

## MAGI OG RITUEL EFFIKACITET – EN KOGNITIV TILGANG

Jesper Sørensen

Forholdet mellem myte og ritual spiller en væsentlig rolle i undersøgelsen af, i hvilken udstrækning og på hvilken måde ritualer generelt og magiske ritualer specifikt tilskrives virkning, dvs. hvordan repræsentationer af rituel effektivitet opstår.<sup>1</sup> Spørgsmålet ligger i direkte forlængelse af, hvorledes handlinger, der defineres som rituelle, adskiller sig fra ikke-rituelle handlinger. Hvad er det, der gør, at antropologer, religionsvidenskabsfolk og andre definerer bestemte typer handlinger som rituelle? Dette spørgsmål er igen tæt forbundet med den rationalitetsopfattelse, der ligger til grund for forståelse af handling generelt. Når en handling beskrives som ritual, bedømmes den ud fra andre rationalitetskriterier end ikke-rituelle handlinger. Disse tre spørgsmål, repræsentationen af rituel effektivitet, distinktionen mellem rituelle handlinger og andre handlinger, og det bagvedliggende spørgsmål om rationalitet, er alle centrale i denne artikels forsøg på at indkredse forholdet mellem myte og ritual.

### 1. Forskningshistorien

For at sætte diskussionen i perspektiv vil jeg kort skitsere to stridende positioner i den religionsvidenskabelige og antropologiske forskningshistorie: den intellektualistiske og den symbolske position.<sup>2</sup> Dette munder ud i en kritik af begge positioner for ikke i tilstrækkelig grad at analysere, hvorledes rituelle handlinger adskiller sig fra ikke-rituelle handlinger.

Sat på spidsen spiller ritualer ikke en central rolle i den intellektualistiske position. I stedet rettes fokus mod religiøse myter og fortællinger som eksempler på systemer, der ligesom videnskabelige teorier forklarer den omgivende verden og menneskets rolle i denne. Robin Horton er repræsentant for denne holdning: "Like atoms, molecu-

---

<sup>1</sup> 'Effektivitet' kommer via engelsk *efficacy* (virkningsfuldhed) af det latinske *efficacitas* (virksomhed), afledt af *efficax* (energisk, virksom). Til forskel fra det danske effekt, der primært henviser til en virkning og dennes realisering, dækker begrebet effektivitet over muligheden og potentialiteten for handlingers eller objekters virkning. Med begrebet henvises der således til handlingers eller objekters besiddelse af en eller flere iboende kvaliteter, der rummer mulighed for og kraft til at udvirke en bestemt effekt, uden at denne nødvendigvis virkeliggøres.

<sup>2</sup> Den intellektualistiske position har sit udgangspunkt i de victorianske antropologer E.B. Tylor og J. Frazer. Repræsentanter for den såkaldte neointellektualisme tæller forskere som R. Horton, J. Agassi, I.C. Jarvie og J. Skorupski. Den symbolske position har sit udgangspunkt hos E. Durkheim og S. Freud. Denne tradition har haft overordentlig stor indflydelse på angelsaksisk antropologi i skikkelse af fx Evans-Pritchard, M. Douglas, V. Turner og J. Beattie.

les, and waves, then, the gods serve to introduce unity into diversity, simplicity into complexity, order into disorder, regularity into anomaly.” (Horton 1970, 134).

Religiøse myter er forklarende teorier, der strukturerer og systematiserer de erfaringer, der ligger uden for den direkte common-sense opfattelse af verden. På den baggrund opfatter intellektualister ritualer som relativt rationelle handlinger, der forholder sig til de teoretiske modeller, myter, på samme vis som anvendt videnskab og teknologi forholder sig til teoretisk videnskab.<sup>3</sup> Ritualer generelt, og magiske ritualer specifikt, er således praktisk handlen motiveret af måske fejlagtige, men konsistente trosforestillinger organiseret i et teoretisk system. Når rituelle handlinger forklares som praktiske udtryk for bagvedliggende trosforestillinger, er der i princippet ingen forskel på magiske, rituelle handlinger på den ene side og praktiske handlinger på den anden. For deltageren har den magiske besværgelse samme status som at plante yams. Der er ingen forskel på ‘chanting’ og ‘planting’, så længe begge handlinger motiveres af eksplicite teoretiske modeller. Begge opfattes som nødvendige handlinger for at opnå det ønskede resultat, fx en tilstrækkelig høst. Dette er naturligvis en besnærende forklaring, men for at opretholde argumentet ignoreres de mange forhold, der på en markant måde adskiller rituelle handlinger fra praktiske handlinger, også for den lokale deltager. Desuden forudsætter den intellektualistiske tilgang, at deltageren udfører rituelle handlinger på baggrund af en udstrakt viden om det mytiske system. Systemet skal være eksplicit repræsenteret for at motivere handlingen, som derved kan beskrives som rationel i forhold til systemet. Det er dog ingenlunde sikkert, at en sådan viden ligger til grund for handlingen, og antropologisk feltarbejde afslører ofte forskellige og indbyrdes modstridende grunde til at udføre et givet ritual, hvis der overhovedet anføres nogen udover respekt for traditionen.

I modsætning til intellektualisterne hævder den symbolske tilgang, at man ikke kan forklare ritualer på baggrund af de bevæggrunde, deltageren giver for at udføre dem. Det er muligt, at deltageren tror, at ritualets korrekte udførelse er nødvendig for at få en god høst, men i virkeligheden er ritualen en kommunikation af eller et udtryk for samfundets centrale værdier symbolsk kodet i ritualens handlinger. Ritualer skal således ikke opfattes som rationelle handlinger foretaget på basis af eksplanatoriske teorier som fx myter, men i stedet som symbolske handlinger, hvis eksistens må forklares ud fra deres funktion som kommunikation af ellers utilgængelige strukturer i samfundet eller det ubevidste. Ritualens handlinger er ekspressive og kan derfor bedre sammenlignes med andre typer formaliseret ekspressiv aktivitet som fx teater og sport end med teknologi. Ligeledes kan lokale deltageres eksplicite grunde til at deltage ignoreres, med mindre de bekræfter det symbolske system, iagttageren analyserer sig frem til. Dette udtrykkes klart af antropologen John Beattie: “Although magic *is* magic because it is essentially

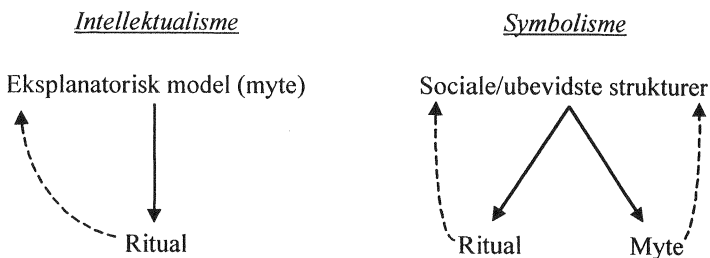
---

<sup>3</sup> For en grundig argumentation for magiske ritualer som system-relativt rationelle handlinger, se Jarvie & Agassi 1967 og Agassi & Jarvie 1973.

expressive and symbolic, the people who use it think of it as instrumental” (Beattie 1964, 212).

Spørgsmålet er, om det er muligt at klassificere handlinger, der af udøveren opfattes som instrumentelle symbolske eller ekspressive på baggrund af andet end en mere eller mindre eksplicit teori om verden og dens beskaffenhed. Forskeren slutter altså fra, at rituelle handlinger ikke virker, som deltageren tror, til at de så ‘i virkeligheden’ ikke er instrumentelle, men derimod symbolske. Udover de åbenlyse problemer med at redefinere handlingers status på baggrund af en (britisk) common-sense opfattelse af verden og derved i misforstået empati med undersøgelsens objekt at omdefinere instrumentelt tvivlsomme handlinger til symbolske udtryk på trods af udøvernes eget udsagn, er der også andre problemer forbundet med den symbolske tilgang. Spørgsmålet er nemlig, *hvad* der udtrykkes symbolsk uden deltagerens egen viden. Der er overordentlig vide rammer for hvilke symbolske systemer, der kan påstås at komme til udtryk, og ofte kan kun forskerens egen sociale analyse be- eller afkræfte eksistensen af et givent symbolsk system. Jeg afviser ikke eksistensen af kulturelle symbolske systemer som sådan. Jeg afviser heller ikke, at ritualer til en vis grad afspejler sociale og kulturelle strukturer. Jeg tvivler dog stærkt på, at man kan *forklare* ritualer på den baggrund. Man kan sige, det ville være besynderligt, hvis ritualer ikke afspejlede den sociale virkelighed, som de er en del af, og hvis de ikke benyttede sig af de forhåndenværende symbolske udtryk. Disse betragtninger gælder også myter, der af symbolister opfattes som havende en struktur, der afspejler sociale og kulturelle strukturer. I den symbolske tilgang er der således ikke nogen direkte årsagsrelation mellem myte og ritual. Begge har deres oprindelse i menneskets symbolisering af dets sociale og kulturelle virkelighed i symbolske koder, som forskeren må tyde for at forstå ritualer eller mytens sande betydning.

Intellektualisternes og symbolisternes tilgang til forholdet mellem myte og ritual kan illustreres således:



Figur 1: Intellektualistiske og symbolske opfattelser af forholdet mellem myte og ritual

Den fuldt optrukne pil i begge modeller repræsenterer den kausale oprindelse til ritualets form og indhold. Hvor intellektualisterne hævder, at riten skal forklares på baggrund af den bagvedliggende eksplanatoriske myte (stiplet pil), hævder symbolisterne, at både myte og ritual er symbolske udtryk, der kun kan forklares gennem henvisning til bagvedliggende sociale og/eller ubevidste strukturer (stiplede pile).

Den intellektualistiske og den symbolske tilgang har begge det fundamentale problem, at ritualer opfattes som en form for kommunikation. For intellektualisterne peger ritualet på de bagvedliggende, men eksplicite eksplanatoriske systemer fx udtrykt i myter. Hos symbolisterne ses både ritualet og myten som en symbolsk kommunikation af ellers utilgængelige sociale og kulturelle værdier og/eller ubevidste strukturer. Begge tilgange peger således væk fra selve den rituelle handling for at forklare dens eksistens. Her er det vigtigt at understrege, at jeg naturligvis ikke afviser, at kommunikation med guder, ånder eller dæmoner er en væsentlig ingrediens i magiske ritualer. Dette kommunikative aspekt kan blot ikke benyttes til at forklare, hvad der er særligt ved rituelle handlinger. Kommunikation forekommer jo som bekendt i mange andre sammenhænge og kan derfor ikke benyttes til at forklare rituelle handlingers særlige karakter.

Begge positioner peger dog på væsentlige forhold. Intellektualisterne peger på, at deltagerens pragmatiske hensigt med ritualet må tages alvorligt. Dette er afgørende i studiet af magiske ritualer. Symbolisterne peger på et andet aspekt, nemlig at forholdet mellem deltagerens intention og den rituelle handling ikke består i et direkte forhold mellem forklaringssystemer og praktiske handlinger.

## 2. Ikke-rituelle handlinger

Men hvad er det, der adskiller ritualer fra andre typer handlinger? Antropologerne Caroline Humphrey og James Laidlaw præsenterer i deres bog *The Archetypal Actions of Ritual* (1994) en alternativ tilgang til ritualer. Jeg kan ikke i denne sammenhæng diskutere deres teori i dens helhed. Jeg vil fokusere på et enkelt, helt centralt aspekt af Humphrey og Laidlaws analyse af ritualer, nemlig forvandlingen af den med handlinger forbundne intentionalitet. Hvor ikke-rituelle handlinger kan defineres ved en intim forbindelse mellem det handlende subjekts intentionalitet og handlingens bestanddele, transformeres denne forbindelse radikalt ved rituelle handlinger. Hvis jeg ønsker at knuse et vindue, vil alle de enkelte små handlinger, der konstituerer den samlede handling, kunne defineres i relation til min intention. Jeg samler en sten op, jeg bevæger min arm for derved at kaste stenen med tilstrækkelig kraft til at slå vinduet i stykker osv. Alt sammen er handlinger, der kan forklares gennem den bagvedliggende intention. Også på et mere overordnet niveau defineres min handling ud fra min intention. Jeg kunne således blot forsøge at tiltrække opmærksomheden hos en person bag vinduet, uden at forsøge at smadre det, hvorfor den knuste rude ikke var en intentionel handling, men et uheld. Anderledes forholder det sig, ifølge Humphrey og Laidlaw, med rituelle

handling. Når en Jain udfører sin morgen-*puja*, er der ingen anden forbindelse mellem de enkelte handlinger, der konstituerer ritualet, og subjektets intentioner end den overordnede intention: at udføre *puja*. Dvs. at intentionen udelukkende knytter sig til den samlede rituelle sekvens, mens de enkelte specifikke handlinger udelukkende defineres ud fra deres nødvendighed for udførelsen af denne sekvens.<sup>4</sup> Ligeledes defineres ritualet ikke på baggrund af deltagerens intention under udførelse af ritualet. Ritualet er en stipuleret handling, hvis form er fastlagt, og som derved bliver en slags 'objekt', hvis korrekte reproduktion vurderes fra gang til gang. Om ritualet overhovedet har fundet sted er således betinget af, om den korrekte rituelle sekvens er udført under de rette formelle betingelser, og dette vurderes ganske uafhængigt af hvilke intentioner, der begrunder en given persons deltagelse. Dette er en stærkt forkortet version af Humphrey og Laidlaws teori om *ritualisering*. En ritualiseret handling er således en handling, hvor der ikke er nogen direkte forbindelse mellem agentens intentioner og den udførte handlingssekvens. Som vi senere skal vende tilbage til, er denne transformation af intentionaliteten en afgørende faktor for tilskrivning af magisk agens i ritualer, dvs. for repræsentationen af en aktiv kraft i magiske ritualer. Dette har igen betydning for repræsentationer af rituel effikacitet og for forholdet mellem magiske ritualer og myter.

Men før vi når dertil, er det nødvendigt at behandle endnu en afgørende forskel på rituelle og ikke-rituelle handlinger. Jeg vil argumentere for, at det ikke blot er forholdet mellem intention og handling, der forandres, men at subjektets intuitive forventninger til en handling transformeres radikalt, når denne ritualiseres. Dette kræver en uddybende forklaring. Kognitive studier af menneskets kategorisering af dets omverden giver et billede af mennesket som et erkendende væsen, der i høj grad er indrettet til at opfatte relevante informationer fra dets omverden. Gennem den evolutionære udvikling er menneskets kognitive apparat blevet tilpasset til at søge bestemte typer information fra bestemte domæner af virkeligheden. Således synes mennesket at opfatte verden *domæne-specifikt*, hvilket indebærer, at vi har forskellige forventninger til forskellige områder af omverdenen, og at disse karakteristika er universelle og uafhængige af kulturelle forestillinger. Mennesker har intuitive forventninger til fysiske objekters opførsel og karakteristika – de bevæger sig ikke ved egen kraft, de er kontinuerte og sammenhængende og underlagt såkaldt mekanisk kausalitet (Leslie 1994; 1995). Ligeledes er der bestemte forventninger knyttet til det biologiske eller levende domæne såsom bevægelse ved egen kraft, instrumentel handling, og en teleologisk kausalitet (Keil 1994; 1995). Lignende intuitive forventninger gør sig gældende i det mentale domæne og det sociale domæne (Gopnik & Wellman 1994; Hirschfeld 1995). Den domæne-

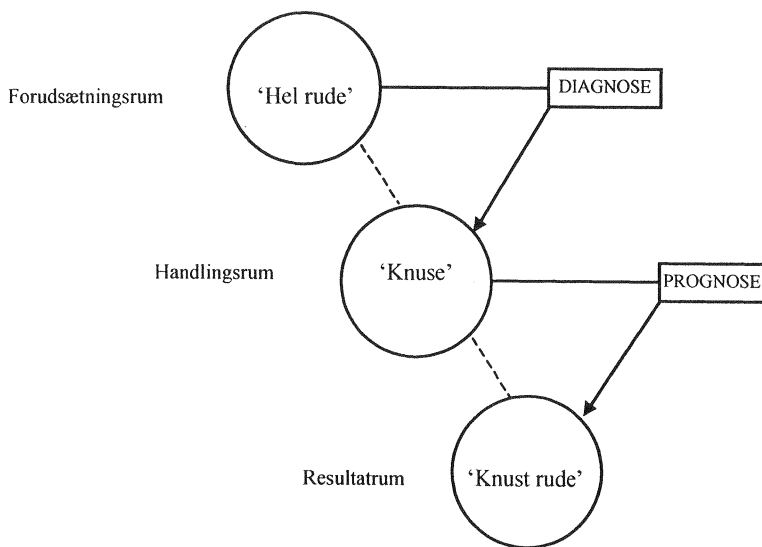
---

<sup>4</sup> Dette gælder også, selvom den samlede rituelle sekvens består af en række afgrænsede og selvstændige del-sekvenser. I så tilfælde gælder analysen den enkelte rituelle del-sekvens.

specifikke tilgang postulerer altså, at menneskelig kognition er organiseret i bestemte relativt afgrænsede domæner med dertil forbundne intuitive forventninger.

Intuitive forventninger spiller således en væsentlig rolle for opfattelsen af handlinger, både mht. hvad de involverer, og hvad et muligt resultat er. Faktisk foregår denne proces konstant i vores interaktion med den fysiske, biologiske, mentale og sociale verden. Vi har automatiske forventninger til fysiske objekter som sten og vinduer, vi forstår dyrs bevægelser som selvbevægende og mål-styret, vi tilskriver andre individer mentale tilstande og laver automatisk kategorisering af individer på basis af sociale kategorier. Dette betyder ikke, at kulturer savner eksplicitte fortællinger, der bryder med disse forventninger. Antropologen Pascal Boyers arbejder viser, at religiøse ideer i høj grad lever af at bryde disse forventninger (1994). De intuitive forventninger skal derfor opfattes som umiddelbare og ubevidste skabeloner ('default'-modeller), uden hvilke vores omgang med den fysiske verden ville være en umulighed.

Disse forhold muliggør opstillingen af en idealiseret model af ikke-rituel handling forstået som en handlingsramme. I modellen opdeles repræsentationer forbundet med en handling i tre forbundne mentale repræsentationer eller rum.<sup>5</sup>



Figur 2: Ikke-rituel handlingsramme

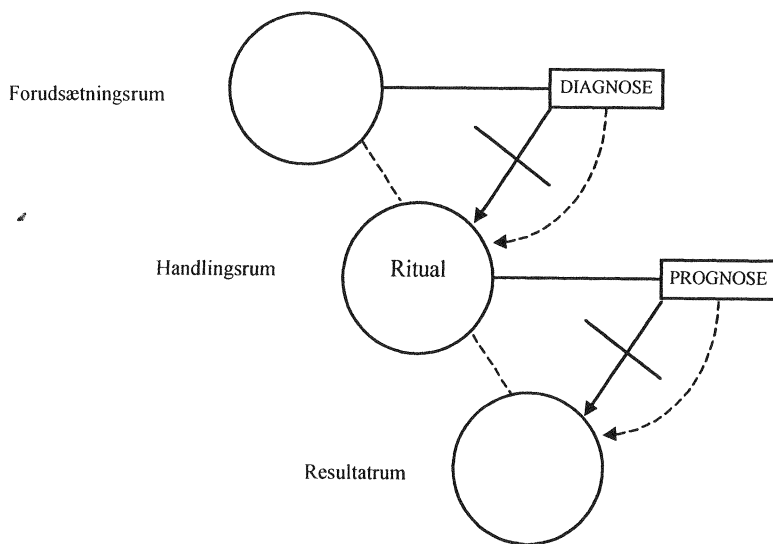
Handlingen 'at knuse et vindue' er mentalt repræsenteret med en handlingsramme, der indeholder en sekvens fra et helt vindue, via en bestemt handling, til et smadret vindue. Repræsentationen af selve handlingen er således forbundet med to andre rum: 1)

<sup>5</sup> Denne model bygger på en model udviklet af den kognitive lingvist Gilles Fauconnier (1997).

Repræsentationen af vinduet forud for min handling er gennem *diagnose* forbundet med handlingen. Denne inkluderer en hel række forventninger, såsom at et vindue er et fysisk materiale, der kan knuses gennem kontakt med hårdt fysisk materiale, der kastes med tilstrækkelig kraft osv. Disse forventninger er en blanding af kulturel og intuitiv viden og er afgørende for, hvordan handlingen 'at knuse en rude' udføres i praksis. 2) Handlingen er ligeledes gennem *prognose* forbundet med et rum, der indeholder forventningerne til resultatet af min handling. Denne er ligeledes styret af en blanding af kulturelle og intuitive forventninger. Således forbliver vinduet måske helt, men min umiddelbare forståelse er, at jeg ikke har kastet hårdt nok, eller at vinduet er særligt hårdt, derimod ikke at vinduet har flyttet sig selv, eller ved tankens kraft svækkede min sten.

### 3. Rituelle handlinger

Min påstand er, at i rituelle handlinger afbrydes den almindelige forbindelse mellem diagnose/handling og prognose/resultat. Der er ingen eller meget få domæne-specifikke kausale repræsentationer, der forbinder tilstanden før handlingen med selve handlingen, og ligeledes er der ingen eller få intuitive repræsentationer, der forbinder selve den rituelle handling og det ønskede eller forventede resultat. Dette kan illustreres i følgende model:



Figur 3: Rituel handlingsramme

Afskæringen af de intuitive kausale forventninger til en handling har to interessante resultater. For det første styrkes direkte perceptuelle og associative forbindelser mellem

rummene (stiplede linjer mellem cirklerne). Når Azande helbreder spedalskhed vha. *araka*-planten (Evans-Pritchard 1937), er det ikke intuitive forventninger om, at handlingen har kausal effekt, men perceptuelle karakteristika (at den taber en del af sin vækst, men overlever), der motiverer brugen. Med etologen Hans Kummers begreb erstattes stærke kausale forventninger byggende på domæne-specifik kategorisering med svage kausale forventninger byggende på associativ indlæring og perceptuelle forbindelser (Kummer 1995). Ritualer provokerer ligefrem etableringen af sådanne perceptuelle forbindelser i mangel på domæne-specifikke forklaringer. De associative forbindelser blev påpeget allerede i 1911 af Frazer i hans beskrivelse af de sympatetiske forbindelser i magiske ritualer baseret på lighed og berøring (Frazer 1975), men deres sammenhæng med ritualets struktur blev forbigået. Som jeg har beskrevet andetsteds, er disse forbindelser karakteriseret ved tilskrivning af fælles essens og/eller fælles billed-skematiske strukturer (Sørensen 2000).

Det andet resultat er mere interessant i denne forbindelse, nemlig skabelsen og fremprovokeringen af symbolske fortolkninger, der gør rede for forbindelsen mellem diagnosen og den rituelle handling, og mellem prognosen og resultatet af handlingen (stiplede pile). Disse inkluderer diverse teologiske udredninger om ritualers virkning, mytiske forklaringer på deres oprindelser, hvorfor ritualer udføres osv. De vil naturligvis hente en stor del af deres materiale fra myter og fortællinger, som således fungerer som eksegese af rituelle handlinger. Endelig vil de ofte krystalliseres i mere dogmatiske regler for og fortolkninger af det enkelte ritual. Spørgsmålet er bare, i hvor høj grad disse teologiske interpretationer påvirker den enkelte deltagers repræsentation af ritualets betydning, formål og virkning, eller i hvilken udstrækning mere idiosynkratiske fortolkninger er fremherskende.

Opsummerende kan man fastslå, at ritualiseringen af en handling udløser to sideløbende hermeneutiske strategier hos deltageren. Den første strategi er baseret på perceptuelle og associative forbindelser mellem handlingens enkelte elementer, der resulterer i dannelsen af svage kausale forbindelser. Den anden strategi er søgningen efter adækvate symbolske fortolkninger. Disse kan være både idiosynkratiske fortolkninger opfundet på stedet på grund af eksternt pres for at finde en sådan (fx udløst af forskerens spørger efter sammenhængende forklaringer) eller kan have et mere dogmatisk præg, hvor etablerede mytologiske og teologiske fortolkninger anføres som forklaring på ritualer. Dette vil naturligvis særligt være oplagt i de tilfælde, hvor selve den rituelle handling henter hele eller dele af sin effektivitet gennem en ikonisk reproduktion af en mytisk handling (fx den katolske nadver). Men selv i sådanne tilfælde er der vide muligheder for individuelle og idiosynkratiske fortolkninger.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Eksempler på uautoriseret brug og fortolkning af elementer fra den katolske nadver, se Thomas 1991, 32 og 51.



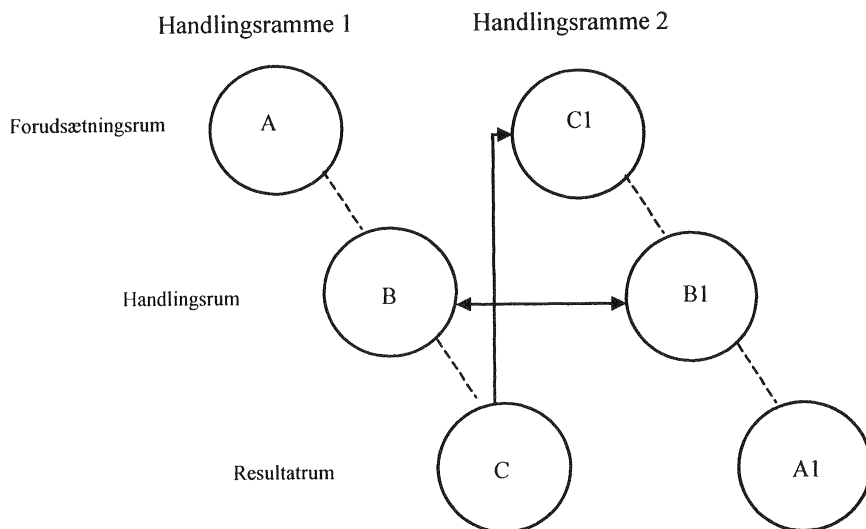
Forholdet mellem de to hermeneutiske strategier behøver ikke at være gnidningsløst. Der kan være decideret konflikt mellem individuel erfaret betydning, der er et resultat af fokus på perceptuelle og associative elementer i den rituelle handling, og den etablerede og autoriserede betydning, som den udtrykkes gennem dogmatiske fortolkninger. Ritualisering åbner således for en dynamisk interaktion mellem traditionel udlægning og individuel erfaring.

#### 4. Ritualisering og magisk agens

Som tidligere nævnt har ritualiseringen den egenskab, at den fjerner den menneskelige agents intentionalitet fra den konkrete handling og knytter den til ritualen som helhed. Dette er en forudsætning for, at ritualen kan repræsenteres som indeholdende magisk agens, dvs. en instans, der repræsenteres som indeholdende den kraft, der sikrer ritualens effektivitet. Andetsteds har jeg søgt at opstille en typologi over forskellige slags magisk agens (Sørensen 2000). Helt centralt står agenter, handlinger og objekter som bærere af den magiske agens, der muliggør, at ritualen bliver en handling med kraft til at forandre en given tilstand. Det vil jeg dog ikke gå nærmere ind på i denne sammenhæng. Hvad der skal pointeres er, at ritualiseringen af personer, handlinger eller objekter baner vejen for, at den magiske agens kan repræsenteres i ritualen. Fraværet af ordinær intentionalitet synes ligefrem at fremprovokere repræsentationer af udefra kommende intentionalitet, hvilket kan eksemplificeres gennem det profane tilfælde af repræsentationer af skjulte intentionelle agenter i forbindelse med lodtrækning eller hasardspil.

På den baggrund vil jeg fremsætte den hypotese, at ritualiserede handlingers særlige karakter er en forudsætning for frembringelsen af kulturelle modeller, myter, og forklaringer, hvori magiske agenter spiller en afgørende rolle: For det første gennem den spontane søgen efter intentionalitet, der er et resultat af ritualiserede handlinger (dette er naturligvis formaliseret i etablerede religiøse ritualer, hvor magisk agens frembringes gennem specifikke ritualer); for det andet, og vigtigst i denne sammenhæng, gennem den forbindelse, rituelle handlingsrammer har med forklarende handlingsrammer. Ritualer står jo sjældent alene, men forbindes med andre handlinger og begivenheder. Når individets vej gennem livet beskyttes af en rituel handling, der indeholder magisk agens (som det er tilfældet med de fleste overgangsritualer, fx dåb), er det så ikke ganske naturligt, at en afbrydelse eller forsinkelse af denne rejse ved død eller sygdom opfattes som et resultat af en handling, der indeholder en tilsvarende, men ondsindet magisk agens? Hvad skulle bryde min magiske beskyttelse om ikke en magisk magt, der er stærkere? Evans-Pritchard (1937) beskriver, hvordan Azande giver hele tre grunde til en mands død af spedalskhed: For det første den fysiske sygdom, for det andet mandens brud på incest-tabuet, der gør at han bliver syg, og for det tredje heksekraft, der gør, at han dør af sin sygdom. Manden ville således ikke være død, hvis ikke han var udsat for angreb fra en heks, dvs. en fjendtligtindet magisk agens, der

udnytter svækkelsen i hans magiske forsvar, der igen forklares gennem hans brud på et socialt tabu. Når sygdom og død forklares som et resultat af magisk agens, er et ritualiseret svar den eneste mulighed. Der er tale om en dynamisk interaktion mellem to forskellige handlingsrammer: 1) En klassifikatorisk, der forklarer mandens sygdom som udtryk for en ondsindet handling, der involverer magisk agens, og 2) en rituel, der søger at annullere virkningen af denne gennem en positiv brug af magisk agens. Dette er repræsenteret i den sidste model:



Figur 4: Dynamisk interaktion mellem rituel og klassifikatorisk handlingsramme

I retrospektive ritualer, dvs. ritualer der søger at genoprette en orden, forudsættes en forudgående handlingsramme som forklarende instans. Forsøget på at helbrede en sygdom forudsætter en klassificering af, hvorledes personen gik fra at være rask til at blive syg. Dette er repræsenteret i den første handlingsramme (Handlingsramme 1). Personen går fra rask (A) til syg (C) på grund af af en magisk agens' handling (B). I den rituelle handlingsramme (Handlingsramme 2) søges dette forhold annulleret. Agenten (C1) helbredes (A1) via en rituel handling, der involverer magisk agens (B1).

Denne interaktion mellem to handlingsrammer har to interessante aspekter. For det første er der en direkte kraft-dynamisk interaktion mellem den magiske agens i de to handlingsrammer. Virker ritualet ikke, kan det forklares ved, at dets rituelle kraft er for svag over for en stærk modstander, hvad enten denne skal tvinges eller lokkes. Dette kaster lys over forskellige metoder til at indgyde repræsentationer af kraft, magt og

styrke i rituelle handlinger. Fx er gentagelser ikke et middel til at sikre kommunikation, men snarere begrundet i en ikonisk repræsentation af kraft. For det andet er den rituelle handlingsramme en ritualiseret reaktion på den forklarende ramme. Dette indebærer, at et rituals manglende effekt kan forklares som et resultat af en fejlagtig klassificering ('Ritualet virker skam mod hekse, men netop dette sygdomstilfælde skyldes ikke en heks'). Dette peger på, at flere mulige kulturelle modeller kan benyttes som forklarende handlingsrammer, tilknyttet forskellige ritualiserede reaktioner.

Men hvorfor overhovedet benytte handlingsrammer, der rummer intentionalitet og magisk agens til at forklare hændelser i verden? Hvorfor synes fx sygdom næsten universelt at fremkalde repræsentationer af ondsindede agenter? Jeg tror disse forklarings-typers styrke bl.a. skyldes eksistensen af ritualiserede handlinger, idet de fremkalder repræsentationer af magisk agens som stedfortræder for den manglende menneskelige intentionalitet. Således er forklarende handlingsrammer, der involverer magisk agens, afhængige af ritualer, som frembringer repræsentationer af lignende magisk agens. Jeg vil ikke vove mig ud i diskussion om, hvorvidt myte eller ritual kommer først, og jeg benægter ikke, at der findes mytekomplekser indeholdende magisk agens uden modsvarende ritualer. Min hypotese er nærmere, at i sådanne tilfælde vil disse myter ikke blive benyttet som stærke forklaringer, dvs. forklaringer på baggrund af hvilke, man handler. Dette kan illustreres med et eksperiment udført af børnepsykologen Subbotsky (1994) for at teste små børns opfattelse af tid og reversibilitet. Han fortalte en gruppe børn (enkeltvis) en historie, der involverede en bestemt flaske vand, som, hvis man drak af den, gjorde én to år yngre (et skræmmende perspektiv for 3-5-årige!). Derpå udspurgte han børnene om forskellige ting angående tid, og de fleste treårige og alle fire- og femårige afviste, at man kunne blive yngre, og at vand kunne have en sådan virkning. Herefter deltog børnene (enkeltvis) i en handlingssekvens, hvori en flaske magisk vand indgik, og hvor det var så viseligt indrettet, at et gammelt frimærke faktisk blev nyt tilsyneladende ved påvirkning fra vandet. Efter deltagelse i handlingen blev børnene spurgt, om de ville drikke af vandet, hvilket næsten alle afviste. Dog var enkelte mere positive, hvis der var en tilsvarende flaske, der kunne gøre dem to år ældre igen! Deltagelse i en handling, der direkte involverer magisk agens, fik ikke blot børnene til at acceptere forestillinger om tidslig reversibilitet, de havde afvist forinden, men fik dem oven i købet til at danne yderligere følgeslutninger om mulige typer magisk agens, der kunne modvirke den første effekt.

Eksemplet illustrerer, hvorledes eksistensen af kulturelt accepterede ritualiserede handlinger, der involverer magisk agens, fremmer nye forklaringer og styrker allerede eksisterende fortællingers eksplanatoriske kraft. Således accepteres mod-intuitive forestillinger som en forklaring på begivenheder, så længe disse er relateret til den magiske agens erfaret som aktiv i et givent ritual. I forhold til myter skal ritualer hverken defineres som symbolsk kommunikation eller en rationel instrumentel handling, men som en betingelse for, at de overmenneskelige agenter, der optræder i mytiske

fortællinger, repræsenteres som aktive i en kulturs forklarende modeller og ikke ender som folkloristiske indslag uden nogen forandrende kraft.

## Litteratur

AGASSI, J. & I.C. JARVIE

1973 "Magic and Rationality Again", *British Journal of Sociology* 24, 236-45

BEATTIE, J.

1964 *Other Cultures*, London.

BOYER, P.

1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley.

DOUGLAS, MARY

1995 *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London and New York (1966).

DURKHEIM, E.

1965 *The Elementary Forms of the Religious Life*, New York (1915).

EVANS-PRITCHARD, E.E.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford.

FAUCONNIER, G.

1997 *Mappings in Thought and Language*, Cambridge.

FRAZER, JAMES G.

1975 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion: Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. 1, London (1911).

GOPNIK, A. & H.W. WELLMAN

1994 "The theory theory", i L.A. Hirschfeld & S. Gelman, eds., *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, 257-293.

HIRSCHFELD, L.A.

1995 "Anthropology, psychology, and the meaning of social causality", i D. Sperber, D. Premack & A.J. Premack, eds., *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, Oxford, 313-350.

HORTON, R.

1970 "African traditional thought and Western science", i B. Wilson, ed., *Rationality*, Oxford (1967).

HUMPHREY, C. & J. LAIDLAW

1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford.

JARVIE, I.C. & J. AGASSI

1967 "The Problem of the Rationality of Magic", *British Journal of Sociology* 18, 55-74.

KEIL, F.

1994 "The birth and nurturance of concepts by domains: The origin of concepts of living kinds", i L.A. Hirschfeld & S. Gelman, eds., *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, 234-254.

1995 "The growth of causal understanding of natural kinds" i D. Sperber, D. Premack & A.J. Premack, eds., *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, Oxford, 234-262.

KUMMER, H.

1995 “Causal knowledge in animals”, i D. Sperber, D. Premack & A.J. Premack, eds., *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, Oxford, 26-36.

LESLIE, A.M.

1994 “ToMM, ToBY, and Agency: Core architecture and domain specificity”, i L.A. Hirschfeld & S. Gelman, eds., *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*, Cambridge, 119-148.

1995 “A theory of agency”, i D. Sperber, D. Premack & A.J. Premack, eds., *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate*, Oxford, 121-141.

SKORUPSKI, J.

1976 *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge.

SUBBOTSKY, E.V.

1994 “Early rationality and magical thinking in preschoolers: Space and time”, *British Journal of Developmental Psychology* 12, 97-108.

SØRENSEN, J.

2000 *Essence, Schema, and Ritual Action: Towards a Cognitive Theory of Magic*, ph.d.-afhandling ved Institut for Religionsvidenskab, Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet

THOMAS, K.

1991 *Religion and the Decline of Magic*, London (1971).

TURNER, V.W.

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Ithaca.

TYLOR, E.B.

1871 *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London, John Murray, reprinted in *The Collected Works of Edward Burnett Tylor*, vol. III, London.

### Summary

*The aim of this article is to discuss the issue of ritual efficacy in the light of recent research in cognitive science and anthropology. It is claimed that the issue of ritual efficacy is directly related both to the establishment of ritual as an emic and an ethic category of actions, and to the criteria of rationality utilised in the judgement of ritual actions. The basic question is how ritual actions are distinguished from non-ritual actions and how this distinction influences judgements of the efficacy and entailments of actions. Possible answers to this problem are subsequently used to discuss the classic question concerning the relation between myth and ritual.*

Jesper Sørensen

Adjunkt, ph.d.

Center for Religionsstudier

Syddansk Universitet, Odense