

RENHED, RITUAL OG SAMFUND HOS MARY DOUGLAS

En problematisering i forlængelse af en poststrukturalistisk kritik

Mikael Aktor

I. Et kvart århundrede efter

Den såkaldte lingvistiske vending i 60'erne og 70'erne betød en sejr for de humanistiske videnskaber. Ved at gøre sprogdannelsen generelt til det centrale videnskabelige paradigme opnåede man at sprænge de tidligere åndsvidenskabers snævre idiografiske grænser og etablere et generelt, teoretisk grundlag. Forståelse blev mulig, ikke bare i forhold til et specielt værk, en person, en historisk periode eller en kultur, men i forhold til strukturer fælles for hele området af menneskelige frembringelser. Når man læser de bedste af disse arbejder, det være sig af Edmund Leach, Claude Lévi-Strauss eller Mary Douglas, har man oplevelsen af, hvordan stumper af kultur får sammenhæng både indbyrdes og under fælles menneskelige betingelser.

Skal man karakterisere den del af de følgende to årtiers forskning, der går under betegnelsen poststrukturalisme, vil det måske nok være misvisende at tale om total forkastelse og afvisning af denne nomotetiske ambition. Forskningshistorisk er der på mange måder tale om en fortsættelse af projektet. Ikke desto mindre blev det en fortsættelse, der kom ud med det resultat, at ambitionen alligevel ikke holder. For eksempel har opmærksomheden på teoretiske begrebers egen historiske partikularitet hos Foucault og på den sproglige menings ustabilitet og stadige skiften hos Derrida været med til at gøre teoretisk generalisering på en komparativ basis til en meget vanskelig satsning. En nyligt udkommet bog om humanistisk videnskabsteori karakteriserer da også tendensen som "først og fremmest en nedtoning eller en opgivelse af de videnskabsteoretiske grundlagsambitioner", men advarer samtidig og med rette mod den æstetiserende eller religiøse "retraditionalisering", vi er vidne til på de humanistiske fakulteter i kølvandet på denne udvikling (Kristensen & Schmidt 1995, 211 og 224-29).

Mary Douglas skrev sine banebrydende bøger omkring 1970, og de har lige siden været nogle af de mest citerede inden for vores fag. Sammen med Clifford Geertz, Leach og alle de andre, der som hende så spørgsmålet om kulturel *mening* som antropologiens centrale spørgsmål, har hun længe haft en selvskreven plads i religionsstuderendes *pensa*. Men alene på baggrund af den udvikling, som lige er omtalt, er der god grund til at foretage, om ikke en "dekonstruktion" eller "rethinking", så i det mindste en problematisering af disse bøger. Det vil også være forudsætningen for en fornyelse inden for det felt, Mary Douglas i denne forbindelse står for: studiet af religiøse systemers renhedsregler. Det er påfaldende, at der på 25 år egentlig ikke er

bidraget med noget nævneværdigt nyt på området.¹ Hendes bøger blev først og fremmest en inspiration for specialister til at undersøge dette tema inden for deres eget specialområde.² En yderligere udvikling af de teoretiske implikationer på en komparativ basis må man derimod lede forgæves efter. I det følgende vil jeg derfor pege på nogle centrale problemer i Mary Douglas' hypoteser på baggrund af en poststrukturalistisk inspireret kritik, især som denne er fremsat i bøger af antropologen Talal Asad og religionshistorikerne Catherine Bell og Ariel Glucklich.

II. Renhed og samfund: Douglas' hypotese

De to bøger, *Purity and Danger* (1966) og *Natural Symbols* (1970, revideret 1973) repræsenterer faser i fremstillingen af en samlet hypotese om renhedens symbolik og dens sociale forankring. Den første bog afgrænser og formulerer problemet og opstiller en generel formel for sammenhængen mellem renhed og samfund. Den anden tager spørgsmålet om variationer i den konkrete udfoldelse af renhedsoverholdelse op og knytter disse til deres sociale forudsætninger.

På grund af påvirkninger, dels fra *L'Année Sociologique* skolen, hvis værker med halvtreds års forsinkelse blev oversat til engelsk i disse år, dels fra lingvistikken, ses kognition, klassifikation og kosmologi som det centrale ordnende princip bag de manifesterede kulturtræk, det være sig slægtskabssystemer, indretning af huse, ritualer og renhedsforestillinger. Med udgangspunkt i Lord Chesterfields definition "Dirt is matter out of place" (Douglas 1968, 338) formulerer hun følgende program:

[This definition] implies two conditions: a set of ordered relations and a contravention of that order. Dirt then, is never a unique, isolated event. Where there is dirt there is system. Dirt is the by-product of a systematic ordering and classification of matter, in so far as ordering involves rejecting inappropriate elements. This idea of dirt takes us straight into the field of symbolism and promises a link-up with more obviously symbolic systems of purity (Douglas 1984, 35).

Urenhed ses da som en markering, der forlænger den perceptionspsykologiske proces: omverden opfattes ud fra en sproglig tillært orden, og elementer, der ikke passer ind, enten tillempes eller forkastes. Hvor der er tvetydighed, er der urenhed og tabu

¹ Men inden for et andet, men beslægtet felt, som Mary Douglas' bøger også rettede fokus imod, nemlig det antropologiske studie af klassifikationssystemer (zoologisk taksonomi i særdeleshed), er der faktisk foregået en livlig og ikke afsluttet debat (hvori hun selv deltager). Se fx Ellen & Reason 1979 samt, for yderligere bibliografi, Sperber 1996.

² Således blev urenhed og renselse temaet for IAHRs elvte internationale konference, se IAHR 1968. Andre eksempler er Parker 1983 (græsk religion) og Choksy 1989 (zarathustrisme). Inden for det gammeltestamentlige område var diskussionen mere intens, fordi Mary Douglas jo i høj grad havde baseret sin hypotese på dette materiale. Se Neusner 1973, der også indeholder Douglas' kommentar til Neusners kritik, og Jensen 1997.

(Douglas 1984, 36-40). Det skal med, at Edmund Leach allerede i 1964 havde udviklet en fuld teori om tabu ud fra samme tanke (Leach 1979, 157).

Den anden store inspiration for Mary Douglas er det Durkheimske aksiom, at oprindelsen til såvel kognitive klassifikationer som religiøs praksis skal findes i samfundet. Mary Douglas' særlige bidrag består da i at se den menneskelige krop som det symbol, der forbinder klassifikation på den ene side og samfund på den anden. Ligesom tvetydighed mellem klasser markeres med tabuerede kategorier, bliver kroppens grænser symboler for sociale grænser. Hun kommenterer, hvordan allerede Arnold van Gennep viste, at rumlige tærskler, døre, overliggere, portaler osv. bruges rituelt som symboler på overgange mellem forskellig social status, og fortsætter:

The structure of living organisms is better able to reflect complex social forms than door posts and lintels. So we find that the rituals of sacrifice specify what kind of animal shall be used. [...] The Dinka cut the beast longitudinally through the sexual organs if the sacrifice is intended to undo an incest; in half across the middle for celebrating a truce [...] Even more direct is the symbolism worked upon the human body. The body is a model which can stand for any bounded system. Its boundaries can represent any boundaries which are threatened or precarious. [...] We cannot possibly interpret rituals concerning excreta, breast milk, saliva and the rest unless we are prepared to see in the body a symbol of society, and to see the powers and dangers credited to social structure reproduced in small on the human body (1984, 114-15).

Læg mærke til den indsnævring, der foregår undervejs i formuleringen: "The body is a model which can stand for any bounded system", siger hun i midten, men ender med: "We cannot possibly interpret rituals concerning excreta [etc.] unless we are prepared to see in the body a symbol of society." Denne sociale symbolisme er helt central hos Douglas. De rituelle symboler er ikke arbitrære, således som de sproglige tegn er det i den Saussureske lingvistik.

I *Natural Symbols* bliver den sociologiske tolkning yderligere uddybet med henblik på at nå et højere niveau for teoretisk generalitet. Hvad der i *Purity and Danger* har karakter af idé, videreudvikles her til et sæt af generelle regler, med hvilke det skal være muligt ligefrem at forudsige, hvordan en given social gruppe vil konfigurere sin kosmologi:

If the reasoning is sound, we can go a great deal further than the phenomenologists who have been saying for some time that the perceived universe is socially constructed. We should be able to say what kinds of universe are likely to be constructed when social relations take this or that form (1978, 9).

Ambitionerne er vidtrækkende og utvetydige. Den første regel kan formuleres allerede i starten, da den er konklusionen i *Purity and Danger*. Dette er "the purity rule" eller "the rule of distance from physiological origin". Den lyder:

[The] more the social situation exerts pressure on persons involved in it, the more the social demand for conformity tends to be expressed by a demand for physical control. Bodily processes are more ignored and more firmly set outside the social discourse, the more the latter is important. Thus social distance tends to be expressed in distance from physical origins and vice versa (1978, 12).

Med andre ord, kropslig kontrol, herunder overholdelse af renhedsforskrifter, kan overalt i verden læses som en indikator for social kontrol. Mary Douglas udvikler nu en analytisk model på grundlag af sociolingvisten Basil Bernsteins undersøgelse af sammenhængen mellem sprogbrug og opdragelse blandt familier i London. Overgangen fra sprogbrug til renhedsritualer kommer i stand ved, at ritualer opfattes som blot et andet kommunikationsmedie end sprog. Begge er derfor i lige høj grad udtryk for en gruppes kognitive orden, dvs. dens klassifikationssystem. Hun foreslår da at se denne kognitive orden som den ene af to dimensioner, der styrer menneskelig adfærd. Hun kalder denne dimension *gitter* (engelsk: *grid*). Den anden dimension er den sociale kontrol, som hun betegner *gruppe* (1978, 84).

Med denne model, dvs. ud fra fordelingen af påvirkningerne fra *gitter* og *gruppe*, er hun nu i stand til at opstille en typologi for de sociale kontekster, der bestemmer den rituelle adfærd og de kosmologiske og moralske forestillinger, der knytter sig til den, herunder spørgsmålet om renhed. Grundlæggende peger hun på fire typer. Først et samfund, hvor både *gitter* og *gruppe* er stærk. Der er en klar social differentiering indadtil og en høj grad af kosmologisk og ideologisk konsensus. Der lægges stor vægt på ritualer og på renhed og moralske normer. Kroppen repræsenterer samfundet, og renhedsregler sikrer både de enkelte gruppers integritet og den kollektive solidaritet i hele samfundet. Ideen om guddommelig inkarnation er nærliggende. Kroppen repræsenterer på én gang en mytologisk, en kosmologisk og en social orden. Ud fra beskrivelsen tænker man på ortodoks hinduisme, men hun er selv tilbageholdende med at eksemplificere med samfund af en sådan kompleksitet.

Den anden type er, hvad hun kalder "small group", dvs. en gruppe med en klar social afgrænsning i forhold til andre grupper udenfor, men med en ringe indre struktur eller differentiering. Polariteten indre/ydre spiller her en afgørende rolle. Det ydre projiceres som farlige kræfter, der – som hekse eller anden ondskab – udgør en trussel mod gruppen og dens individer. Renhedsregler bliver her et værn mod de onde kræfter udefra, og der er en større eller mindre tendens til at kroppen dæmoniseres. Den er i alle fald ikke nogen guddommelig inkarnation. Den tredje type, der er karakteriseret ved et stærkt *gitter*, men en svag kollektiv kontrol, er samfund, hvor tilværelsen er centreret omkring stærke ledere (Big-Man-samfund), men hvor mulighederne i princippet er åbne for alle. Lykke og held (hun refererer til Grønbechs *The Culture of the Teutons*, 1978, 158), men også særlig viden og mod giver adgang til social kontrol. Endelig er den fjerde type blot en mulig konsekvens af den tredje, nemlig grupperinger af umyndiggjorte, anonyme og kontrollerede masser, som er afskåret fra at opnå den succes, der omgiver dem. Dette fører til utopiske og millenaristiske bevægelser. I ingen

af de to sidste typer spiller renhedsregler samme markante rolle som i de to foregående (1978, 87-91. 136-71. 193).³

I løbet af bogen følger hun op på renhedsreglen, som hun udvider med yderligere en række regler, der dog alle blot er omformuleringer af denne ene regel. Den væsentligste er: der vil begrebsmæssigt bestå en polaritet mellem den fysiske krop (med fysiske behov) og den sociale krop (subjektet for den socialt forventede adfærd), således at afstanden mellem de to kroppe svarer til omfanget af socialt pres (gruppe) og klassifikation (gitter) i et samfund (1978, 100f).

Et vigtigt element, der virkelig skiller Mary Douglas ud fra sine forgængere (Frazer, Robertson Smith, Durkheim og Mauss), og såmænd også fra en del af hendes efterfølgere, er en forkastelse af et kvalitativt skel mellem primitivt og moderne, for så vidt angår type af religiøs udfoldelse.⁴ Først og fremmest indebærer dette en konsekvent forkastelse af skellet mellem religion og magi. Det betyder på den anden side ikke, at vi kan ignorere historie eller teknisk og samfundsmæssig udvikling, men når det gælder en præcisering af, på hvilke områder denne udvikling er bestemmende for folks religiøse og symbolske handlinger, og på hvilke andre områder den skal holdes uden for analysen, søger man forgæves. Her er to centrale citater:

So little has been done to extend the analysis across modern and primitive cultures that there is still no common vocabulary. Sacraments are one thing, magic another; taboos one thing, sin another. [...] I see no advantage for this discussion in making any distinction between magical and sacramental. I could be talking about an historic shift in Europe from an emphasis on ritual efficacy before the Reformation to an emphasis on spontaneous, commemorative rites. Or I could be referring to the variation in tribal religions from strong to weak beliefs in magical efficacy. Let it make no difference to the argument whether I use the word magic or sacrament (1978, 26).

The contrast of secular with religious has nothing whatever to do with the contrast of modern with traditional or primitive. The idea that primitive man is by nature deeply religious is nonsense. The truth is that all the varieties of scepticism, materialism and spiritual fervour are to be found in the range of tribal societies. They vary as much from one another on these lines as any chosen segments of London life (1978, 36f).

Med andre ord: religiøse og ideologiske typer som dem, der identificeres i tilknytning til de fire sociale kontekster, er ikke knyttet til specifikke udviklingsstrin eller historiske perioder; men på det lokale niveau spiller historie og udvikling alligevel ind på den måde, disse typer manifesterer sig i forhold til hinanden, fordi historie og teknisk

³ Forholdet mellem type tre og fire fremstår temmelig uklart i den første del af bogen, men ekspliciteres efterhånden. Det er derfor ikke helt selvforskyldt, når van Baal & van Beek (1985, 160-61) får rodet typerne 2-4 godt og grundigt sammen.

⁴ Både Douglas 1968 og 1984 indledes med en kritisk gennemgang af forskningshistorien.

udvikling til stadighed ændrer den sociale struktur, der på sin side determinerer den symbolske og religiøse udfoldelse.

Efter denne summariske gennemgang skal jeg nu trække nogle problemfelter frem, hvoraf flere allerede er antydnet. Det drejer sig om generalitet, om historiens rolle, om forholdet mellem symbol og samfund og om meningsbegrebet i det hele taget. Hvordan vi forholder os til disse problemer er i høj grad afgørende for, hvordan vi beskriver, fortolker og forklarer overholdelse af renhedsregler i det konkrete materiale.

III. Generalitet vs. partikularitet

Den nomotetiske ambition hos Mary Douglas gør spørgsmålet om generalisering akut. Som enhver antropolog er hun naturligvis opmærksom på problemet, der ifølge hende selv først og fremmest ligger i, at der ikke gives objektive, universelle mål for adfærd. Det kan være, at man i et antal sociale systemer møder den samme idé om, at en høj, skrålende latter er upassende. Men hvilken slags latter, der anses for høj og skrålende i det samme udsnit af sociale systemer, kan variere betydeligt (1978, 14f). Problemet er alvorligt:

There is no way of controlling the cultural differences. And yet, without some method, the cross-cultural comparison falls to the ground and with it the whole interest of this exercise. If we cannot bring the argument back from tribal ethnography to ourselves, there is little point in starting it at all (1978, 15).

Løsningen er at relativere hypotesen i forhold til materialet, dvs. "to limit the predictions of a hypothesis to any given social environment" (s. 15). Hvad kriteriet er for at identificere et sådant "social environment" præciseres ikke, men det fremgår af hendes eksempler igennem bogen, at det for eksempel kan dreje sig om en geografisk afgrænsning af folk, der er i kulturel kontakt med hinanden.

Tankegangen synes sund nok. Vi kan ikke teste en hypotese ved helt vilkårlige sammenligninger på må og få. Men samtidig siger netop denne tankegang noget om begrænsningerne ved det komparative projekt. Hypoteser må nødvendigvis være meget generelle for ikke at blive væltet af kompleksiteten og mangfoldigheden i det faktiske materiale. Men dermed er analyseværdien af disse hypoteser også begrænset, netop når det gælder det specifikke materiale, og på den baggrund kommer ambitionen om sociologisk forudsigelighed, som Douglas ytrede, til at tage sig noget retorisk ud. For eksempel er forskrifterne for renhedsoverholdelse i den klassiske og middelalderlige indiske litteratur om individuelle pligter (*dharmasāstra*) meget differentierede. Der skelnes mellem mange forskellige kilder til urenhed, mellem mangfoldige situationer, der svækker eller forværrer besmittelsen, mellem materialer, steder, sociale grupper, alder osv. Det er karakteristisk, at man selv i antropologiske undersøgelser af dette materiale kun sjældent finder henvisninger til Mary Douglas. At der er overensstemmelse mellem kropslige og sociale grænser, for eksempel ved tabuering af mad, der

udveksles mellem kasterne, er ganske enkelt så indlysende, at det ikke i sig selv er værd at skrive om. Derimod er der skrevet umådeligt meget, også før Mary Douglas, om *hvordan* fødetransaktioner korrelerer med skel mellem kasterne, og det har vist sig de senere år, at selv sådanne korrelationer er langt mere flertydige end antaget af etnografis pionerer.⁵ Tendensen er gået i retning bort fra ideen om kulturel konsensus og statisk struktur, som blev formuleret mest konsekvent af Louis Dumont (1980; førsteudgaven er fra 1966), og henimod en dynamisk beskrivelse, der lægger mere vægt på modsatte magtinteresser og dermed forskellige religiøse former blandt involverede grupper. Fordelen ved at frigøre sig fra konsensusideen er bl.a., at det bliver muligt at beskrive sådanne grupper, uden at de ses som "transformationer" eller på anden måde som afledninger af en fælles orden, idet orienteringspunktet i stedet kan flyttes fra den ene gruppe til den anden. Helheden er ikke en fælles konsensus på et idé-plan, men et bundt af forskellige, ofte antagonistiske, men interagerende traditioner bundet sammen af overlappende interesser i en fælles historie.⁶

Dermed bliver det også muligt om ikke at bryde ud af, så dog at se ud over den hegemoni, forskeren repræsenterer. Det er jo karakteristisk, at for både Dumont og Douglas er det væsentligt at skabe en viden, der er så generel, at den i sidste ende fortæller os om os selv. For at det skal kunne lade sig gøre, må der imidlertid etableres en meta-konsensus over den konsensus, der er etableret på den specifikke kulturs vegne, nemlig i form af en universel model, som for eksempel Douglas' fire sociale/ideologiske typer eller Dumonts begreb om individualitet, der er det punkt, hvorom Indien er "inverteret" i forhold til vores egne sociale værdier.⁷ Så når Douglas, som citeret ovenfor, siger, at der ikke er nogen pointe i at studere fremmede folk, hvis ikke den viden, vi opnår, inddrager os selv, så bør man vende argumentet på hovedet og i stedet spørge: hvis den overordnede interesse i studiet af andre folk eller perioder er at nå til indsigt om os selv, hvilken kvalitet af viden om disse *andre* kan vi da forvente?

Netop spørgsmålet om beskrivelsernes kvalitet er et problem i Mary Douglas' bøger. For hvis ikke de beskrivelser, som hypotesen er dokumenteret med, er tilstrækkeligt præcise eller tilstrækkeligt repræsentative, hvad er hypotesen da værd? Det viser sig desværre, at kvaliteten af de kilder, hun bygger på er svingende. Selv når hun anvender primære kilder, er hendes egen viden svingende. Analysen af Leviticus er præget af hendes filologiske begrænsninger, som det er blevet påpeget af Jacob Milgrom, jf. Jensen 1997. Hendes fremstilling af Indien i *Natural Symbols* bygger udelukkende på Louis Dumonts bog (1980), der allerede på det tidspunkt kun udgjorde

⁵ Sammenlign fx Marriott 1965 (der er en udgave af hans afhandling fra sidst i 50'erne) med Raheja 1988; eller se resuméet i Quigley 1993, 70-71.

⁶ Indienshistorikeren Ronald Inden (1990, 22-27) udvikler på grundlag af historiefilosoffen R.G. Collingwood et begreb om "complex agency", der sigter på en sådan ikke konsensusbaseret beskrivelse.

⁷ Se Dumont 231-34, eller min oversigt i Aktor 1994, 60-63.

én, og det en kontroversiel, version blandt flere andre.⁸ Specialister på andre regionale områder vil formodentlig kunne finde andre kritikpunkter over for hendes udvælgelse af sekundærlitteraturen. Dette peger på, at metodeproblemet ved et generelt teoretisk studium – snarere end at dreje sig om menneskelig adfærds globale sammenlignelighed – indskrænker sig til et meget mere praktisk problem. Ingen enkelt forsker er i stand til at beherske et så stort komparativt materiale.

Men uanset kvalitet og gyldighed opnåede hun at formulere en hypotese, der har haft betydelig gennemslagskraft. Først og fremmest formulerede hun renhedsreglen om overensstemmelsen mellem omfanget af kropslig kontrol og social kontrol, herunder reglen om en symbolrelation mellem kroppens grænser og sociale grænser. Dette er en hypotese, der både er elegant og rammende. Specielt har det været helt afgørende at få placeret menneskekroppen i centrum af feltet mellem kosmologi, ritual og samfund. Dernæst, og det er mere problematisk, formulerede hun gruppe-gitter-modellen, med hvilken hun identificerede fire typer af religiøse udtryksformer, der er knyttet til fire typer af sociale systemer. Denne model, der med sit ideal om sociologisk forudsigelighed jo prætenderer en højere specificering og dermed en højere analyseværdi end renhedsreglen, er imidlertid behæftet med uklarheder, som faktisk gør anvendelsen af den til et spørgsmål om at gætte, hvad Douglas mon mener, hvilket jo ikke er særligt befordrende.⁹

IV. Historien

Vi så, at Mary Douglas tilsyneladende ser historiens rolle på den måde, at de ideologiske, kosmologiske og rituelle typer, hun identificerer, ikke i sig selv er afhængige af historien. På den anden side determinerer historien forskydningerne mellem dem inden for et givent "social environment". Det betyder, at historien – hvad disse idé- og adfærdsmønstre angår – ikke skaber noget nyt. Historien har ingen betydning som forandrende faktor, når intet forandres mere, end at de samme sociale og religiøse typer er til stede overalt og til alle tider. Således kunne Mary Douglas for eksempel gøre det af med "sekulariseringen" som en unik proces i Vestens historie. Sekularisering, jf. citatet ovenfor, er blot en variant af en universel type, hvor rituelle former og religiøse faktorer ikke tillægges nogen særlig betydning, en type, der hænger

⁸ I 1972 forsynede hun den engelske version af bogen med et forord, der senere er optrykt i essaysamlingen *Implicit Meanings*, se Douglas 1975. Forordet bidrager ikke med andre synspunkter til Dumonts bog, men er snarere et indlæg for fransk strukturalisme, henvendt til et britisk etnografisk miljø.

⁹ Fx er det uklart, hvad der egentligt skal lægges i dimensionen "grid" (gitter). Ifølge skemaet (Douglas 1978, 84) betegner denne dimension graden af ideologisk/kosmologisk konsensus, dvs. i hvor høj grad et givent klassifikationssystem er fælles for individer i en gruppe. Men det er ikke klart, hvorfor denne grad karakteriseres som lav i type to ("*small group*") og høj i type tre og fire ("*high grid*"). Man kan derfor være i tvivl, om der snarere er tale om klassifikationssystemets grad af indre differentiering (eller graden af social differentiering) end om dets udbredelse.

sammen med lav grad af social sammentømring. Argumentationen har forinden inddraget Aberles beskrivelse af Navajo-indianernes peyote-kult (der ses som "a fascinating small-scale model of the Protestant Reformation") og Turnbulls beskrivelse af Ituri pygmæer som eksempler på samme ikke-ritualistiske type (1978, 30-37, citatet om peyotekult er på s. 33). Igen må vi spørge om analyseværdien af en sådan typologi i forhold til et konkret materiale.

Lad os tage et eksempel. Min lærer i propædeutisk sanskrit, Ivo Fišer, fortalte sine elever følgende oplevelse som eksempel på braminsk traditionalisme i vor tid. Han skulle besøge en indisk sanskritist i Delhi, og denne var mødt frem i lufthavnen for at tage imod ham. Begge tilhørte jo det akademiske miljø, og i overensstemmelse hermed udveksledes venlige hilsner og håndtryk ved mødet i lufthavnen. Efter at være blevet installeret, så Fišer imidlertid ikke noget til sin indiske kollega i flere dage, hvilket var imod deres aftale. Ad omveje fik han senere at vide, at kollegaen var taget til Benares for at bade på grund af håndtrykket i lufthavnen.

Her kræver en overskridelse af kropslige grænser (håndtryk) en rituel renselse, og vi må ud fra Douglas' hypotese se denne renselse, denne form for kontrol med fysisk kontakt, som udtryk for et socialt pres fra det braminske miljø, som den indiske sanskritist tilhører til daglig. Det paradoksale er imidlertid, at den virkelige kontrol snarere ligger i det afslappede, kollegiale håndtryk, hvormed braminen overskrider sine normer, og at det virkelige sociale pres snarere ses i villigheden til at efterleve det internationale, sekulariserede, akademiske miljøes normer. Håndtrykket, der burde være det verdslige udtryk, er her det ritualistiske. Eller sagt på en anden måde, verdsligheden, ikke-ritualismen, er lige så meget et ritual, en gruppe-konstituerende form, som renselsen er det. Og hele situationen er i høj grad indskrevet i en moderne historisk partikularitet. Den voksende sociale mobilitet i Indien og den forøgede internationalisering skaber på én gang en interesse i at bevare braminsk identitet og i at få del i de muligheder, udviklingen indebærer. Situationen kunne også dreje sig om de moderne betingelser for religiøs udfoldelse. Det er ikke sikkert, denne bramin var plaget af usikkerhed i forhold til den sociale mobilitet eller det akademiske miljø. Men renhed kunne være et middel i en religiøs praksis, til hvilket en moderne bramin ganske enkelt skaber et rum *ved siden af* hensynet til en verdslig karriere. Min pointe er, at når renhedsreglen konfronteres med lidt mere komplekse situationer, der er styret af forskellige, overlappende værdisæt (når vi er ovre i "complex agencies"), så slår den fra. I dette tilfælde er den ikke i stand til at repræsentere håndtrykkets og verdslighedens tvetydighed.

V. Krop, samfund og mening

Hvordan skal vi nærmere forstå forbindelsen mellem kroppen som symbol og samfundet? Mary Douglas begrundet denne forbindelse både metodologisk og teoretisk. Den metodologiske position fremgår af hendes kritik af Lévi-Strauss:

His analysis of symbolism lacks an essential ingredient. It has no hypothesis. Its predictions are impregnably, utterly irrefutable. [...] He will succeed, because he takes with him a tool designed for revealing structures and because the general hypothesis only requires him to reveal them. He is not asked to correlate particular kinds of symbolic structures with predicted social variables (1978, 95).

På et metodologisk plan er samfundet altså et empirisk, objektivt niveau, der gør det muligt at teste hævdede korrelationer mellem symboler og samfundsstrukturer, som for eksempel de fire hun identificerer med sit gitter-gruppe-skema. Men det indebærer en teori om disse korrelationer. Hvis noget skal testes, er det en hypotese om, hvorfor der er disse forbindelser. Hypotesen er, at kroppen er det fællesmenneskelige *sociale* symbol, og dermed er der foretaget en afgrænsning af dette symbols indhold. I en længere eller kortere kæde af semantiske relationer er samfundet det niveau, hvor analysen ender. Tegnet er ikke arbitrært. Tværtimod er disse symboler *naturlige* i den forstand, at de er universelle, netop hvad angår relationen mellem kropskontrol og social kontrol (1978, 97).

Der er fremsat en del kritik af denne form for social semantik. Lad os dele diskussionen op i et problem om reference og et problem om mening. Referenceproblemet er rejst af religionshistorikeren Hans Penner i et forsøg på at tilbagevise Frits Staals idé om ritualers meningsløshed. "Staal seems to be saying that rituals are meaningless because rituals do not refer to anything, they have no reference (i.e., goal or aim)", argumenterer han, og fortsætter:

We know since at least the time of Frege that a referential theory of meaning is inadequate. A well-formed theory of meaning must include reference but cannot be based upon reference as a theory of meaning (Penner 1985, 2).

Og ikke kun Staal begår denne fejl:

What Staal overlooks in his general overview and criticism of contemporary theories of ritual is that all of them assume that rituals must refer to something in order to have meaning. Thus the various explanations of ritual are not as disparate as they appear. The differences in explanation are because of disagreements on what rituals refer to. For Hooke rituals referred to myth, for Durkheim ritual referred to social life, for Freud it was the unconscious and for Eliade it is the sacred (1985, 3-4).

Som det fremgår, er Penners brug af begrebet reference meget løs til trods for hans henvisning til Frege. Han forklarer det som "goal or aim", og han knytter forklaring af ritualer sammen med antagelser om, hvad ritualer refererer til. Men af de teorier, han nævner, kan kun den, der henfører ritualer til myter, siges at være en referentiel teori. For symbolets reference betegner kun forholdet mellem symbolet og det objekt, det står for, ikke dets årsag på hvilket som helst plan, denne måtte udpeges. Referencen er i sagens natur altid et eksplicit forhold. Hvis ikke der er en eksplicit reference, er der

ikke et objekt symbolet står for (se Husted 1982a, 68-73). Derfor er det forkert at se samfundet i Durkheims teori som religionens reference, for denne relation er ikke direkte og eksplicit. Så referenceproblemet, som det er rejst af Penner, må siges at være et kunstigt problem.

Det er snarere meningsbegrebet, specielt ideen om en *implicit* mening, der volder problemer. Også her er der først et metodologisk problem. Hvis meningen er implicit, hvilke kriterier gives der da for at bestemme den? Hvem bestemmer? Som anført i Sperbers ofte refererede kritik (1975, 20 og 34), er forskernes status i denne situation ikke anderledes end de religiøse traditioners egne eksegeter: også de hævder at sidde inde med en særlig viden, der autoriserer deres fortolkning. Men denne særlige viden fungerer blot som et hermeneutisk felt konstrueret omkring det, som skal fortolkes; den har ingen intersubjektiv status, der inddrager både brugerne af det fortolkede og fortolkerne selv.

Penner (1985, 3) synes at komme uden om dette problem ved at foreslå, at det er en meget snævrere form for implicitthed, der virker her, nemlig den, der ligger i brugen af lingvistiske regler. Ligesom logiske operatoren, f.eks. "og", "af" og "eller", ikke er meningsløse, selv om de ikke er referentielle, er heller ikke et ritual meningsløst. For begge typer udtryk gælder nemlig for det første, at deres indhold ikke hører til i omverdenen, men i en "thought-of order", altså i det tænkte, for det andet, at meningen fremgår af relationer mellem elementerne, dvs. af strukturer. I bogen *Impasse and Resolution* (1989) forsøger han at demonstrere dette program med en serie grundigere analyser. Den første sigter mod intet mindre end en fuldstændig definition af hinduismen. Først forkaster han en traditionel teksthistorisk tilgang, for "as structuralism has taught us, the history of a religion is not its meaning" (s. 190). Meningen er derimod at finde i den struktur, der organiserer religionens centrale ideer, dens konsensus. Det Penner derefter gør, er at integrere to af Dumonts teorier. Den første er teorien om kastesystemet som en religiøs, hierarkisk orden af binære oppositioner, struktureret ud fra modsætningsparameteret rent og urent (s. 192-93). Den anden er ideen om, at de asketiske ordner, verdensforsagerne, repræsenterer en logisk opposition til kastesystemet ved at ophæve dette parameter (altså modsætningen mellem rent og urent). Vi har en opposition mellem to sæt binære oppositioner, det ene rent-urent (kastesystemet) og det anden hverken rent eller urent (asketer; s. 194-95). Hinduismen kan derefter endeligt defineres som "the religion which is defined by the significance of the oppositional relation caste/ascetic" (s. 197). Med andre ord er hinduismen ifølge Penner en religion, hvor oppositionen rent vs. urent er den centrale, fælles orienteringsakse.¹⁰

¹⁰ Det er tankevækkende, at nogle religionshistorikere stadig mener at kunne definere "en religion" og at det tjener et formål. Ikke alene er Dumonts kategorier "kaste", "hierarki" og "verdensforsagelse" og den idé om konsensus, som de bygger på, problematiske; men jeg kan ikke se, hvor Penner vil hen med dette forsøg i en religionshistorisk strategi – andet end tilbage.

Vi må nu forestille os, at analyseproceduren vil bestå i at henføre et givent symbol-element (for eksempel en renselsesforskrift eller et udsagn om, hvad der urent) til denne enkle struktur for dermed at forklare dets mening. Men man skal ikke kende meget til hinduistiske kilder for at indse, at svælget mellem materialets kompleksitet og denne strukturs enkelhed er så stort, at analysen vil være værdiløs. Løsningen er så at udvikle mere specifikke strukturer, f.eks. strukturen for en enkelt type tekst eller et enkelt ritual (og det gør Penner da også, nemlig for Śiva-mytologien i *Śivapurāṇa*; 201-15). Det giver god mening; vi skal bare være klar over, at det ikke er den mening, ritualet eller teksten har for aktuelle aktører i den aktuelle historiske situation, men derimod den *horisont* af centrale ideer og deres indbyrdes relationer, der kan siges at danne baggrund for disse aktørers forestillinger og handlinger.

Det er dette strukturalistiske meningsbegreb – mening som implicit baggrundshorisont, dog reguleret af en sociologisk epistemologi, hvor meningsstrukturer i sidste ende udgår af samfundsstrukturer – som Mary Douglas benytter sig af. Og hun er godt klar over de dokumentationsproblemer, der er forbundet med det (dem som Sperber også var inde på). Hun skriver:

What kind of evidence for the meaning of this [Lele pangolin] cult, or of any cult, can be sensibly demanded? It can have many different levels and kinds of meaning. But the one on which I ground my argument is the meaning which emerges out of a pattern in which the parts can incontestably be shown to be regularly related. No one member of the society is necessarily aware of the whole pattern, any more than speakers are able to be explicit about the linguistic patterns they employ (1984, 173-74).

Talal Asad citerer denne uddybning, men er ikke overbevist. Han bemærker, at analogien mellem lingvistisk struktur og implicit kulturel mening er misvisende “because linguistic patterns are not meanings to be translated, they are rules to be systematically described and analyzed” (Asad 1993, 195). Det han dermed sætter fingeren på, er den måde et lingvistisk strukturbegreb er gået ind i religionsforskningen som et begreb om mening. Begrebet har været overbevisende, fordi lingvistiske strukturer forekommer at være både stabile og kollektive. Vi slipper for at skulle ind i hovedet på folk. For ved hjælp af dette koncept er der projiceret et plan af regler ind imellem ritualerne, der analyseres, og det akademiske udsagn om dem. Kilden til ritualernes mening forskydes dermed fra materialet, hvor en sådan mening kan være vanskelig at tilvejebringe, til dette kunstige plan af strukturer. Men ud over at projicere en systematik og regularitet, der måske ikke helt er belæg for, over på et broget materiale, er den største mangel ved det lingvistiske paradigme, at det ikke indfanger, hvad ritualer udretter som handlinger: at de bemyndiger, træner eller afprøver folk, maksimerer aktørers kompetencer, konstituerer politiske eller økonomiske domæner osv.

VI. Krop og handling

Kritikken af strukturalismen i den poststrukturalistiske religionsforskning er derfor først og fremmest rettet mod det lingvistiske paradigme eller rettere mod dets *adskillelse* af sprog og handling, mening og ritual. Der er en klar tendens i retning af at flytte vægten fra sprog til handling og at gøre dette ud fra et forsøg på at overskride disse dikotomier. Humphrey & Laidlaw (1994, 4) forklarer (med citater af Charles Tayler), hvorfor sådanne dikotomier fejlrepræsenterer handling:

"Actions are in a sense inhabited by the purposes which direct them, so that action and purposes are ontologically inseparable." In this 'qualitative' view, action is directed, aimed to encompass ends or purposes, and this notion of directedness is part of the concept of agency. [...] The 'subjective' awareness and attitude of the agent is part of the 'objective' reality which he or she knows, so that the character of an action is in part constituted by the attitude which the agent takes to what he or she does.

Handling er en enhed af instrumentelle, intentionelle og semiotiske aspekter. Det ene element er ikke en bærer af eller et redskab for det andet.

Man kan undre sig over, at denne kritik har måttet integrere tankerne fra Foucault (hos Talal Asad) eller Bourdieu (hos Catherine Bell) om magt, viden og praksis, før den har kunnet formuleres. For mens antropologien udviklede en tilgang, der ser handlinger som sprog på grundlag af et lingvistisk paradigme, eksisterede der inden for den analytiske sprogfilosofi en anden tilgang, der snarere ser sprog som handling. Det gælder ikke kun den fuldt udviklede talehandlingsteori hos Austin og Searle, men også den basale idé fra den sene Wittgenstein om mening som brug. Ifølge dette meningsbegreb fremgår meningen af et udsagn af reglerne for dets brug. Og vægten skal her så afgjort lægges på brug, mere end på regler, bl.a. fordi de praksisser, der er betingende for brugen, er overlappende. Specielt talehandlingsteoriens begreb om vellykkethedsbetingelser forekommer at være frugtbart. Fremfor at vurdere en ytring ud fra et sandhedsparameter (med de begrænsninger dette indebærer), vurderes den ud fra et spørgsmål om vellykkethed, dvs. om den overholder de betingelser, den givne kommunikationshandling indebærer, for eksempel for påstandes vedkommende, at taleren selv anser ytringen for at være sand (Husted 1982b, 242-44). Overført til en analyse af religiøse ritualer vil opmærksomheden skulle rettes imod hvilke betingelser, der forudsættes at være til stede, for at en handling kan gennemføres, og på hvilke måder sådanne betingelser tilpasses omstændighederne. Dette ville for eksempel være et oplagt perspektiv at anlægge på det materiale, som Geertz (1973) præsenterede i sit klassiske essay om de vanskeligheder, en javanesisk familie kom ud for ved begravelsen af en ung mand, problemer som skyldtes, at den religiøse traditions betingelser og de sociale betingelser i et moderne og ændret Java ikke længere er sammenhængende.

I en sådan handlingsfokuseret teori er kroppen ikke alene al klassifikations "*fons et origo*" (Turner 1967, 90), som også Johnson (1987) og Lakoff (1987) hævder (og jeg skal vende tilbage til et centralt punkt i deres argumentation nedenfor), men den er på

én gang handlingens aktør, redskab og objekt.¹¹ Det er interessant, at Marcel Mauss, der betragtes som en af dem, som banede vejen for symbolismen, også er ophavsmand til dette perspektiv. I sit essay om "kroppens teknikker" fra 1934 (altså skrevet 32 år efter samarbejdet med Durkheim om *De quelques Formes primitives de Classification*) formulerede Mauss en ren praksisorienteret tilgang til ritualer og religiøse erfaringer. Ambitionen er en tilgang, der integrerer det biologiske, det psykologiske og det sociologiske aspekt. Det gælder for mange handlinger, for visse ritualer (for alle ritualer? – det er ikke helt klart) og for såkaldte mystiske erfaringer (han henviser til taoistiske og yogiske teknikker), at de kan analyseres som elementer i en kategori af handlinger, der klassificeres som "kropsteknikker" (Mauss 1966, 370-72, 386). Det er handlinger, der dels har det tilfældes, at kroppen, som nævnt, både er aktør, middel (evt. blandt andre midler) og objekt (s. 372), og at de er baseret på en socialt betinget træning, motiveret af prestige og autoritet, en træning der tilpasser kroppen til evner af betydning i den pågældende kontekst. For eksempel består initiationer i det meste af verden i prøver på beherskelse, modstandskraft, sindsnærvær osv. (s. 385). Kategorien er omfattende, men differentieres i forhold til et livsforløb: teknikker omkring fødsel og barnepleje, det voksne livs teknikker, for eksempel omkring søvn, hvile, aktivitet, kropspleje herunder vask og hygiejne, fødeindtagelse, formering og sundhed (s. 376-83). Som man ser, omfatter feltet de fleste sider af "renhedens teknikker".

Asad (s. 77) henviser til dette essay og undrer sig over, at det blev set som et symbolistisk grundskrift frem for som en teori om handling. For frem for at være et passivt "tegn", af hvilket en kulturel mening kan aflæses, er kroppen hos Mauss "a developable means for achieving a range of human objectives" (s. 76), dvs. en aktør med mål og hensigter. Asad lægger især vægt på, at ritualer ifølge dette begreb udvikler særlige kompetencer, evner eller dyder. Dette bekræfter hans opfattelse af, at ritualerne inden for den middelalderlige kristne monasticisme, som er et af hans forskningsfelter, må forstås i relation til et disciplinært program, der søgte at forbinde en ydre adfærd (påbudt ifølge munkereglen) med indre motivation (kristne dispositioner). Dette foregik ikke ved, at ritualerne blot fremkaldte visse almene følelser (eller ved at de henviste til en fælles kulturel idé-konsensus). De konstruerede og kultiverede ganske særlige følelser, der var historisk specifikke. Dette kunne ikke lade sig gøre blot ved aflæsning af kendte symboler, men kun i kraft af en træningsproces understøttet af et magtforhold (s. 134).

Også i en indisk kontekst er dette relevant. Et nøglebegreb i indisk ritualisme er begrebet kompetence (*adhikāra*). Man må ikke udføre et ritual uden at have den fornødne kompetence, og denne er igen erhvervet, dels ved fødslen, dels gennem ritualer (initiationer for eksempel). Besmittelse sætter denne kompetence ud af spillet, man bliver *karmānadhikāra*, uden ret til at udføre ritualer. Bodsøvelser og andre

¹¹ Turners formulering er eksplicit rettet imod Durkheims tanke om, at klassifikation og logisk tænkning er afledt af sociale relationer.

renselse genopretter den (Inden 1985, 34). Samtidig er det ved hjælp af ritualer, at man konstituerer de domæner, man er herre over: kvinder, land, særlige hverv, økonomiske transaktioner, politisk magt m.m. Når disse domæner besmittes (hustruer forføres, huse bebos af urørlige personer uden ens vidende, modtagne værdier viser sig at stamme fra urene personer m.m.), må de renses med ritualer, der genetablerer herredømmet over dem.¹² Det der etableres og genetableres, er kompetence, evner, duelighed og herredømme. Renhed er her en (vellykketheds-) betingelse for rituel handling, og ritualer er på sin side et middel til kompetencemaksimering. Renhed er derimod ikke en kode, der knytter et individ til en social status, for status er her ikke en ren ideologisk kategori, adskilt fra magt eller velstand som hos Dumont, men snarere at forstå som en aktionsradius, en grad af mulige handlinger.

Catherine Bell ser også denne dikotomi, individ/samfund, som en variation af handling/tanke-opsplitningen. Hun henviser til Johnson og Lakoff og lægger især vægt på, at Lakoff undlader at skelne mellem kroppens sociale og biologiske erfaring, når han beskriver, hvordan struktureringen af kropslige erfaringer er grundlæggende for struktureringen af bevidsthedskategorierne (jf. Schönbeck 1997). Så selv om begreber er kulturbestemte, betyder det ikke, at kroppen blot er en *tabula rasa*, på hvilken samfundet kan indskrive hvad som helst. Den sociale krop har en biologisk basis, men der gives ingen absolut grænse mellem biologi og kultur. Hun fortsætter:

In contrast therefore to Hertz, Mauss, Durkheim, and Douglas, for whom basic logical categories are social in nature and acquired in practice, Lakoff argues that they are fully rooted in the *sociobiological* body. The import of this approach, [...], suggests both the primacy of the body over the abstraction 'society' and the *irreducibility* of the social body (Bell 1992, 96; min kursivering).¹³

Det er med andre ord det durkheimske *homo duplex*, mennesket som et væsen delt i en individside og en samfundsside, hun forsøger at hele. Og bemærk, at med dette projekt falder både det funktionalistiske paradigme (ritualer fjerner den enkeltes psykiske stress og opretholder social balance) og det symbolistiske paradigme (ritualer formidler koder mellem individ og samfund). Ritualer og rituelle symboler hverken legitimerer, repræsenterer eller udtrykker samfund, men konstituerer, konstruerer og former systemer af herredømmer, kompetencer og tilhørsforhold.

Derfor er Catherine Bells vurdering af Mary Douglas også en blanding af anerkendelse og kritik. Anerkendelse fordi Douglas' bøger er en fremragende undersøgelse af den måde, symboler og ritualer spiller på en isomorfi mellem kroppen og de sfærer, den

¹² Jf. min kommende artikel "Untouchables, Women and Territories: Rituals of lordship in Parāśarasmtī", Julia Leslie, ed., *Gender, Religion and Social Definition in South Asia*, Delhi [under publicering].

¹³ Hun er tilsyneladende ikke opmærksom på, i hvor høj grad synsvinklen i Mauss' essay fra 1934 adskiller sig fra klassifikationsteorien fra 1901-02. Det er en pointe i det senere værk, at kroppens teknikker kun forstås fuldt ud ved at integrere sociologisk, psykologisk og biologisk forskning.

er del af (sociale grupper, verden, kosmos). Kritik fordi hun med sin sammensmeltning af symbolistisk og funktionalistisk teori reducerer disse dynamikker til en spænding mellem selvet og samfundet, frem for at udforske dem nærmere (s. 179).

VII. Sansning og begreb

Hvis vi med Bell anerkender Lakoffs og Johnsons idé om metaforenes basis i kropslige erfaringer, så må spørgsmålet være, om vi kan betragte det rituelt rene og urene som sådanne metaforer. Her er det vigtigt at gøre sig metaforbegrebet klart. Kriteriet for at vi har med metaforer at gøre er, at vi kan skelne mellem to forskellige domæner, et "*source-domain*", dvs. det domæne hvorfra metaforen henter sit materiale, og et "*target-domain*", der rummer det, som metaforen er metafor for (Johnson 1987, xiv-xv; Lakoff 1993, 206-7). Eksempel: "livets landevej". Kildedomæne: erfaring af kropslig bevægelse ud ad en vej. Måldomæne: livet som fremadskridende forløb (bemærk: det er næsten ikke til at sige noget uden metaforer som "fremadskridende" og "forløb"). Men med det rituelt rene/urene forholder det sig anderledes. Vi kunne sige, at de to domæner her udgøres af fysisk renhed og rituel renhed. Men dette forudsætter en grænse mellem fysisk og rituelt, der ikke gives belæg for. Nogle former for fysisk urenhed, for eksempel menstruationsblod, udgør en rituel urenhed, mens andre ikke gør det. I det indiske renhedssystem, som dette er udviklet i middelalderlige kommentarer til lovbøgerne, skelner man ganske vist mellem "synligt" og "usynligt". Og det er de usynlige kvaliteter af et stof eller en handling, der forårsager rituel renhed eller urenhed. De synlige stoffer og handlinger fungerer her som bærere af de usynlige kvaliteter, og kontakt med disse synlige stoffer indebærer umiddelbart en besmittelse, der gør en person rituelt uren. Her er der ingen metafor, fordi den synlige kontakt og den usynlige urenhed er ét sammenhængende domæne. At usynlige kvaliteter ikke er i stand til at influere nogle uden et sansetilgængeligt medium indebærer ikke, at det synlige er metafor for det usynlige.

Så hvis vi skal hente hjælp hos Johnson og Lakoff, må det snarere blive i det mere omfattende begreb "image schema", der af Johnson (s. xiv) defineres som: "a recurring, dynamic pattern of our perceptual interactions and motor programs that gives coherence and structure to our experience". Dette er et forsøg på at føre begrebsdannelsen tilbage til sansningen og oplevelsen af tilstedeværelse i rummet. Forbillederne er uden tvivl fænomenologien, som den er formuleret af især Merleau-Ponty, og gestaltpsykologien, der er en del af denne fænomenologis grundlag.¹⁴ Johnson (s. xxxvii) anerkender eksplicit disse forudsætninger, og det er i det hele taget interessant, hvor meget i den

¹⁴ Når jeg i det følgende taler om fænomenologi, er der derfor ikke tale om den klassiske religionsfænomenologi, men om denne perceptionsfænomenologi. Merleau-Pontys anliggende var netop et opgør med den huserlske fænomenologis idealistiske og kartesiske forudsætninger (som også den hermeneutiske religionsfænomenologi synes at bygge på). Se Merleau-Ponty 1945, i-xvi; oversigt: Grøn 1982.

poststrukturalistiske tænkning, der egentlig blot er en ny bølge af en ikke-idealistsk strøm, som har eksisteret hele tiden igennem de sidste halvtreds års humanistiske forskning. Det er på den baggrund, at Johnson ønsker at korrigere de idealistiske og objektivistiske forudsætninger, der har styret meget af disse tiårs teori (og Douglas' symbolisme bærer præg af begge træk, det idealistiske i ideen om, at erfaringen primært er organiseret konceptuelt, og det objektivistiske i ideen om, at samfundet er et objektive niveau, hvorfra intellektet henter modellerne til denne konceptualisering). Imod et idealistisk paradigme hævder Johnson, at mennesker *ikke* lægger begreber og strukturer ned over en udifferentieret og fjøelig virkelighed; og imod objektivismen, at vi ikke blot er et spejl af en natur, som determinerer vores begreber på én og kun én måde. I stedet er vores strukturerede erfaring "an organism-environment interaction in which both poles are altered and transformed through an ongoing historical process" (s. 207).

At vi ikke lægger begreber ned over en udifferentieret virkelighed er et vigtigt punkt i en kritik af Douglas' renhedshypotese, som jo netop bygger på denne antagelse. Ariel Glucklich (s. 68) der anvender Merleau-Pontys fænomenologi i sin analyse af det indiske begrebskompleks omkring *dharma* og *adhama*, uddyber dette punkt:

If sensory experience is naturally and intrinsically chaotic, but our consciousness is in fact organized through a social-symbolic epistemology, then the body - the primary locus of experience - lacks any experiential structures that are not also social.

Han fortsætter med at forklare, hvor Douglas misforstår gestaltpsykologiens fremstilling af perceptionsprocessen:

[A] number of factors undermine the thesis that purity is strictly a cognitive system [...]. The first and most fundamental critique must be directed towards Douglas's appropriation of Gestalt psychology - primarily its epistemology. Douglas's basic epistemological approach, at least in her earlier work, is both elementarist and sensationalist - positivistic theories both, and contrary to Gestalt. The postulation that sensory input is chaotic and constituted by random elements that are only organized by higher conceptual functions, social ones in fact, runs precisely counter to the most fundamental ideas of phenomenologists like Heidegger and Merleau-Ponty, as well as Cassirer, and the Gestalt theories that influenced their thought. As we shall shortly see, the perceptual process, according to Phenomenological Gestalt, is constituted even at the most elementary levels, by forms (*Gestalten*) that possess both organization and an affective force. [...] At any rate, the status of purity cannot be addressed in any satisfactory manner without a full consideration of this issue. Otherwise we remain entrapped within an intolerable tautology: if the most basic organizational elements of our experience are symbolic (cognitive), raw (sensory) experience is *ex post facto* chaotic and (symbolically) defiling (s. 68-69).

Med andre ord, Douglas' kognitive teori om besmittelse udelukker et egentligt perceptuelt element ved renhedsforestillinger, idet selve distinktionen mellem renhed og urenhed først bliver til på et kognitivt plan, ikke i den umiddelbare perception.

Heroverfor hævder fænomenologisk teori, at vi ikke kan adskille begreber fra perceptioner. Ingen del af virkeligheden er rå og udifferentieret.

Glücklich illustrerer dette med en analyse af det indiske baderitual og begrebet vand i en rituel sammenhæng. Først peger han på et andet svagt punkt ved den kognitive forklaring af besmittelse:

If pollution is a symbolic expression of cognitive chaos, then purification by bathing becomes superfluous and trivialized. [...] If the cognitive symbolism of purity-pollution is based on a sense of chaos (not filth!), there is no reason why bathing should be regarded as an efficacious 'chaos-removing' activity. The fact that bathing actually removes dirt cannot be considered the source of its cognitive meaning because this necessitates a slip from the symbolic reasoning outlined earlier to the crude magicalism that Douglas derided in Frazer (s. 69).

Douglas er selv (1984, 161) opmærksom på dette problem, som hun ifølge Glücklich søger at klare ved at antage Eliades idealistiske tolkning af vand som et symbol på det udifferentierede. Vand renser på grund af dets kvaliteter som idé: det opløser alle former og udsletter fortiden; nedsænkning i vand repræsenterer døden på det menneskelige plan og syndfloden på det kosmiske plan.

Men hvad er vandets sanssemæssige kvaliteter? Hvis analysen tager udgangspunkt i dette spørgsmål, når den frem til den stik modsatte tolkning. I Indien udføres et rensende bad i *koldt* strømmende vand. Den oplevelse støtter ikke tolkningen af vand som formopløsende; tværtimod er dette vand i enhver forstand formgivende (s. 70). Glücklich gennemgår nu de tekster, hvori det rituelle morgenbad er beskrevet. Kort fortalt er processen denne: Den badende går ned til den stadig mørke flod, når horisonten begynder at lyse op. Inden han går ud i floden, gnider han hele kroppen med jord. Med ansigtet mod den opstigende sol går han ud i det kolde vand og nedsænker med det samme hele kroppen. Idet han kommer op, må han ikke tørre vandet af håret. Stående i flodvandet, som nu reflekterer solopgangen, reciterer han forskellige mantras og hymner, der tilsammen danner en fortælling med to sammenvævede temaer. Det ene drejer sig om det Gyldne Embryo (*hiranyagarbha* – hvoraf skabelsen fremgår), der fødes af fostervandet, og om Sūrya (solen), der stiger op fra urvandene for at begive sig ud på sin færd over himlen. Det andet tema skildrer den badende som salvet i klaret smør (vand) med henblik på sit eget offer. Den badende kommer nu op af vandet, masserer hele kroppen i kogødning og dykker ned i strømmen for anden gang. Processen gentages et forskelligt antal gange i forskellige tekster (s. 72-75).

Inden Glücklich fortsætter med analysen, præsenterer han sit værktøj, som er taget fra gestaltpsykologiens grundbegreber. Aksiomet er, at selvets udvikling er uadskillelig fra opdagelsen og manipulationen af kroppen. Alle begreber og alle symbolske mentale operationer er helt betinget af den gradvise tilegnelse af denne krop og dens lokalisering i forhold til omverden. Ligesom de andre gestalter i det fænomenale felt er egoet først og fremmest en perceptuel struktur baseret på det sansende selvs rumlige

centralitet blandt genstandene i det omgivende sansfelt (s. 76-79). Ud over den velkendte idé om gestalter som hele, afgrænsede former, der er organiseret i forhold til deres baggrund, lægger Glucklich desuden vægt på begrebet *Prägnanz*, eller "god form", og isomorfi. Prægnans afhænger af perceptionernes enkelthed, regelmæssighed og balance. Det indebærer, at sådanne æstetiske kvaliteter ikke er noget, der projiceres over på sanseerfaringen i kraft af en semiotisk proces, men at prægnans snarere er betingelsen for, at perceptioner tilegnes som tegn i en semiosis (s. 78-79). Isomorfi opfattes af Glucklich som et forhold mellem tænkningens mentale plan og den fænomenale krops perceptuelle aktiviteter.¹⁵ Glucklich har tidligere i bogen tilsvarende opdelt menneskelig symbolbevidsthed i to komplementære poler, en symbolsk og en billedlig ("*imagistic*"). Den første besidder generelle og abstrakte træk, hvor den anden er karakteriseret af det konkrete-specifikke og det perceptuelle (s. 20-21). Den intellektuelle organisering af symboler sker med andre ord på grundlag af et konkret, billedligt indhold, der allerede i perceptionen ejer æstetiske og affektive kvaliteter.

Effekten af isomorfi betegner Glucklich (med henvisning til mekanik og akustik) med begrebet resonans, dvs. forstærkningen af naturlige frekvenser, som opstår, når disse frekvenser er synkrone. Det sker i ritualet, når den mytiske eller ontologiske fortælling, som udspilles i det, resonerer med den konkrete sanseerfaring under udførelsen.

Det er nemt at se, hvordan baderitualet opnår netop dette. Gennem samspillet mellem berøring (som styrker det fænomenale subjekt) og syn (der skaber en fænomenal omverden) bliver kosmogonien ikke alene udspillet, men rent bogstaveligt sanset. Både et selv og et kosmos fødes gennem interaktionen mellem det fænomenale ego og dets omgivelser, først ved stimuleringen af huden, selvets kontur, dvs. ved indgnidning, bad og massage (og det er i den forstand, at vandet er formgivende), og dernæst ved synet af solen, kosmogonisk den Gyldne Kim, hvoraf verden bliver til, og dets refleksioner i vandet (s. 83f).

VIII. Konklusion: hvad er rituel renhed?

Glucklich konkluderer sin analyse med et forsøg på en nyformulering af rituel renhed:

The pure (*Suddhi*), as an adjective applying to persons, is an emic term for the resonance, in the phenomenal field, between the Gestalt forms of sensory experience and the perfect structures of mythic imagination. In other words, purity is neither perfect conceptual order nor perfect physical cleanliness, wellness, or beauty. On the contrary, purity is the linguistic idiom by means of which the two principles are brought together into one order of being, in a symbolic dialectic that can never lose either of its poles (s. 85).

¹⁵ I oprindelig gestaltpsykologi betegnede isomorfi derimod en hævdet overensstemmelse mellem de perceptuelle og neurologiske strukturer; men dette er en overensstemmelse, der ikke er blevet påvist.

Dette er muligvis en tilstrækkelig fænomenologisk definition, men den får ikke fat i, hvad renhed betyder i en praksis. Det vil sige, vi får at vide, hvordan renhed opnås gennem resonansen i et rensesritual, men ikke i hvilken forstand denne renhed kun er en vellykkethedsbetingelse for udførelsen af andre ritualer. Her må vi knytte an til begrebet "virksomhed" (engelsk: *agency*), som dette for eksempel er udviklet af historikeren Ronald Inden (se note 6 ovenfor). Det ville da være oplagt at se en videre isomorfi mellem kroppens renhed og aktørens duelighed eller perfektion, specielt i tilfælde, hvor aktøren til dels ses som redskab for en guddommelig virksomhed, som det ofte er tilfældet i religiøse ritualer. Kraften ved symbolet renhed ligger da ikke i den konceptuelle orden, det hævdes at repræsentere. Derimod fremkommer isomorfin mellem renhed og menneskelig virksomhed i kraft af at gestaltens renhed er en betingelse for dens prægnans i perceptionsprocessen. Og grunden til, at netop denne betingelse er udvalgt i forhold til andre, ligger i kravet til isomorfi mellem billedskemaet og den praksis, det sættes ind i. For i modsætning til andre, mulige kandidater til et sådant billedskema, som for eksempel sundhed/sygdom eller sikkerhed/fare, er urenhed en tilstand, enhver kan komme ud for og uden videre komme ud af igen ved egen kraft, på samme måde som ritualer, i det mindste i klassisk indisk ritualisme, er en altid tilstedeværende mulighed for at restituere eller maksimere egne kompetencer i forhold til den komplekse virksomhed, disse indgår i.

Litteratur

AKTOR, MIKAEL

1994 "Hierarki, lighed og reinkarnation: Samsāra-læren i modsatte sociale kontekster", *Chaos* 21, København, 49-66.

ASAD, TALAL

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore.

BAAL, J. VAN & W.E.A. VAN BEEK

1985 *Symbols for Communication: An introduction to the anthropological study of religion*, 2. rev. udg., Assen.

BELL, CATHERINE

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York.

CHOKSY, JAMSHEED K.

1989 *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin.

DOUGLAS, MARY

1968 "Pollution", *Encyclopedia of the Social Sciences*, bd. 12, New York, 336-42.

1975 "Louis Dumont's Structural Analysis", *Implicit meanings: Essays in anthropology*, London, 181-92.

1978 *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, (1970; 1973) Harmondsworth.

1984 *Purity and Danger: An Analysis of the Concept of Pollution and Taboo*, (1966) London.

DUMONT, LOUIS

1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, (fr. 1960) Chicago.

- ELLEN, ROY F. & DAVID REASON, eds.
1979 *Classifications in their Social Context*, London.
- GEERTZ, CLIFFORD
1973 "Ritual and Social Change: A Javanese example", *The Interpretation of Cultures*, New York, 142-69.
- GLUCKLICH, ARIEL
1994 *The Sense of Adharma*, New York.
- GRØN, ARNE
1982 "Merleau-Ponty: Sansning og verden", Poul Lübcke, ed., *Vor tids filosofi: Engagement og forståelse*, København, 329-38.
- HUMPHREY, CAROLINE & JAMES LAIDLAW
1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford.
- HUSTED, JØRGEN
1982a "Frege: Den stilfærdige logiker", Poul Lübcke, ed., *Vor tids filosofi: Videnskab og sprog*, København, 55-75.
1982b "Austin og Searle: Talehandling", Poul Lübcke, ed., *Vor tids filosofi: Videnskab og sprog*, København, 236-49.
- IAHR
1968 *Guilt or Pollution and Rites of Purification*, Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions, bd. 2, Leiden.
- INDEN, RONALD
1985 "Kings and Omens", John B. Carman og Frédérique Apffel Marglin, eds., *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, Leiden, 30-40.
1990 *Imagining India*, Cambridge, Massachusetts.
- JENSEN, HANS JØRGEN LUNDAGER
1997 "Ontologisk urenhed i Gammel Testamente", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 30, Århus, 37-57.
- JOHNSON, MARK
1987 *The Body in the Mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*, Chicago.
- KRISTENSEN, JENS ERIK & LARS-HENRIK SCHMIDT
1995 "Temaer og tendenser i humaniora 1960-90", Finn Collin & Simo Køppe, eds., *Humanistisk Videnskabsteori*, København, 204-29.
- LAKOFF, GEORGE
1987 *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*, Chicago.
1993 "The Contemporary Theory of Metaphor", Andrew Ortony, ed., *Metaphor and Thought*, 2. udg., Cambridge, 202-51.
- LEACH, EDMUND R.
1979 "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse" (1964), W. A. Lessa & E. Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 4. udg., New York, 153-66.
- MARRIOTT, MCKIM
1965 *Caste Ranking and Community Structure in Five Regions of India and Pakistan*, Poona.
- MAUSS, MARCEL
1966 "Les techniques du corps", *Sociologie et anthropologie*, 3. udg., Paris, 363-86.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE
1945 *Phénoménologie de la perception*, Paris.

NEUSNER, JACOB

1973 *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Studies in Judaism in Late Antiquity From the First to the Seventh Century, bd. 1, Leiden.

PARKER, ROBERT

1983 *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*, Oxford.

PENNER, HANS H.

1985 "Language, Ritual and Meaning", *Numen* 32, 1-16.

1989 *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*, New York.

QUIGLEY, DECLAN

1993 *The Interpretation of Caste*, Oxford.

RAHEJA, GLORIA GOODWIN

1988 *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago and London.

SCHÖNBECK, OLUF

1997 "Urenhedsforestillinger i den monastiske kultur", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 30, Århus, 77-93.

SPERBER, DAN

1975 *Rethinking Symbolism*, Cambridge.

1996 "Why are Perfect Animals, Hybrids, and Monsters Food for Symbolic Thought?", *Method & Theory in the Study of Religion* 8, 2, 143-69.

TURNER, VICTOR

1967 *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu ritual*, New York.

Summary

"Purity, Ritual and Society According to Mary Douglas: A problematization inspired by some recent post-structuralist critiques". Mary Douglas' two pioneering books, *Purity and Danger* and *Natural Symbols*, were together a major breakthrough in the study of religions. Today, when post-structuralist voices are heard more and more clearly, also in this discipline, it is, however, time for a rethinking of her hypotheses. The present article attempts particularly to account for two such critiques. One is the objection against the linguistic paradigm and specially against its separation between thought and act, meaning and ritual. On the basis of the criticisms of Talal Asad, Catherine Bell and others (and referring back to philosophy of language) purity is instead seen as a felicity condition of ritual action, practice or agency. The other critique is based on phenomenology of perception and is directed at the fundamental distinction in Douglas' social symbolism between an undifferentiated experience and a conceptual ordering. This distinction is a misrepresentation of Gestalt psychology according to Ariel Glucklich who, instead, develops a phenomenological definition of purity as 'resonance' between the ritual's mythical narrative and the sensory experience of its performance.

Mikael Aktor

Forskningsassistent

Institut for Religionsvidenskab

Aarhus Universitet