et sådan *communitas* kan også betegne et religiøst fællesskab, som lever i evig liminalitet. Her peger Victor Turner selv på kristne munke og nonner, men det kan udvides til alle religiøse fællesskaber, som isolerer sig fra det omkringliggende samfund rent fysisk og ved at leve efter egne selvberoende regler.

Dette blik er særligt vigtigt for at forstå, hvilke adfærdsmønstre der legitimeres i et ritual, hvilket også gør det muligt at sammenligne et religiøst ritual med andre ritualer af mere civil karakter. Det er også det, Victor Turner selv gør ved senere at inddrage en analyse af karnevallet, som netop er kendetegnet ved sin liminale karakter, og hvor almindelige regler for ret opførsel er sat ude af spillet for en stund.⁷ En vigtig pointe er, at den liminale fase både har en temporal og en spatial karakter, hvilket JPS også selv opererer med i en artikel fra 2012 kaldet: *Wilderness, Liminality and the Other in Old*

de symbolske forhold, som kom til udtryk i den liminale fase og dermed ritualets potentiale for at skabe social forandring.

⁷ Her kan der henvises til de bøger og artikler, Turner skriver op igennem 1970'erne, som fx *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* fra 1974.

Norse Myth and Cosmology (Schjødt 2012). Dvs. at den både har en tidslig og en rumslig ramme, hvori fasen udspiller sig. Dette er uafhængigt af, om den tidslige dimension er kort eller lang, om rummet er særligt afgrænset ved en grænsedragning, eller om rummet flytter sig, sådan som det er tilfældet med pilgrimsfærd og processioner.

I forbindelse med Victor Turners teori har JPS en særlig vigtig kritisk kommentar, nemlig i form af dens manglende uddybning af, hvad der forbindes med henholdsvis individuelle og kollektive ritualer. For som JPS skriver, kan det være overordentligt svært at kategorisere et ritual som kun individuelt eller kollektivt, ligesom visse ritualer, der ofte betegnes som kollektive – fx et kalenderritual, også kan udføres individuelt (Schjødt 1992, 12). Der er altså både undtagelser og overlap, typiske og atypiske eksempler, som vi bliver nødt til at være opmærksomme på, når vi foretager ritualanalyser. JPS refererer da også til Lauri Honko (1979), som bidrager med en alternativ model for, hvordan kalenderritualer ikke består af én liminal fase, men af flere faser af henholdsvis liminal og ikke-liminal karakter, som afløser hinanden i en dialektisk proces.

Heldigvis har JPS et forslag til, hvordan vi kan forsøge at forholde os åbent til de eksempler, som ikke altid passer ind. Det betyder ikke, at JPS vil forkaste van Genneps og Victor Turners modeller, men at de skal udvides og forfines. JPS foreslår derfor, at vi bør lave en, hvad han inspireret af lingvistikken kalder en **ritualets syntaks**, altså en model over typiske træk eller opbygningsmønstre, man finder ved henholdsvis kollektive og individuelle ritualer, men som netop ved at være en syntaks kan brydes. Det er netop det, heuristiske modeller er til for. Vi skal altså ikke vende det blinde øje mod det, som ikke passer ind i vores model eller teori, men netop bruge det til at forfine eller ændre vores teori med.

Ritualets fem faser

En udvidelse af van Gennep og Victor Turners modeller er netop det næste, vi møder i artiklen. Det gælder både de typer af ritualer, som kan analyseres som overgangsritualer, og også hvor det analytiske fokus skal ligge.

Hvad angår det første, ønsker JPS også at kategorisere et kriseritual som et overgangsritual. Det betyder dog ikke, at han ikke samtidig er bevidst om, at der er forskelle imellem de nu tre typer af overgangsritualer. Netop det faktum, at der også er forskelle, er der en analytisk pointe i.

Det, der adskiller henholdsvis initiationsritualer, kalenderritualer og kriseritualer, er, om de er **forudsigelige og tilbagevendende** eller **uforudsigelige og enkeltstående**, dvs. er situationelt betingede, og også om de **primært er kollektive** eller **individuelle**.⁸ Og mens de kollektive ritualer oftest er kulturbestemte, kan de individuelle i lige så høj grad være løftet ud af en kulturel sammenhæng. Det gælder små dagligdagsritualer, som nogen bare skal eller ønsker at udføre, da det skaber ro eller struktur, til dem

⁸ Denne skelnen imellem det individuelle og det kollektive, men også om et givent ritual kan anses at være forudsigeligt eller ikke forudsigeligt, og om det er genkommende eller enkeltstående, er også inspireret af Honko (1979).

som udløses ved særlige og ofte stress- eller angstbetonede begivenheder. Som et klassisk eksempel på det sidste kan individuelle ritualer i forbindelse med eksamen nævnes, men også ved en sportsbegivenhed, hvor de personligt udførte og helt private ritualer tillægges en eller anden form for enten beskyttende, præstationsfremmende eller ligefrem magisk karakter.

Og når det gælder, hvor det analytiske fokus skal være, så foreslår JPS, at man udover at have blik for overgangsritualets tre faser – ikke mindst den liminale, også inddrager og ikke mindst sammenligner, hvad han kalder **ritualets "før" og "efter"**. Det er nemlig her, ritualets tillagte effikacitet for alvor kommer til udtryk. Dvs. at JPS opfordrer til, at vi nu skal operere med en femfasemodel i en ritualanalyse, og det er der rigtig gode argumenter for at gøre.

Turners særlige forståelse af den liminale fase og JPS' fokus på det, han med inspiration fra Lauri Honko (1979), kalder den **initiale (ritualets "før") og finale fase (ritualets "efter")**, vil derfor kort blive præsenteret her:

Ritualets fem faser, hvor overgangene mellem faserne oftest markeres med mindre indlagte riter scene- eller adfærdsforandringer:
1) Initialfase (ritualets før, som er i den profane sfære).
2) Separationsfase (hvor man adskiller sig fra den profane sfære).
3) Liminalfasen (den særligt adskilte sfære, hvor den forestillede kommunikation med det hellige/anden verden anses at kunne finde sted, enten direkte (bøn) eller indirekte gennem et objekt, fx et offerdyr).
4) Reintegrationsfasen (hvor man fjerner sig fra det særlige liminale rum).
5) Finalfasen (hvor ritualets objekt, som er den eller de deltagende aktør(er), lader sig integrere i den profane sfære igen).

Gælder det et kollektivt fokuseret ritual, så er målet, at ritualet har påvirket den profane sfære positivt eller sikret dens ligevægtstilstand. Er ritualet individuelt fokuseret, vil personens identitet og status være forandret fra før ritualet.

Vi har nu en del analytiske kategorier i spil, som kan danne basis for en analyse af det enkelte ritual, men som også kan indgå i en religionsfænomenologisk komparation. Disse kan for overblikkets skyld se ud, som følger:

Kategori og ritualtyper	Individuel	Kollektiv	Forudsigelig	Uforudsigelig	Ofte/tilbagevendende	Sjældne
Kalender (cykliske)		X	X		X	
Krise	X	X		X		X
Initiation	X	(X)	X			X
Individuelle	X		(X)	(X)	(X)	(X)

Således dannes der et nogenlunde overblik over forskellige mulige klassifikationsparametre, som kan bringes i spil i en analyse. Men ønsker man derudover at diskutere ritualets tillagte eller ønskelige effekt og derfor inddrager ritualets initialfase og finalfase i en analyse, så kan det også for overblikkets skyld afspejles i et oversigtsskema.

JPS har i sin artikel selv nogle forslag. Jeg har dog udvidet JPS' forslag ved at tilføje et par ekstra i parentes. Disse forslag kan yderligere danne basis for diskussion.

Kategori/ritualtype	Niveau i initialfasen (+,0,-)	Niveau i finalfasen (+,0,-)
Kalender	0	0
Krise	-	0 (+)
Initiation	0 (-)	+ (-)
Individuelle	0, -, (+)	+

Vi kan desuden spørge, om dette analyseskema ikke kan udvides til at gælde andre helt centrale ritualer såsom processioner⁹ og pilgrimsfærd. Her er både det individuelle og det kollektive i spil. Og mens formålet med en procession nok primært handler om at bevare en nul- eller en plustilstand, så er formålet med en pilgrimsfærd nok snarere at gå fra minus til nul, eller fra nul til plus. Jeg vil derfor foreslå, at disse to væsentlige ritualtyper også inddrages, da det ville kunne udvide klassifikationsdiskussionen endnu mere. Disse to ritualtyper vil derfor tages yderligere op i det følgende afsnit.

Ritual som kommunikation

Hvis der er noget ritualer gør, så er det, at de kommunikerer. I denne sammenhæng forstår jeg kommunikation bredt som både sproglige og kropslige ytringer, men egentlig også kognitive, hvor det sproglige og kropslige forplanter sig til en form for egenkommunikation. Og det sker, fordi ritualer som en performativ og stipulativ handling er bærer af betydning(er).

JPS er også interesseret i ritualer som kommunikation, men primært set i lyset af hans fokus på klassifikationer af særlige ritualtyper. Jeg vil gerne uddybe dette perspektiv, så vi også kan få ritualerets vigtige sociale betydning med – noget som JPS også selv i større og større grad beskæftiger sig med i sine senere artikler og bøger (Schjødt & Raudvere 2012; Schjødt 2012 og 2020a). Men lad os først tage udgangspunkt i JPS' artikel fra 1992, hvor han i forhold til det kommunikative er særligt inspireret af Terence Turner (1977).

Terence Turner (1977) påpeger, at et ritual ikke kun har en fremadskridende horisontal struktur, hvor den ene fase afløser den anden, men også har en vertikal op- eller nedadgående struktur. Her er det kommunikative aspekt fra en afsender (ritualets objekt(er)) til en transcendent modtager, det centrale omdrejningspunkt. Det er også det moment i et ritual, som kan sikre, at ritualeret bevirker noget, idet deltagerne i ritualeret, men også dets tilskuere, regner med og håber på, at den transcendent modtager vil kommunikere tilbage via ændringer i tingenes tilstand eller via tegn eller koder. Vi har altså med to krydsende akser at gøre i et ritual, hvilket JPS også understreger (Schjødt

⁹ Processioner er med Bauman og Abrahams ord 'Religion i offentlig udfoldelse' i hvilket såvel adfærd og objekter, der er tilknyttet en bestemt betydning og værdi, er gjort offentlige (Bauman & Abrahams 1981, 303.)

1992, 14). Og mens kommunikationen fra afsender (ritualets objekt) til den transcendent modtager primært foregår i den liminale fase, kan svaret fra den transcendent modtager både komme i den liminale og i den finale fase, men egentlig også efter ritualets afslutning.

Hvad angår selve kommunikationsformen fra afsender til modtager, skelner JPS imellem en direkte og en indirekte kommunikation. Dvs. om afsenderen kommunikerer direkte fx via en bøn, eller om det foregår med et medierende objekt i form af fx et offer. Jeg mener den samme skelnen kan være brugbar, hvad angår det tænkte svar fra den transcendent verden. Også her vil man kunne skelne imellem et direkte eller et indirekte svar. Foregår kommunikationen som en direkte "stemme" fra oven, eller sker det indirekte igennem et menneskeligt medie eller via divination eller blot via særlige jærtegn?

JPS udfolder ikke yderligere dette perspektiv ved ritualet som kommunikation end denne skelnen og gør det heller ikke så meget i sine senere publikationer, og det er her, jeg gerne ser, at det kommunikative perspektiv bredes ud. Det er der mindst to gode grunde til: For det første er det kommunikative aspekt ved rituelle- eller performative handlinger i min optik noget af det vigtigste at have med i en ritualanalyse. Det vil også betyde, at vi kan inddrage endnu flere ritualtyper (inkl. de sekulære), som derved kan danne udgangspunkt for en komparation med fokus på ligheder og forskelle. For det andet indfanger en bredere kommunikationstypologi måske et af de vigtigste aspekter ved ritualet - nemlig det sociale. For selvom et ritual er individuelt anlagt, så angår det næsten altid også det sociale eller en håndtering af det sociale. Det gælder også de helt privatforanstaltede ritualer. Forskellen imellem et kollektivt og et individuelt ritual er derfor ikke så meget, om det er socialt, eller om det ikke er socialt, men graden af det sociale. Og for at vende tilbage til de individuelle og selvbestaltede ritualer, så drejer det sig alligevel om i et eller andet omfang at kunne håndtere noget socialt.

Et særligt godt eksempel på en kombination af det individuelle og det kollektive er en pilgrimsfærd, som kan anses som ét stort ritual med et antal mindre riter undervejs. For selvom formålet kan være individuel renselse eller at opnå forskellige former for individuelt sankede religiøse meritter, så handler en pilgrimsfærd også om at vise over for andre, at man udfører det. Desuden foregår en pilgrimsfærd ofte i grupper, der knytter deltagerne særligt sammen i et socialt og religiøst fællesskab. Pilgrimsfærd er altså også en social proces, som Victor Turner kalder den (Turner 1974, 166-230).

Tilsvarende gælder det processioner, som overordnet set er en social og offentlig begivenhed. Eller som Knut Jacobsen udtrykker det i indledningen af en bog om sydasiatiske processioner, skaber det at bevæge sig samlet i det offentlige rum en mulighed for at udtrykke en fælles religiøs og kulturel identitet (Jacobsen 2008, 8). Og ved, at det enkelte individ selv vælger at deltage, kommunikerer han eller hun også et helt særligt tilhørsforhold til den tradition, som performativt udfoldes i et fællesskab, hvilket udgør et socialt aspekt.

Derfor vil jeg gerne have fokus på mindst tre aktørgrupper i ritualer: 1) Individet selv, som ved at deltage kommunikerer et særligt tilhørsforhold både over for sig selv og også over for andre. 2) Gruppen af aktører, som deltager. Og 3) Gruppen af tilskuere, som ved at være tilskuere netop kommunikerer, at de ikke ønsker eller er i stand til at deltage. Som tilskuer vil man i større eller mindre grad blive konfronteret med en 'andethed'. Det kan både være en andethed, hvis man ikke er en del af traditionen eller en statusmæssig andethed, som kan opstå, idet man ikke deltager. Ritualen kan derved både skabe identitet og forskellighed.

Netop i et performativt kommunikationsperspektiv, der både involverer individet selv og kollektivet, passer antropologen Roy A. Rappaports (1979 & 1999) ritualforståelse ind.¹⁰ Dette perspektiv kunne derfor være et godt supplement til JPS' kommunikationsmodel.

Roy A. Rappaport (1926-1997) lavede primært feltarbejde blandt de såkaldte Maring-folk i New Guinea i 1960'erne, hvilket selvfølgelig har betydning for hans forståelse og analyse af ritualer. Men fordi han lod sig inspirere af såvel semiotikken (Peirce, Tambiah) som af talehandlings-teori (Austin og Searle) og ikke mindst af de mere klassiske ritualteorier, som den man eksempelvis finder hos Émile Durkheim, så er det ikke svært at bruge hans forståelse af ritualer i et meget bredere perspektiv.

Også han anser et ritual som kommunikation, som han opdeler i to former: som **auto-kommunikation**, hvor individet kommunikerer til sig selv, at man hører til fællesskabet, og som **allo-kommunikation**, hvor man ved at deltage i ritualen også kommunikerer sit tilhørsforhold til andre (Rappaport 1979, 179-183). Derved lægger han ligesom Durkheim vægt på, at ritualen er den basale handling, som binder mennesker sammen (ibid., 193). Og hertil vil jeg tilføje, at i det perspektiv er det ikke så vigtigt, hvad deltagerne tillægger ritualen af effekt i forhold til et nul, et plus eller en minusværdi, men **at** de deltager og dermed kommunikerer tilhørsforhold og en accept af, hvad Rappaport kalder den kanoniske orden, som netop adskiller denne gruppe fra andre grupper. Herved er ritualens effekt primært at binde folk sammen socialt evt. også kulturelt og religiøst.

Indenfor den kanoniske orden differentierer Rappaport imellem to kommunikations- eller meddelelsesformer, som han henholdsvis kalder *de kanoniske meddelelser* og *de selvreferentielle meddelelser*. De kanoniske meddelelser baserer sig på ritualens symbolske betydning, og som adskiller et givent ritual fra andre (fx er der forskel på den symbolik, som henholdsvis er tilknyttet et initiationsritual og et kalenderritual), men også knytter det til en særlig tradition. De selvreferentielle meddelelser derimod henviser til de særlige forhold, som er i spil, mens ritualen står på, og som ønskes forandret eller stadfæstet. Det er her ritualens tillagte effektivitet gemmer sig.

Det betyder således, at mens den selvreferentielle meddelelse fokuserer på forhold nu og her, så kobler den kanoniske meddelelse sig til det traditionsbevarende. Det er

¹⁰ Roy A. Rappaports ritualdefinition lyder som følger: 'the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers' (1999, s. 24). Den samme forståelse af ritualen kommer allerede til udtryk i hans bog fra 1979, som jeg primært vil referere til i det følgende.

med andre ord igennem de kanoniske meddelelser, der skabes et særligt fællesskabs-konstituerende rum, som ikke kun "overlever" enkeltindividet, det kommunikeres også videre igennem generationer. Det er netop den kanoniske del af ritualet, som adskiller menneskedyrets ritualer fra andre dyrs ritualer, mener Rappaport (1979, 179–183). Dette kan igen knyttes til Jan Asmanns forståelse af ritualet som kulturel eller kollektiv hukommelse (2006).

Vi har nu henholdsvis JPS' fokus på ritualet som a) en enten direkte eller indirekte andenverdens-kommunikation, hvortil jeg tilføjer, at den kan forstås at gå begge veje; og Rappaports todelte model om b) auto- og c) allo-kommunikation koblet til henholdsvis kanoniske og selvreferentielle meddelelser. Her er det vigtigt at understrege, at begge former for meddelelser er til stede i et og samme ritual. Men jeg mener ikke, at disse tre former til fulde dækker den kommunikation, som er i spil under et ritual. Jeg mangler den kommunikation, som udspiller sig imellem dem, som hører til en given tradition, og som kan koble sig til de kanoniske meddelelser i ritualet, og dem, som ikke kan eller vil. Jeg kalder denne form en **exterioris eller ydre kommunikation**, hvilket skaber et vigtigt insider/outsider-perspektiv, og som kan være grænsedragende imellem forskellige grupper eller traditioner. Her gælder lige fra mindre klan-fællesskaber til forskellige religioners rituelle grænsedragninger, sådan som det foregår ved processioner eller pilgrimsfærd, hvor særlige grupper bevæger sig i det offentlige rum (se fx Jacobsen 2008, Lang 2015 eller Fibiger 2019).¹¹ Det særlige ved denne kommunikationsform er, at den vender sig ud mod andre, som ikke hører til, hvorfor de ikke deltager. Samtidigt styrkes en allo-kommunikation netop igennem også at kommunikere ud af gruppen og til det omkringliggende samfund eller til andre grupper, som måske selv udøver andre former for rituelle handlinger, der også udgør en ydre kommunikation.

Konklusion

Det er svært at konkludere på en artikel, som primært er en hyldest til JPS' gode analytiske forslag til at klassificere og strukturere ritualer med. Det er nogle forslag, som står godt og solidt i sig selv og for sig selv, men som også kan danne inspiration til uddybende korrektive forslag og nydannelser. Jeg kunne have gået JPS' egen vej og udvidet med for eksempel Assmanns fokus på ritualet som kollektiv eller kulturel hukommelse. Men jeg mener, at Roy Rappaport, som jeg selv er inspireret af (Fibiger 2010 og 2018), er et godt korrektiv til JPS' egen understregning af ritualets helt grundlæggende træk ved at være kommunikation. Dette udvidende aspekt er derfor godt for de nye studerende at få med i deres begyndende samling af redskaber i deres analytiske redskabskasse. Det er det, jeg har forsøgt i denne artikel, hvor mine forslag ikke kunne have fundet dagens lys, hvis jeg ikke kunne have stået på skuldrene af tidligere forskning. Og her står man godt og solidt på JPS' faglige skuldre.

¹¹ Se desuden *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 66 (2017), der har processioner både teoretisk samt i fortid og i nutid som emne.

LITTERATUR

- Abrahams, Roger D. 1981. "Shouting Match at the Border: The Folklore of Display events." In *And Other Neighborly Names": Social Process and Cultural Image in Texas Folklore*, edited by Richard Bauman and Roger D. Abrahams, 303-32. Austin: University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/703520-014>
- Assmann, Jan. 2006. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Bell, Catherine. 1997. *Ritual – Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, Émile. 1912. *Les forms élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie (The Elementary Forms of Religious Life)*. Paris: Les Presses universitaires de France.
- Fibiger, Marianne Qvortrup. 2019. "The Evolutionary Loop. Archaic Trends in Modern Time." In *Evolution Cognition and the History of Religion: A New Synthesis: Festschrift in Honour of Armin Geertz*, edited by Anders Klostergaard Petersen, Ingvild S. Gilhus, Luther H. Martin, Jeppe Sinding Jensen & Jesper Sørensen, 175-89. Leiden & Boston: Brill.
- Fibiger, Marianne Qvortrup. 2018. "Alike but different: the understanding of rituals among Sri Lankan Tamil Hindus in Denmark." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44 (16): 2634-2648. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2017.1389027>
- Fibiger, Marianne Qvortrup. 2010. "Young Tamil Hindus in Denmark and Their Relationship to Tradition and Collective Memory." *FJEM* 5 (2): 24–32.
- Frazer, James George. 1958. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Abridged Version. London Macmillan Press.
- Honko, Lauri. 1979. "Theories Concerning the Ritual Process: An Orientation." In *Science of Religion: Studies of Methodology*, edited by Lauri Honko. Paris & New York: The Hague. <https://doi.org/10.1515/9783110814507.369>
- Jacobsen, Knut. 2008, ed. *South Asian Religions on Display. Religious Processions in South Asia and in the Diaspora*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203930595>
- Lang, Bernhard. 2015. "Processions." In *Religions Past and Present*, edited by Hans Dieter Betz *et al.*, Leiden & Boston: Brill.
- Rappaport, Roy. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>
- Rappaport, Roy. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Schjødt, Jens Peter. 2020a. "Various Ways of Communicating." In *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures, II*, edited by Jens Schjødt, John Lindow and Anders André: 589-642. Turnhout: Brepols Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116952>
- Schjødt, Jens Peter. 2020b. "Passage Rituals." In *The Pre-Christian Religions of the North: History and Structures, II*, edited by Jens Schjødt, John Lindow and Anders André, 823-51. Turnhout: Brepols Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.PCRN-EB.5.116959>
- Schjødt, Jens Peter and Catharina Raudvere, eds. 2012. *More than Mythology: Narratives, Ritual Practices and Regional Distribution in Pre-Christian*

- Scandinavian Religion*. Lund: Nordic Academic Press.
- Schjødt, Jens Peter. 2012. "Wilderness, Liminality and the Other in Old Norse Myth and Cosmology." In *Wilderness in Mythology and Religion: Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature* edited by Laura Feldt, 183-204. Berlin & Boston: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9781614511724.183>
- Schjødt, Jens Peter. 1992. "Ritualstruktur og ritualeklassifikation". *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 20: 5-23. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i20.5334>
- Shepherd, Simon. 2016. *The Cambridge Introduction to Performance Theory*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139600194>
- Sørensen, Jørgen Podemann. 2001. "Det religiøse nulpunkt. Skitse til en ny og samlende ritualteori." *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 39: 3-13. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i39.2200>
- Turner, Terrence. 1979. "Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage." In *Secular Ritual*, edited by S. F. Moore and B. G. Myerhoff. Amsterdam: Assen.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Ithaca & New York: Cornell University Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca & New York: Cornell University Press.