

MAGIENS DÆMONSPROG – INTRODUKTION TIL S. J. TAMBIAH

Af Øyvind Jørgensen

Indledning

Det er næppe nogen overdrivelse at påstå, at begrebet magi i de senere år har været genstand for en forøget interesse i såvel den etnografiske som den religionsvidenskabelige diskurs, hvilket naturligvis må hilses med glæde.¹

Jeg vil i det følgende – med udgangspunkt i et par af etnografiens *grand old men* – kaste blikket på de tanker, som antropologen Stanley Jeyaraja Tambiah har gjort sig omkring begrebet magi. Jeg mener således, at hans tilgangsvinkel, der – *grosso modo* – kan beskrives som en kombination af »saussuresk« strukturalisme og angelsaksisk sprogfilosofi, for alvor må betegnes som et brud med den fra bl.a. James George Frazer kendte opfattelse af magi som værende en slags »pseudo-science«, der hovedsagelig forekommer i natursamfund.² På denne baggrund er det i slutningen af artiklen tillige min hensigt at forsøge at fremsætte en definition af magi. Dermed være ingenlunde sagt, at der ikke vil kunne rejses indvendinger mod et sådant forsøg – det ville være mærkeligt andet. Men for det første er det nu en gang nødvendigt at specificere og præcisere, hvad man mener, dersom man anvender centrale begreber inden for et givet problemfelt og ønsker at blive forstået af sine omgivelser, – alt for mange misforståelser udspringer af en mangel på klarhed i anvendelsen af grundlæggende termer. For det andet er et fastlagt begrebsapparat en *conditio sine qua non* for, at man overhovedet kan se sig i stand til at fastholde og analysere et givet kildemateriale. Derved kan man – indrømmet – gå glip af visse nuancer i kilderne, idet noget måske vil ligge uden for en sådan afgrænsning; men prisen for *ikke* at give sig i kast med en begrebsafklaring vil være en babylonisk forvirring, der blokerer for en videre dialog imellem forskerne omkring det egentlige emne.

Magiens dømonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

Fra »armchair anthropology« til funktionalisme

Det noget naive og umiddelbart ganske kuriøse syn på magi, således som det findes formuleret hos repræsentanter for evolutionismen, kommer næppe tydeligere til udtryk end hos J. G. Frazer, som skriver, at

... magic (...) has contributed to emancipate mankind from the thralldom of tradition and to elevate them into a larger, freer life, with a broader outlook on the world. (...) in another direction magic has paved the way for science, we are forced to admit that if the black art has done much evil, it has also been the source of much good; that if it is the child of error, it has yet been the mother of freedom and truth. (Frazer, 48).

Magi er således at betragte som en slags forfejlet naturvidenskab (»it is a false science as well as an abortive art«), – dens hensigt er god nok, men magikerens kausalitetsbevidsthed er forkert (Frazer, 11). At kalde magi for »a false science« er imidlertid udtryk for en misforståelse – for den udøvende magiker er der naturligvis ikke tale om en »forkert« eller »falsk« videnskab. Den magiske praksis er ikke underlagt de samme sandhedskriterier som naturvidenskaben – magikeren er ikke utilfreds med sin »metode« eller sit »apparat«, dersom det ønskede resultat ikke fremkommer. Var dette tilfældet, ville den pågældende magiske praksis jo hurtigt miste sin raison d'être og måske blive erstattet af en ny. Dette forekommer ganske vist også, men ikke så hyppigt som man – set ud fra en naturvidenskabeligt funderet betragtning – måske ville forvente. Der kan tænkes mange »årsager« til, at det ikke gik, som det skulle: ritualet blev ikke udført tilstrækkeligt omhyggeligt, tidspunktet var forkert, vejret var ikke optimalt osv. – alt sammen »forklaringer«, der legitimerer en fortsat brug af den pågældende magiske praksis og understreger magikerens betydning som en del af samfundets plausibilitetsstruktur. Således pointerer eksempelvis Susanne K. Langer meget rigtigt, at

A »magic« effect is one which *completes a rite*. No savage tries to induce a snowstorm in midsummer, nor prays for the ripening of fruits entirely out of season, as he certainly would if he considered his dance and prayer the physical causes of such events. He dances *with* the rain, he invites the elements to do their part, as they are thought to be somewhere about and merely irresponsible. This accounts for the fact that no evidence of past failures discourages his practices; for if heaven and earth do not answer him, the rite is simply *unconsummated*; it was not therefore a »mistake«. (Langer, 158-159).

Evolutionismen beherskede som sagt visse dele af den akademiske diskurs i de følgende år, og skal man i få ord beskrive det videre forløb, kan man vel hævde, at accenten flyttede fra en mere eller mindre udpræget skrivebords-antropologi til en feltorienteret praksis, og tilgangsvinklen blev i højere grad orienteret mod det funktionelle aspekt. I denne forbindelse bør man ikke undlade at nævne Bronislaw Malinowski, som med sine etnografiske essays fra 1916-25 – udsprunget af hans til dels nødtvungne udenlandsophold – for alvor understregede feltstudiets betydning for den faglige udvikling inden for etnografien.³ Det er således ikke nogen tilfældighed, at den teoretiske reflektion over begrebet *magi* især – men ikke udelukkende – har fundet sted blandt etnografer i forlængelse af disses undersøgelser af kulturer med den maksimale tilpasning til naturens system. Med udgangspunkt i sine studier på Trobriand-øerne i Melanesien kunne Malinowski konkludere, at

Language is never a mere shadow of some other cultural reality. Take for instance a magical formula. (...) to the native himself a magical formula is not a piece of folk-lore, still less – obviously – an ethnographic document. It is a verbal act by which a specific force is let loose – an act which in native belief exercises the most powerful influence on the course of nature and on human behaviour. Magic, (...), acts as a powerful social organising force. The utterance of a magical formula, which forms the very core of every magical rite, is to the native a very momentous and sacred act. (Malinowski 1935, 9).⁴

Ifølge Malinowski har sprog og magi således først og fremmest en pragmatisk eller funktionel værdi for udøveren/samfundet. Han anså nærmere bestemt »formlen« for at være det vigtigste element i magi:

... the force of magic, its virtue, must always be conveyed to the charmed object. What is it? Briefly, it is always the power contained in the spell, for, and this is never sufficiently emphasized, the most important element in magic is the spell. (...) The formula is always the core of the magical performance. (Malinowski 1948, 73).

Magiens virkningsgrad er forbundet med »fonetiske effekter« (naturlyde, onomatopoietica osv.), ord af imperativisk karakter samt den mytologiske kontekst:

There are, first, the phonetic effects, imitations of natural sounds, such as the whistling of the wind, the growling of thunder, the roar of the sea, the voices of various animals.

Magiens dømonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

These sounds symbolize certain phenomena and thus are believed to produce them magically. (...)

The second element (...) is the use of words which invoke, state or command the desired aim. (...)

Thirdly there is an element (...). I mean the mythological allusions, the references to ancestors and culture heroes from which this magic has been received. (Malinowski 1948, 73-74).

Ifølge Malinowski er en »magisk formel« genkendelig i kraft af dens vedvarende brug af imperativer, og dette betyder atter, at naturfolk tror, at ord skaber deres effekt ved blot at blive udtalt. I *Magic, Science and Religion and Other Essays* er Malinowski tydeligvis influeret af Frazers magiforståelse, idet han hævder, at der altid ligger et praktisk formål eller ønske om behovstilfredsstillelse bag udøvelsen af den magiske praksis, således som det også er tilfældet med naturvidenskab/teknik.⁵ I *Coral Gardens and Their Magic* reviderede han dog denne opfattelse, idet han mente at kunne påvise, at magien er adskilt fra erfaringshandlingerne undtaget i de tilfælde, hvor der er tale om egentlige risiko-/usikkerhedsbetonede foretagender. I sådanne situationer anvendes magi som et supplement til den pågældende teknik – magi og »science« (hér: teknisk know-how) udgør m.a.o. i dette tilfælde en komplementærisk helhed. Malinowski's fortolkning af magiens rolle i *denne* kontekst er dog tvivlsom, idet andre faktorer bl.a. sociale synes at besidde en langt større betydning.

Hverken Frazers eller for den sags skyld Malinowski's synspunkter har dog fået lov til at stå uantastede, idet bl.a. Tambiah med basis i feltstudier i Sydøstasien har gjort op med den næsten allestedsnærværende forestilling om magi som værende strukturelt forbundet med kausalitetsprincippet.

Tambiah – to modaliteter

I *Magic, science, religion, and the scope of rationality* fra 1990 redegør Tambiah for sit udgangspunkt – en udtalelse der tillige kan sættes som overskrift over hans tidligere produktion:

My presentations are from the standpoint of a social anthropologist who has studied religions and social phenomena in the field, particularly in South and Southeast Asia, and who at the same time is interested in the intellectual origins in Western thought of the concepts of religion, magic and science, and the bearing that that history may have on

their valid application as general analytical categories in comparative studies. (Tambiah 1990, 1).

Essensen af Tambiahs teori om magi findes imidlertid udviklet i antologien *Culture, Thought, and Social Action* fra 1985, hvor han ud fra en kritik af bl.a. Frazer og Cassirer søger at fremsætte et selvstændigt bud på forståelsen af magi, og i denne forbindelse leverer han således sit »credo« med følgende udtalelse:

I have become increasingly hostile to attempts that place ritual acts, including that problematical entity which writers have (loosely) labeled 'magic', solely or mainly within the framework of 'causality'. Such an approach entails declaring something 'true' or 'false' in terms of verification rules as postulated in positivist science (...) I have myself progressively moved away from such a science-inspired monolithic notion of 'rationality' (...) Instead I have been attracted by the idea that human beings anywhere and everywhere are simultaneously in their actions involved in two modalities, the modality of causality and the modality of performative acts. The efficacy or validity of the latter rests on social conventions different from those accepted by the scientific community practicing the natural sciences and accepted on trust by the laity in general. (Tambiah 1985, 2).

Tambiahs ideologikritiske standpunkt over for den vestlige verdens hovedsagelig naturvidenskabeligt inspirerede og delvist monopoliserede *world view* kan måske umiddelbart forekomme atavistisk; men det er i denne sammenhæng vigtigt at pointere, at han *ikke* afsværger de videnskabelige resultater, endsigse benægter den vestlige/vestliggjorte verdens »fortjenester«. Hans »projekt« kan snarere anskues som et opgør med en intellektuel »monokultur«, idet han, som det fremgår af ovenstående, søger at udvide det gængse paradigme til – foruden at omfatte en klassisk kausalmodalitet – også at inkludere en modalitet af performative handlinger. Dette synspunkt har afstedkommet kritik fra bl.a. Michal Buchowski, som i sin anmeldelse af *Magic, science, religion, and the scope of rationality* mener, at Tambiah tilskriver den menneskelige tanke en form for »skizofreni«. Anmelderen hævder således:

The overall impact of Tambiah's book is that, in particular sociohistorical contexts, people's approach to reality switches from one mode of reasoning to another, from logical

Magiens dæmonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

to participatory. Social actors may be 'scientific' at one time and 'religious' at another. Individual thought simultaneously represents these distinctive modes of thought. But this attitude ascribes a kind of schizophrenia to human thought. (...) The question is which equation we accept: one brain = one mode of thought or one brain = different modes of thought. (Buchowski, 92).⁶

Dette er imidlertid en forenkling – Tambiah tillægger ikke skizofrenien en så afgørende betydning eller indflydelse på den menneskelige bevidsthed. I modsætning til Buchowski mener jeg snarere, at det er en ganske *almindelig* fænomenologisk iagttagelse, at mennesket så at sige »oscillerer« mellem en »scientific« (= logisk, rationel) og »religious« (= non-rationel) perception af verden livet igennem; eksemplerne er *legio*. Der er intet »skizofrent« i dette. Dermed være naturligvis ikke sagt, at der ikke forekommer en typologisk dominans af den ene eller den anden slags hos individet.

Ritualforståelse

Det er vigtigt at pointere, at Tambiahs ritualforståelse spiller en betydningsfuld rolle for hans afgrænsning af begrebet »magi«, og hans ritualdefinition lyder således:

... a culturally constructed system of symbolic communication. It is constituted of patterning and ordered sequences of words and acts, often expressed in multiple media, whose content and arrangement are characterized in varying degree by formality (conventionality), stereotypy (rigidity), condensation (fusion), and redundancy (repetition). (Tambiah 1985, 128).

Et rituals indhold udspringer af specifikke kosmologiske og/eller ideologiske konstruktioner, – »kosmologiske konstruktioner« er hér forstået som den samling af konceptioner, der opregner og klassificerer de fænomener, der danner forestillingen om universet som en ordnet helhed, idet det beskrives vha. kategorier som rum, tid, stof, bevægelse og befolkes med guder, mennesker, dyr, ånder, dæmoner osv., *samt* de normer og processer, der behersker det.

Det er evident, at det verbale aspekt af et ritual kan indeholde flere indbyrdes forskellige kategorier af ord, eksempelvis bønner, hymner, magiske formler, velsignelser osv., uden at overblikket går tabt for den/de involverede. I nærværende sammenhæng er det naturligvis de magiske formler eller

elementer, der har interesse. Tambiah omtaler således et eksempel med elementer hentet fra hinduismen og buddhismen, der tydeligt viser, hvorledes anvendelsen af forskellige singalesiske mantra i en magisk rituel sammenhæng udviser en indre logik: når der påkaldes guder fra det hinduistiske pantheon, indeholder de magiske formuleringer udtryk på sanskrit, hvorimod der anvendes pali, hvis der alluderes til Buddha og/eller buddhistisk mytologi – i begge tilfælde med visse grammatiske fejl. Når det magiske element imidlertid genfortæller en skabelsesmyte, sker dette med anvendelse af det klassiske singalesiske skriftsprog, der var udbredt i 16. og 17. århundrede, og søges der en *direkte* kommunikation med forskellige dæmoner, sker dette i et uforståeligt sammensurium af singalesisk, tamil, pali, sanskrit, bengali osv. Dette »demon language« er bevidst konstrueret ud fra en overbevisning om, at *dæmonerne* kan forstå det. Det er m.a.o. vigtigt at skelne mellem på den ene side denne konstruktionslogik og på den anden side problemet om, hvorvidt magikeren eller exorcisten er i stand til at forstå disse *nomina magica*. De magiske elementers potentiale udspringer ifølge Tambiah af deres karakter af at være hemmelige/uforståelige og i stand til at kunne kommunikere med dæmonerne og udøve indflydelse på disses handlinger. Det magiske sprog, der menes at være i besiddelse af et potentiale og en kraft, der gør det væsensforskelligt fra det daglige, ordinære sprog, besidder ikke en funktion som kommunikationsmiddel mellem mennesker.⁷

Tambiah mener, at det hellige sprogs karakter og rolle tilskrives forskellige »kreative« og identifikatoriske værdier inden for ethvert religiøst system, og disse – taget under ét – danner grundlag for et sæt af tre »teser«. Med udgangspunkt i GT eksemplificerer Tambiah dette:

- 1) I 1 Mos 1,5 indfører Gud en identifikation ved sin navngivning: »Og Gud kaldte lys for dag, og mørke kaldte han for nat...«
- 2) I 1 Mos 2,19-20 træder mennesket ind på scenen som et identitetsskabende væsen: »Og Gud Herren dannede af agerjorden alle markens levende væsener og alle himlenes fugle, og han førte dem hen til mennesket for at se, hvad han ville kalde dem; og det, som mennesket kaldte det, nemlig de levende væsener (hver især), var dets navn. Og mennesket gav alt kvæget og himlenes fugle og alle markens levende væsener navne...«
- 3) Endelig er »ordet« i stand til at handle og skabe en effekt *sui generis* – Es 55,11 er et eksempel på dette: »Således skal mit ord blive, det, som går

Magiens dømonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

ud af min mund: det skal ikke vende tomt tilbage til mig, men det skal udføre det, som behager mig, og gennemføre det, som jeg har sendt det til.«

Analogier til disse tre opfattelser af »ordet« finder Tambiah – som sagt – reflekteret i flere forskellige religioner. I eksempelvis buddhismen optræder Buddha som kilden til de hellige ord; hans læresætninger, Dhamma, er *sui generis* hellige objekter og kan overføre kraft samt fordrive ondskab; og endelig er der munkeordenen, Sangha, hvis medlemmer praktiserer »good conduct«, og denne orden må siges at være det mest passende medium for de hellige ord.

Malinowski's undersøgelser af Trobriand-befolkningen viser ifølge Tambiah, at vi i denne kontekst finder en treleddet opfattelse af magi, der er analog til ovenstående: i urtiden skænkede forfædrene eller »culture heroes« magien til mennesket; trobrianderne opfatter magi som en særlig menneskelig ejendom, der især kommer til udtryk hos de pågældende magikere; og endelig mente de, at den magiske formel/det magiske udsagn skaber en effekt ved blot at blive udtalt, således som jeg har berørt dette i det ovenstående. Sammenfattende kan det konkluderes, at

- 1) En gud (eller flere guder/urfædre/»culture heroes«) indførte talen som en klassificerende aktivitet eller et instrument;
- 2) Mennesket er skaber/bruger af dette middel;
- 3) Sproget som sådant – *sui generis* – er en selvstændig entitet og er i stand til at påvirke virkeligheden.

M.h.t. *religion* og *ritual* korresponderer de ovennævnte opfattelser med følgende adfærdsniveauer eller -områder:

- 1) Mytens sfære, som består af fortællinger om guders, urfædres, frelseres og profeters handlinger samt fremkomsten af dogmer og magi;
- 2) Det magiske eller rituelle system i sig selv – dvs. de hellige ords sproglige struktur og de non-verbale handlingers grammatik, der er forbundet med disse ord;
- 3) De nutidige præster eller magikere, deres hellige status, deres forbindelse med ovenstående frelserskikkelser eller forfædre samt deres særlige adfærd og forberedelser, der gør deres rituelle praksis effektiv

Med hjælp fra analytisk sprogfilosofi uddyber Tambiah sine synspunkter og når frem til, at et ritual indeholder et performativt aspekt, nemlig det performative udsagn, således som vi finder det formuleret hos John Lang-

shaw Austin. Udtalelsen af en illokutionær »speech act« er at *gøre* noget, at *handle* eller *skabe* et eller andet (fx at afgive et løfte, at undskyldte, at advare osv.), og denne slags »handlinger« er som bekendt ikke underkastet det gængse verifikationskrav. Det er m.a.o. forkert at anse sådanne udsagn for at være enten »sande« eller »falske«; derimod kan de *gøres* til genstand for normative domme. Efter en kritik af Malinowski og Cassirer kan Tambiah – med støtte hos Roman Jakobson – analysere og præcisere ritualets grammatik, og i denne forbindelse er der især to begreber, metaforen og metonymet, der har hans interesse.

Metaforens betydning for ritualet kommer til udtryk ved, at den er en måde at reflektere på og muliggør abstrakt tænkning på basis af et analogisk udsagn, *samt* at der ved den metaforiske anvendelse af sproget foretages en substitution, ved hvilken ord eller forestillinger erstatter hinanden m.h.t. semantisk lighed. Metaforen er et »surrogat«, der har en dobbelt reference – på den ene side beskriver den et objekt, en tilstand eller situation, et fænomen, og på den anden side rækker metaforen ud over dette ved at pege hen på et nyt objekt osv. I det magiske element, således som dette indgår i forskellige ritualer, er der tale om en overførsel af en attribut eller egenskab til en modtager. Den magiske formel eller ytring – magi har oftest en verbal komponent – kan således *gøre* brug af metaforen.

Et metonym er som bekendt udtryk for en substitution af et begreb, et fænomen, et objekt osv. med en attribut eller et element af dette begreb osv., – dvs., at hvor metaforen – *stricto sensu* – ikke har noget direkte at *gøre* med det, som den peger hen på bortset fra den semantiske lighed, så hersker der i metonymet en vis affinitet mellem det oprindelige objekt og dets attribut.

Magi udtrykker en transferering, der afspejler en metaforisk anvendelse af sproget, og den ønskede attribut bliver via en metonymisk anvendelse af et symbol (*materia media*), der hér fungerer som en transformator, overført til recipienten. Denne proces får ifølge Tambiah sin plausibilitet eller troværdighed for participanterne ved at forene både *ord* og *handling*.⁸ Med et eksempel hentet fra Malinowski's trobriandstudier illustrerer han dette, således som det kommer til udtryk i en agrarrite. Det vil hér føre for vidt at gå ind på de nærmere detaljer i ritualet, men *punctum saliens* i denne sammenhæng er, at magikeren på et tidspunkt skraber noget jord fra en rede og bringer det i

Magiens dæmonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

kontakt med en skarøkse, der anvendes til at plante yams, hvorefter han udbryder: »Maven på min have skal vokse til størrelsen på en buskhønes rede!« For den udenforstående forekommer dette naturligvis at være en ganske meningsløs sætning; men pointen er ifølge Tambiah, at der er tale om

... a metaphorical equivalence set up verbally between the property of size portrayed by the bush hen's nest and the desired same property in the yam, and lending the mental comparison an air of operational reality by using the soil of the bush hen's nest as a medium of transfer ... (Tambiah 1985, 43).⁹

Den institutionelle autoritet – kritik af Tambiah

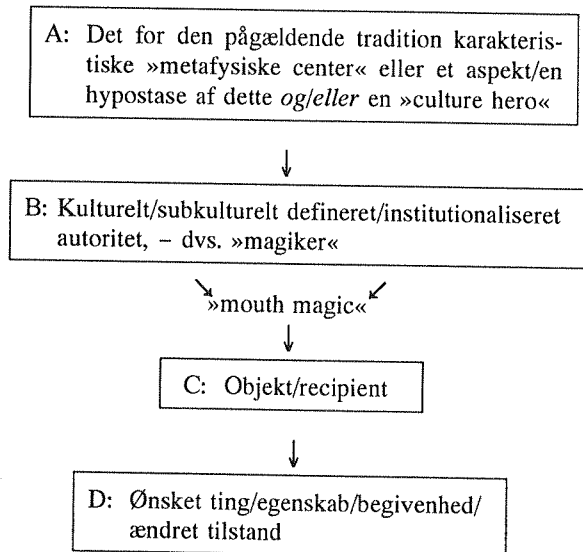
Tambiahs synspunkt vedrørende magiens troværdighed er imidlertid blevet imødegået af Benjamin Ray, som i sin artikel »'Performative Utterances' in African Rituals« fra 1973, der blandt andet er centreret omkring det performative aspekt i det rituelle sprog blandt Dinka-folket i det sydlige Sudan, hævder, at

From the Dinka point of view, the efficacy of the priest's command lies in his institutional authority over the spirits, (...). In other words, the instrumentality of the perlocutionary act derives from its supreme exercitive quality as a priestly-cum-divine command. (Ray, 26).

Det bør dog understreges, at Tambiah naturligvis er klar over, at magi også kan eksistere uden nogen form for »action« – altså som det verbale element alene (»mouth magic«). Malinowski's trobriandstudier, som Tambiah delvist baserer sine teorier på, indeholder flere eksempler på dette. I disse situationer er det *perlokutionære* aspekt således det fremtrædende, ganske uafhængigt af egentlige manuelle handlinger. Ray mener, at Tambiah overser den perlokutionære karakter af den verbale magiske formel og fratager Trobrianderne enhver forestilling om ordenes kausale virkningsfuldhed.¹⁰ Med Tambiahs ord hedder det, at »...the mouth magic depends entirely on suggestive metaphors and similes which the Trobrianders themselves recognize as such.« (Tambiah 1985, 44). Dette forklarer ifølge Ray ikke, *hvorfor* Trobrianderne anser »verbal-magien« for at være virkningsfuld – hvori består den »operationelle« mening med denne »mouth magic«? Den findes – mener Ray, således som det også kommer til udtryk i ovenstående citat – i den

autoritet, der er implicit i selve handlingen at udtale de pågældende ord.¹¹ Forudsætningen *par excellence* for at omgivelserne (= participanten/erne i det magiske ritual) således kan percipere de magiske ytringer som værende meningsfulde, er, at de fremsættes af en person med autoritet inden for det konkrete meningssystem. Ifølge Ray er det ikke så meget et spørgsmål om ordene *sui generis*, nærmere bestemt de blotte lyde, men derimod om den kulturelt definerede autoritet, der kommer til udtryk ved udtalelsen af dem. Forestillingen om »mouth magic« eller »powerful speech« hviler således på det sociolingvistiske forhold, at når en autoritet udtaler sig, så indtræffer den konkrete begivenhed med usvigelig sikkerhed også. Den »kulturelt definerede autoritet«, dvs. magikeren, henter naturligvis ikke sin »kompetence« ud af den blå luft, men har fået overdraget »det magiske potentiale« af *enten* en – ancestral eller samtidig – »culture hero« *og/eller* et for den pågældende tradition karakteristisk »metafysisk center«.

Nedenstående model kan tjene som illustration af den bagvedliggende tankegang, hvor termen »subkulturelt« i denne sammenhæng udtrykker det faktum, at magi til tider fører en »undergrundseksistens«, dvs. står i et mere eller mindre eksplicit antagonistisk forhold til »the establishment«, normativiteten, ortodoksien osv.:



Magiens dæmonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

Rays kritik er ikke uberettiget, men man skal have in mente, at den er baseret på Tambiahs artikel fra 1968, dvs. *før* denne inddrog J. L. Austin i sine overvejelser. Dette bortforklarer imidlertid ingenlunde det beklagelige faktum, at Tambiah på dette tidspunkt ikke har haft øje for dette aspekt vedrørende magikerens legitimation. I sine senere afhandlinger har han tilsyneladende – uden dog at omtale Rays artikel – taget kritikken ad notam. Han skriver således i *Buddhism and the spirit cults of northeast Thailand* fra 1970, at de for omgivelserne uforståelige ord, der anvendes i det buddhistiske ritual, ikke får deres »power and efficacy«, fordi de er formuleret i et »sacred language«, men fordi der i de fleste religiøse systemer er tre faktorer til stede:

First, there is an original authority – be it God, or prophet, or first ancestors – who is the source of the sacred words, the doctrine, myth and message.

Secondly, this doctrine itself becomes a heritage and a sacred object in its own right, transmitted over time in orderly succession. Writing, by giving physical existence to the words and by endowing them with a relatively unalterable standardization, increases the authority of the doctrine (but is not necessarily the source of that sanctity). The sacred words are thus believed to create effects in their own right, provided they are recited under the right circumstances and by the appropriate persons.

Thirdly, the words are effective because there are religious experts who recite them (and perform other ritual acts) and who have a pedigree of links with predecessors (leading back to the first source). The predecessors have transmitted the ritual art to successors, who have demonstrated their proper qualifications and have undergone the necessary training appropriate to the religious status. (Tambiah 1970, 197-198).

Magiens form og mening

For at nå til en større klarhed vedrørende forholdet mellem magiens *form* og *mening* tager Tambiah udgangspunkt i den efterhånden velkendte skelnen mellem naturvidenskab og magi, idet han fremsætter spørgsmålet, om der eksisterer en grundlæggende forskel i tænkemåde mellem »'traditional pre-scientific' and 'modern science-oriented' societies« (Tambiah 1985, 60). I sit svar fokuserer han på analogi-begrebet, idet *både* naturvidenskab og magi gør brug af analogisk tænkemåde; men dermed hører fællesskabet også op.

Tambiah skelner mellem to typer analogi: en *naturvidenskabelig forudsigende* og en *konventionelt overbevisende/persuasiv*. Desuden finder han det

vigtigt at understrege, at man inden for hver type kan skelne mellem henholdsvis »positiv«, »negativ« og »neutral« analogi, idet han lader førstnævnte betegne det forhold, at der er tale om fælles egenskaber eller lighedspunkter mellem objekterne X og Y, hvorimod »negativ« analogi skildrer den situation, hvor der ikke er tale om en eller anden fælles berøring eller *tertium comparationis* mellem X og Y; endelig foreligger der et »neutralt« tilfælde, når vi ikke ved, hvorvidt der er tale om et af de to første tilfælde. I den naturvidenskabelige diskurs anvendes analogien til at lade »det kendte tilfælde« udgøre en model for »det ikke-kendte tilfælde« ved det fænomen, som man søger at forklare. Modellen skal skabe en »forudsigelse« (»a prediction«) vedrørende »det, som skal forklares« – det såkaldte *explicandum*. Denne »forudsigelse« underkastes derefter en falsi- eller verifikation med henblik på en bestemmelse af sandhedsværdien.¹²

Tambiah anvender nedenstående model til at belyse sit synspunkt. Den *horisontale* relation i skemaet viser visse strukturelle eller funktionelle ligheder (vinger : finner; lunger : gæller osv.), hvorimod det *vertikale* forhold afspejler en evolutionær/adaptiv interrelation imellem en helhed og dens dele. Det er evident, at man ikke kan *forudsige* fx fiskens finner ud fra fuglens vinger – den horisontale relation er ikke kausalbetinget. Men modellen indeholder en analogi, der muliggør at man kan danne sig en forestilling om, *hvad* man skal lede efter på fisken, dersom man søger at finde en *funktionel* lighed til fx fuglens vinger. Denne lighed mellem vinger og finner er klar – begge bruges til at skabe styring/fremdrift.

Ligheder	
<i>Fugl</i>	<i>Fisk</i>
vinger	finner
lunger	gæller
fjer	skæl

Det er ifølge Tambiah vigtigt at pointere, at forudsætningerne for, at der kan skabes en analogisk begrundet formodning ud fra – eksempelvis – tre betin-

Magiens dæmonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

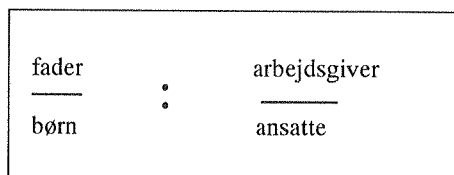
gelses til en fjerde, eller at analogier m.a.o. kan tjene som teoretiske modeller i denne sammenhæng, er, 1) at de horisontale dyadiske relationer giver et lighedsforhold; 2) at de vertikale relationer er kausale i én eller anden videnskabelig forstand; 3) at de relationer, der tilhører kategorien *explicandum* giver forventning om relationer af en tilsvarende slags; og 4) at der m.h.t. de essentielle egenskaber og kausale relationer i modellen ikke er tale om en »negativ analogi« mellem model og *explicandum*. Med Tambiahs ord hedder det, at

... the fun lies in extrapolating from the domain of positive analogy into the domain of neutral analogy (...). Ultimately, of course, these predictions should be capable of verification of falsification in terms of observation statements. (Tambiah 1985, 71).

I nærværende sammenhæng drejer det sig dog ikke om at interpolere fra fugl til fisk, men derimod om at undersøge den konventionelt overbevisende (»conventional persuasive«) analogi i et videre perspektiv på grundlag af ovenstående.

Persuasiv analogi

Nedenstående figur skal skematisk angive en arbejdsgivers ønske om, at de ansatte skal omfatte vedkommende med de følelser, som børn almindeligvis nærer for deres fædre.



Det er vigtigt at bemærke, at der ikke eksisterer en horisontal lighedsrelation mellem termerne, men at begge par til en vis grad har en fælles vertikal relation (»fader/børn« og »arbejdsgiver/ansatte«). Der er m.a.o. tale om en »positiv« analogi (jf. ovenstående). Det er evident, at den dependens, der eksisterer mellem børn i deres forhold til faderen, har visse lighedspunkter med det afhængighedsforhold, som ansatte står i til deres arbejdsgiver. Men

relationen »fader/børn« indeholder jo også meget mere end den blotte fysiske afhængighed – nemlig respekt, kærlighed osv. – hvilket ikke (nødvendigvis) genfindes i relationen »arbejdsgiver/ansatte«. Vi har således her det, som Tambiah kalder en »negativ« analogi. Men set fra ovennævnte arbejdsgivers synsvinkel er det just disse værdier, der ønskes overført fra »fader/børn«-relationen til »arbejdsgiver/ansatte«-relationen, thi denne bevidsthedstransformation har naturligvis visse indlysende fordele, som jeg ikke finder nødvendigt at elaborere yderligere hér. Det er denne overførsel af værdien »børn« fra de tre begreber eller termer – nemlig fader, børn, arbejdsgiver – til den fjerde term, »ansatte«, som Tambiah kalder den »overbevisende« eller bedre »persuasive« analogi.

Det er nu hans påstand, at der i den rituelle proces med verbal- og objektmanipulation er tale om en »persuasiv« analogi fremfor en »(natur)videnskabelig forudsigende«, og operationen eller overførslen hviler på erkendelsen af såvel *lighed* (»positiv« analogi) som *differens* (»negativ« analogi) mellem de vertikale relationer i de parvis opstillede termer eller begreber. Den afgørende proces består i – via en »persuasiv« analogi – at overføre egenskaben(-erne) fra den »attraktive« vertikale relation til den anden, der befinder sig i en uønsket tilstand, eller at forsøge at forvandle en potentiel tilstand, situation eller effekt til en virkeliggjort eller aktualiseret. Tambiah anvender et eksempel, hentet fra Edward Evan Evans-Pritchards bog, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* fra 1937, til at belyse sit synspunkt.

Blandt Azande-folket i det centrale Afrika gror der en slyngplante, *araka*, der på et givet tidspunkt taber sine blade. Disse erstattes af en dobbeltrække af bånd, der er forbundne med stænglerne, og som efterhånden tørrer ind og spalter for til sidst at falde af i små stykker, ligesom fingre eller tær på en person, som er angrebet af spedalskhed. Denne slyngplante anses af Azande-folket for at kunne helbrede den type spedalskhed, der forekommer (forekom?) i dette område og indgår således i én af deres riter. Slyngplantens »løvfald« er en del af dens vækscyklus, hvorimod menneskets sygdom og »bortfald af lemmer« (= »løvfald«) er en reduktion eller negativ vækst, der fører til døden. Planten og dens »løvfald« opfattes rituelt som et medium for vækst og liv, og tjener som en attråværdig proces, idet der drages en analogi mellem plantens livgivende løvfald og det sygdomsramte menneskes – på

Magiens dømonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

længere sigt – dødelige bortfald af lemmer. Rituellet udtrykt betyder det, at en uønsket vertikal relation (bortfald af lemmer/spedalskhed) må blive erstattet med en ønsket tilstand, dvs. den livgivende proces, der udtrykkes i relationen løvfald/vækst:

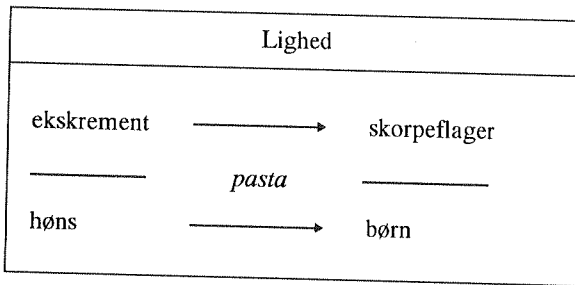
Positive og negative analogier	
<i>Araka slyngplante</i>	<i>Menneske</i>
»løvfald«	→ bortfald af lemmer
_____	<i>araka-rite</i> _____
vækst	→ spedalskhed

Der er m.a.o. *ikke* tale om et naturvidenskabeligt kausalbetinget forhold eller en »videnskabeligt forudsigende« analogi, men derimod om en »persuasiv« analogi. *Araka*-planten skal i dens rituelle kontekst således opfattes som *materia media*, der fungerer som transformator for den ønskede tilstand, *in casu* helbredelse.

I et andet eksempel – stadigvæk taget fra Evans-Pritchards studier af Azande-folket – fastgør en person under sin rejse hjem til landsbyen en sten i et gaffelformet træ for at forhale solens gang hen over himlen; at færdes i mørket i disse omgivelser kan betyde døden. Idet vedkommende foretager denne handling, udtaler han følgende: »Du, sten, gid solen ikke må gå hurtigt ned i dag. Du, sten, forhal solen i det høje, således at jeg kan vende tilbage til mit hjem, hvortil jeg rejser! Derefter må solen gå ned!« Det er evident, at der eksisterer en vis lighed mellem solen, der er »på vej hjem«, dvs. solnedgangen, og den rejsende, som har sat kursen mod sin landsby. Der hersker imidlertid en »interessekonflikt« mellem de to størrelser, solen og den rejsende, idet sidstnævnte jo tydeligvis er optaget af at bevæge sig *hurtigere* end solen. Dette konstituerer en negativ analogi, således som jeg ovenfor har beskrevet denne. Riten, der består i at fastgøre en sten til træet på den beskrevne måde samt det verbale element, er både udtryk for et ønske om at forhale solens gang over himlen og at fremskynde vedkommendes

egen hastighed hjemad. Relationen »sten/træ« udtrykker m.a.o. både ønsket om en forhaling og dermed – implicit – den *modsatte* effekt, en fremskynding af den rejsendes hjemfart. Her har vi således et eksempel på en negativ analogi.

Et tredje og sidste eksempel – ligeledes hentet fra Azande-folkets univers – belyser behandlingen af ringorm hos børn. Ordet for »ringorm« er sammensat af *ima* (= sygdom) og *nduruakondo* (= hønsehus), hvilket afspejler det faktum, at ét af sygdommens symptomer består i nogle skorpeflager, der har en vis lighed med hønseekskremer. Sygdommen anses for at kunne opstå, hvis barnet har indtaget føde, der har groet i hønsegødningen i nærheden af hønsehuset, og kuren består i tørrede efterladenskaber fra hønsene, idet denne masse i pulveriseret tilstand iblandes lidt palmeolie og røres til en pasta, der så gives til barnet at spise. Relationen ekskrement/høns afspejler en *udstødelse* af et affaldsprodukt, hvorimod relationen skorpeflager/børn betegner en slags kropsligt *tilhørsforhold*, og begge »ejendele«, såvel ekskrementer som skorpeflager, tilhører samme kategori af uønskede effekter.



Ved at indtage den omtalte pasta, der i dette magiske ritual udgør *materia media*, kan hønsenes affaldsprodukter transferere den ønskede forestilling om at fjerne/udstøde skorpeflagerne.

Magi – et forsøg på definition

På basis af ovenstående fremstilling af Tambiahs teori om magi samt Rays kritiske bemærkninger kunne man foreslå følgende definition af magi:

Magiens dømonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

Magi er en – hyppigt ritualiseret – illokutionær handling, der, idet den er udført af en kulturelt/subkulturelt defineret eller institutionaliseret autoritet, har til formål at frembringe en ønsket tilstand/begivenhed/egenskab/objekt, via en – negativ eller positiv – persuasiv analogi, i hvilken der indgår en metonymisk anvendelse af et symbol, materia media.

Den bagvedliggende tankegang kan med Rays korrektiv in mente tydeliggøres af den tidligere opstillede model, hvor A repræsenterer det for den pågældende tradition karakteristiske »metafysiske center« eller et aspekt/en hypostase af dette og/eller en »culture hero«; B står for den kulturelt/subkulturelt definerede autoritet, dvs. magiker; C symboliserer objektet/recipienten for den anvendte magi eller det magiske verbale element, og D betegner den ønskede ting/egenskab/begivenhed/ændrede tilstand.

Afsluttende bemærkninger

Retrospektivt betragtet er det næppe forkert at hævde, at begrebet »magi« har undergået forandringer. Hvor visse kulturer har fundet det helt legitimt at anvende magi i en eller anden sammenhæng, har det for andre forholdt sig stik modsat. I en interessant artikel påpeger Robert K. Ritner, hvorledes det ægyptiske begreb *ka*, der bl.a. betegnede den »kraft«, der gjorde sig gældende ved verdens skabelse, ikke blev opfattet som et negativt, illegalt eller på nogen måde subversivt fænomen, idet det indgik i den officielle kult (Ritner, 48 ff). Da Ægypten i år 30 f.v.t. indlemmedes i det romerske imperium, blev en stor del af den tidligere åbenlyse og legale kult efterhånden henvist til en subkulturel sfære. I takt med at det ægyptiske sprog blev afløst af koptisk, og kristendommen trængte frem, mistede *ka* sin status som et komplekst teologisk begreb og blev reduceret til en betegnelse for noget »fremmed«, »dæmonisk«, der både var illegalt, »heterodokst« og til tider udtryk for »social afvigelse«. Denne omskiftelighed har imidlertid bevirket, at der blandt nogle forskere hersker en udtalt grad af modvilje mod at definere »magi«. Således hævdede eksempelvis Olof Pettersson allerede i 1957, at

The study of comparative religion would win on clearness, honesty and stringency, the aspects of valuation would be avoided etc. if the term »magic« were »given a decent burial« – to quote Doctor E. Smith – in the scientific debate of the nature of religion. (Pettersson, 119).¹³

Jeg kan imidlertid, således som det er fremgået af ovenstående, ikke dele den »berøringsangst« for at skulle definere sine instrumenter, idet det er en indispensabel forudsætning for at kunne distingvere, systematisere og kategorisere. Og i dén forstand vil jeg erklære mig enig med H. S. Versnel, når han hævder, at

We can never do so without the heuristic tools provided by our 'broad' definitions. Whether this will turn out to be as useful for other cultures as it is for the Greek and Roman world I do not know. Perhaps the Greeks were prototypically modern-Western biased rationalists *avant la lettre*? But if we begin by rejecting terms, concepts and definitions right from the outset, *nobody* will ever know. (Versnel, 192).

Noter

1. Et udslag af denne optagethed kommer således til udtryk i det store samleværk M. Meyer & P. Mirecki, eds., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995. Det er ikke min hensigt at komme nærmere ind på forholdet magi-religion i nærværende artikel. H. S. Versnel skriver om dette forhold, at »The question whether distinctions should be drawn between magic *and* religion or magic and other features *within* religion is then, besides being a matter of personal viewpoint and, indeed, of belief, of minor importance« (Versnel, 187). Dorothy Hammond har også behandlet relationen i en artikel fra 1970, og jeg kan tilslutte mig hendes nøgterne konklusion: »Magic is not an entity distinct from religion but a form of ritual behavior and thus an element of religion. That the distinction has led only to confusion supports the judgment that the abstraction is based on misinterpretation. It has not only falsified the relation between religion and magic, and led to obscurantism concerning magic, but it has also given rise to a truncated concept of religion as a whole« (Hammond, 1355).
2. Tambiah hævder, at én af hans ambitioner har været »...to unite semantic and pragmatic, inner and outer frames of meaning, to wed 'structural' analysis of the kind stemming from Saussurean structural linguistics to the implications of 'performative' speech acts as developed by Austin, and of 'indexical' signs as dissected by Peirce« (Tambiah, 1985, 1). Bogen er en samling af artikler udkommet i årene 1968-1983. Det var oprindeligt R. Finnegan's artikel »How to do things with words: Performative utterances among the Limba of Sierra Leone«, der senere gav Tambiah inspiration til at inddrage J. L. Austin i sit teoretiske arbejde; jf. Finnegan, 537-552.
3. Disse essays/artikler udkom senere posthumt samlet i ét bind i 1948 under titlen *Magic, Science and Religion and Other Essays*.
4. Det ses tydeligt, at Malinowski har banet noget af vejen for J. L. Austin, som dog – vil jeg pointere – helt generelt har belyst og uddybet de performative og illokutionære

Magiens dømonsprog – introduktion til S. J. Tambiah

aspekter ved sproget på et langt mere gennemgribende og systematisk grundlag end førstnævnte.

5. »Magic is akin to science in that it always has a definite aim intimately associated with human instincts, needs, and pursuits. The magical art is directed towards the attainment of practical aims. [...] Both science and magic develop a special technique. [...] Thus both magic and science show certain similarities, and, with Sir James Frazer, we can appropriately call magic a pseudo-science« (Malinowski 1948, 86-87).
6. Buchowski's kritik retter sig tillige mod Tambiah, 1985 – især 60-86.
7. Med udgangspunkt i sine og andres undersøgelser af forholdet mellem profant og helligt sprog i buddhismen, blandt naturfolk på Trobriand-øerne, jødedom, kristendom samt islam konkluderer Tambiah, at »... the remarkable disjunction between sacred and profane language which exists as a general fact is not necessarily linked to the need to embody sacred words in an exclusive language or in writing and second, that both higher and lower religions portray no qualitative differences with respect to their beliefs in revelation and true knowledge, specialization of religious office, and attitudes to sacred languages whether those languages be understood or not« (Tambiah 1985, 27).
8. »The technique gains its realism by clothing a metaphorical procedure in the operational or manipulative mode of practical action; it unites both concept and action, word and deed« (Tambiah 1985, 43).
9. Tambiah's synspunkt var oprindeligt at finde i tidsskriftet *Man*, New Series 3, no. 2, 1968.
10. »Unable to see the perlocutionary nature of purely verbal spells, Tambiah goes too far and deprives the Trobrianders of any idea of the causal efficacy of words« (B. Ray, 27).
11. »It lies in the *authority* involved in the *act of uttering the words*. They are meaningful and effective only when uttered by authoritative persons« (B. Ray, 28).
12. Når Tambiah hér anvender udtrykket »prediction«, bør det oversættes med »en analogisk begrundet formodning«.
13. I nyere tid har J. G. Gager givet udtryk for en tilsvarende fobi: »... it is our conviction that magic, as a definable and consistent category of human experience, simply does not exist« (Gager, 24).

Litteratur

- Austin, John Langshaw, *How to do things with words*, Oxford (1962) 1977.
- Buchowski, Michal, »Multiple Orderings of Tambiah's Thought«, *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 23, No. 1, 1993, 84-96.
- Finnegan, Ruth, »How to do things with words: Performative utterances among the Limba of Sierra Leone«, *Man*, Vol. 4, No. 4, 1969, 537-552.

- Frazer, James George, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Abridged Edition, Kent 1992.
- Gager, J. G., »Introduction«, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, J. G. Gager, ed., New York & Oxford 1992, 3-41.
- Hammond Dorothy, »Magic: A Problem in Semantics.«, *American Anthropologist*, No. 6, 1970, 1349-1355.
- Langer, Susanne K., *Philosophy in a New Key*, Cambridge (Mass.) 1979.
- Malinowski, Bronislaw, *Coral Gardens and Their Magic*, Vol. II, London 1935.
- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, USA 1948.
- Meyer, Marvin & Paul Mirecki, eds., *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995.
- Pettersen, Olof, »Magic – Religion«, *Ethnos*, 3-4, 1957, 109-119.
- Ray, Benjamin, »'Performative Utterances' in African Rituals«, *History of Religions*, Vol. 13, No. 1, 1973, 16-35.
- Ritner, Robert K., »The Religious, Social, and Legal Parameters of Traditional Egyptian Magic«, M. Meyer and P. Mirecki, eds., op. cit., 1995, 43-60.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Buddhism and the spirit cults of northeast Thailand*, Cambridge 1970.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Culture, Thought, and Social Action*, Cambridge (Mass.) 1985.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge 1990.
- Versnel, H. S., »Some Reflections on the Relationship Magic-Religion«, *Numen*, Vol. XXXVIII, 1991, 177-197.

Summary

The article is an introduction to the anthropologist S. J. Tambiah and his theory on magic. Dissociating himself from the evolutionists, (i.e., J. G. Frazer) and the functionalists (i.e., B. Malinowski) and their attempts to place »magic« more or less within the framework of »causality«, Tambiah focuses on the fact that in their actions human beings are simultaneously involved in two modalities, sc. the modality of causality and the modality of performative acts. He combines Sausurrean structural linguistics with the theory of performative speech acts as developed from J. L. Austin and applies this combination on cases taken from Evans-Pritchard's Azande studies. By so doing, he brings about a new and more fruitful understanding of magic. Finally, on the basis of Tambiah's thoughts I propose a definition of magic which goes beyond the traditional, scientifically inspired perception of causality.

Øyvind Jørgensen

Cand. mag.

Institut for Gammel og Ny Testamente

Aarhus Universitet