



MICHAEL HOUSEMAN OG CARLO SEVERI

RITUEL INTERAKTION OG ILLUSION

En relationel tilgang

Det er gængs antropologisk viden, at ritualer konstruerer deres egen virkelighed. Gennem rituel handling og omgang med symboler bringes forfædre, mytologiske væsner, ånder og andre usynlige skabninger til stede, skjulte sandheder om fortid og fremtid bliver afsløret, og opfattelsen af nutiden bliver radikalt forandret. Dette sker typisk gennem en ændring af fremtrædelsesformer: Personer bliver repræsenteret som livløse objekter, artefakter fremstår som levende og så videre. Nye, komplekse identiteter opstår, i hvilke fragmenter af almindelig, dagligdags opførelse erhverver ny betydning, ofte på tværs af deres almindelige betydning. På denne måde sikrer den rituelle handling sin effektivitet gennem konstruktion af sin egen illusion.

Vi har tidligere (Houseman & Severi 1998) påstået, at det, som forvandler den ene eller anden form for adfærd til en rituel handling, som igen er med til at skabe sådanne succesfulde illusioner, langtfra skal findes i adfærden i sig selv, men derimod i den specifikke indre sammenhæng, som bliver den påført af den interaktive kontekst, i hvilken den optræder. For eksempel er det enkelt at skabe en illusorisk identitet ved at bære en maske. På den anden side udgør selve det at finde en maske frem og tage den på ikke i sig selv en rituel handling. En sådan gestus skal indgives liv via en meget specifik interaktiv dynamik, gennem hvilken bestemte komplekse relationer bliver gennemspillet. Det er, mener vi, netop gennemspilningen af sådanne komplekse relationer, der danner grundlaget for den illusion, som er forudsætningen for den rituelle handlings effektivitet.

I det følgende vil vi kort diskutere tre temmelig forskellige former for rituel optræden ud fra dette „relationelle“ perspektiv: Seksuel transvestitisme i *naven*-ritualet hos iatmul på Papua Ny Guinea, indiansk shamanisme som den findes hos kuna i Panama, og endelig en afrikansk mandlig initiationsrite i *tchoo*-ritualet blandt waganian i Den Demokratiske Republik Congo. Som man måtte forvente, er den interaktive form, disse tre eksempler peger hen imod, ikke den samme. Alligevel viser alle tre analyser frem mod den samme ide, nemlig at de enkelte virkeligheder, som bliver konstrueret gennem rituelle opførelser, ikke opbygges og vedligeholdes gennem deres funktionelle eller semantiske egenskaber eller deres syntaktiske særegenheder (som for eksempel repetition eller fragmentation), ej heller gennem kvaliteter af mere pragmatisk art (opførelsesegnet, sceniske procedurer mv.), men først og fremmest gennem etableringen af en relationel konfiguration. Når vi i beskrivelsen af disse eksempler anlægger en absolut formel synsvin-

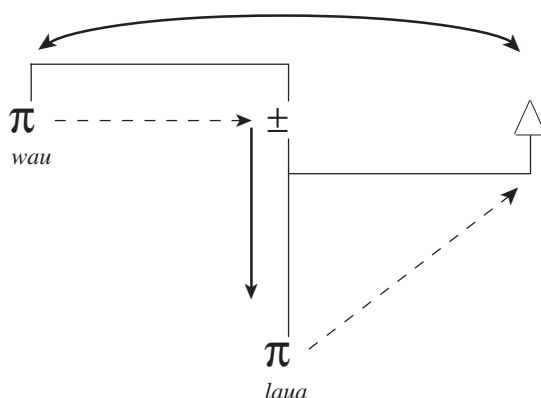


kel, er det ikke blot for at gennemføre en række strukturelle øvelser. Snarere er det vort ønske gennem en række illustrationer at forsøge at skitsere omridset for en komparativ antropologi om rituel handling.

Karikaturisk imitation: Seksuel transvestitisme i naven

En udbredt måde, hvorigennem ændring af den fysiske fremtræden kan skabe en illusionseffekt, er omvendning, som for eksempel anvendt i seksuel transvestitisme, hvor personer af ét køn fremviser aspekter af det andet. Et berømt eksempel er ritualet naven, som blev studeret første gang af Gregory Bateson i trediverne ([1932], 1958). Kernen i dette ritual, som opføres af en (klassifikatorisk) morbroder (*wau*) for dennes søsters barn (*laua*) for at fejre sidstnævntes bemestring af en „almindelig kulturel handling“ (for eksempel at spise en bestemt form for føde, at konstruere en kano, eller at gå på marked for første gang), er velkendt. *Wau*'en klæder sig, idet han fremviser en overdreven moderlig bekymring, som en latterlig kvinde. Idet han kalder på „sit barn“, går *wau*'en ud for at lede efter sin søsters barn, (*laua*), for at tilbyde ham/hende mad. *Laua*'en giver, skamfuld over denne demonstration, til gengæld værdifulde skaller til sin morbroder og imiterer derved sin fars tidligere betaling af brudeprisen.

I dette eksempel drejer illusionen sig om arten af det forhold, der eksisterer mellem (klassifikatoriske) morbrødre og disses søstres børn. Den skabes gennem den samtidige gennemspilning af flere modstridende roller, baseret på to identifikationer: På den ene side *wau*'ens identifikation med sin søster, *laua*'ens mor. På den anden side, *laua*'ens identifikation med sin egen far, *wau*'ens svoger (figur 1).



Figur 1: Identifikationer og modstridende konfigurationer

Det spind af ændrede relationer, som kombinationen af disse identifikationer definerer, placerer søsterens barn i to faktisk modstridende relationelle konfigurationer. Den ene, som giver forrang til *laua*'ens mødre side, placerer *laua*'en i et komplementært eller asymmetrisk blodsbånd med *wau*'en, et bånd som udelukker *laua*'ens far. Den anden konfiguration, som er fokuseret på *laua*'ens fædre side, placerer *laua*'en i et symme-





trisk affinitetsforhold til sin wau; sidstnævntes søster reduceres til et rent instrument for alliancen. I en af disse konfigurationer fremstår laua'en som wau'ens barn (blodsbånd); i den anden fremstår laua'en som wau'ens mand (affinalt bånd). Når wau'en – i en gestus der giver associationer til såvel fødsel som kopulation – gnider sine balder ned ad laua'ens ben i ritens kulmination, optræder han derfor på en og samme gang som laua'ens ophav og som laua'ens seksualpartner. Laua'en placeres i en incestuøs position som værende på en gang sin morbroders afkom og dennes ægtefælle. I den nye virkelighed, denne illusion skaber, bliver relationer, der i princippet er væsensforskellige – forældrerelationer og seksuelle bånd, såvel som asymmetriske blodsbånd og symmetriske affinitetsbånd – uløseligt sammenknyttede.

Nyere etnografiske data (Stanek 1983; Weiss 1981, 1987) har gjort det muligt for os at sætte morbroderens transvestitisme i en bredere kontekst (Houseman & Severi 1998). Som modspil til morbroderens handlinger skrider laua'ens fastre og laua'ens ældre brødrers hustruer, klædt som mænd og med en optræden som forfængelige og latterlige krige-re, gennem landsbyen, mens nogle af dem søger at slå deres brødrers børn, mens de andre søger at slå deres mænds yngre brødre. I denne transvestitisme, udført af kvinder på fædrene side, optræder den samme form for kombination af modsatte relationer i forhold til laua'en. Præcis som wau'en påtager sig en dobbelt kvindelig rolle – som mor og som hustru – spiller disse kvinder på fædrene side en dobbelt mandlig rolle: De præsenterer sig som laua'ens fædre såvel som laua'ens mænd.

Disse to former for transvestitisme – en, i hvilken en morbroder bliver identificeret med sin søster, laua'ens mor, en anden i hvilken fastre bliver identificeret med deres bror, laua'ens far – hænger naturligvis sammen. Stående i centrum på den ceremonielle scene som et omvendt billede af det par, som fostrede laua'en, engagerer disse to figurer sig i en verbal duel, som præcis afspejler deres groteske imitation af de to køns forældreroller:

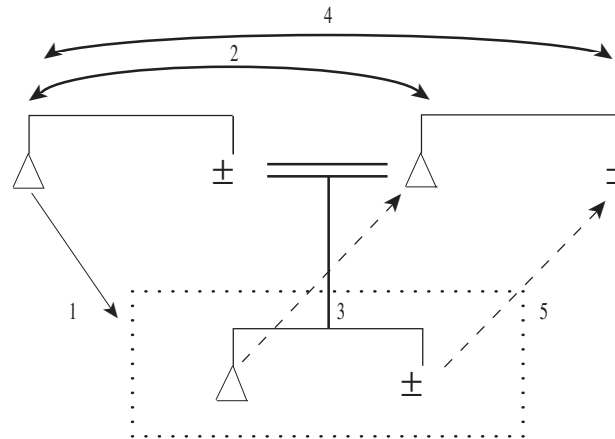
'Jeg er moren', siger morbroderen, 'jeg bragte ham ind i verden! Jeg måtte udstå alverdens pinsler, så din klan kunne få et fint og sundt barn. Jeg gav det blod, hvorefter hans kød blev skabt!'

'Ja ja!' svarer fasteren, 'men først måtte jeg gøre dig gravid! Jeg sørgede for igen og igen at give dig min sæd, af hvilken hans knogler blev skabt!'

Denne dialog viser hen mod et nyt generelt mønster af relationer i naven-ritualet (figur 2). Vi har beskæftiget os med en række fænomener i den grundlæggende konfiguration, som drejer sig om interaktionen mellem en mors bror og en søsters barn: (1) Den omvendt komplementære relation, skabt af den mødrene onkels falske underkastelse under sin søsters barn, leder til en gestus, som indikerer (2) en symmetrisk rivalisering mellem affinale slægtninge gennem (3) laua'ens identifikation med sin far. Ved at tilbyde sin mødrene onkel skaller, optræder søsterens barn som wau'ens svoger, og indtager derved sin fars plads. Vi ser nu, at denne transformation sker på baggrund af (4) en symmetrisk relation vendt på vrangen, repræsenteret af to transvestitiske figurer: morbroderen og fasteren. Herudover betyder denne konfrontation mellem fædrene og mødrene side (5) at laua'ens søstre (når disse ikke selv er genstand for fejring) identificeres med deres fastre. Den klassiske relation mellem wau'en og laua'en, som Bateson gjorde rede for, viser sig derfor at udspringe af en antagonistisk relation mellem slægtninge på mødrene side, som hovedsagelig repræsenteres af en mand, morbroderen, og slægtninge på fædrene side som repræsenteres af kvinder, særligt af fasteren. Vi vil således påstå, at samspillet mel-



lem wau og laua, når man ser det i lyset af nyere etnografi, afsløres som blot en del af en kompleks struktur, markeret gennem fremhævelsen af to rituelt skabte blodsband.



Figur 2: Det større relationelle netværk i navet

Vi har her en tydelig illustration af den dobbelte sammenkædning af „modstridende“ relationer, som karakteriserer en *rituel kondenseringsproces*. Vi definerer dette begreb som den samtidige tilstedeværelse af principielt set modsatte former for relationer i en og samme sekvens af handlinger. Den transvestitiske wau’s optræden kombinerer to, i princippet inkompatible, relationer til laua’en. Idet han fremstår som både mor og hustru, placerer han laua’en i den reelt incestuøse (og derfor voldsomt skamfulde) position som barn-mand. Denne samme dobbelte sammenkædning findes i fasterens transvestitisme. Hendes handlinger samler to almindeligvis skarpt adskilte relationer til laua’en. På den ene side optræder hun over for wau’en som far til sin brors barn, mens hun på den anden side, ved at forsøge at slå sin brors barn (i lighed med hustruerne til laua’ens ældre brødre (*tshaiishi*)), fremstår som laua’ens mand. I forhold til fasteren i denne dobbelte mandlige rolle er laua’en atter placeret i den potentielt incestuøse rolle som barn-ægtefælle. Samtidig er der dog en yderligere, mere altomfattende relationel dynamik på færde her, en dynamik der drejer sig om forholdet mellem de transvestitiske mænd og kvinder selv.

Bateson siger om skabelsen af identitet, at den grunder på en proces af relativ skelnen, som han kalder „schismogenese“ (en neologisme som betyder „fødslen af en adskillelse“): „en proces, hvori normerne for individuel adfærd differentieres på baggrund af kumuleret interaktion mellem individer“ (1958 [1932]:175). Han skelner mellem to former for schismogenese. Den ene, „symmetrisk“, findes i interaktioner, hvori begge parter reagerer på hinanden via den samme form for relationel reaktion. Det indlysende eksempel er rivalisering eller konkurrence mellem A og B. Den anden, „komplementær“ schismogenese, findes i interaktioner, som bygger på *forskellige* relationelle reaktioner. Et klassisk eksempel er et hierarki, hvor A’s selvhævdelse hænger sammen med B’s underkastelse og omvendt. Denne skelnen forudsætter dog, at A og B’s identiteter, inden for den ramme, deres forhold udstikker, er entydigt definerede. Vor analyse viser imidlertid,



at i den relationelle kontekst, som udspilles gennem navens-ritualet, er de involverede parter identiteter *ikke længere* så enkelt definerede. De defineres derimod på en mere kompliceret måde, gennem modstridende egenskaber kædet sammen i en rituel kondenseringsproces.

Lad os her vende tilbage til dialogen mellem mændene på mødre side og kvinderne på fædre side. Den komplekse definition af de involverede parter leder til opkomsten af en ny, kompleks form for interaktion, hvis underliggende relationelle dynamik er *både* symmetrisk og komplementær. Ved at antage en dobbelt kvindelig position placerer wau'en sig – over for kvinder generelt (og særlig i forhold til farens kønsomvendte søstre) i et forhold af *konkurrence i en karikatur af den anden*. Farens søstre svarer, ved at antage dobbelte mandlige roller, i samme ånd. Der bliver således etableret en relation af *gensidig* karikatur mellem disse to parter, hvori mænd og kvinder, idet de måler sig mod hinanden i deres imitationer af det andet køn, i form af en symmetrisk konkurrence gennemspiller serien af komplementære relationer, der definerer deres holdninger over for hinanden i dagligdagen. På denne måde bliver de to modstillede former for schismogenese – den symmetriske og den komplementære – samlet i én handling. Den sammen-smeltning af ellers gensidigt udelukkende slægtskabsrelationer i forhold til laua'en, som udmærker den intervention, som morbroderen (og/eller farens søstre) foretager, går, implicit eller eksplicit, hånd i hånd med en bestemt form for interaktion, som er baseret på en sammenkædning af to forskelligartede former for schismogenetiske relationer. Det er dette spind af komplekse relationer som tilfører denne rituelle adfærd dens formelle sær-egenhed, og som derigennem danner basis for oplevelsen af en effektiv illusion.

Vi har her set, hvordan man gennem en analyse af en serie af typiske interaktioner kan beskrive identiteten for deltagerne i et navens-ritual i rent relationelle termer. Der er to fordele ved denne tilgang. For det første tillader den en dybere forståelse for kompleksiteten i hver enkelt deltagers rituelle identitet: Den enkelte deltagers fremtræden er ikke blot, som den indfødte diskurs vil beskrive forholdet, en brik i en symbolsk rivalisering mellem mænd og kvinder. Hendes/hans identitet viser sig at være bygget op af en serie af modstridende konnotationer: På én gang mor og hustru, barn og ægtemand og så videre. For det andet viser en sådan analyse konsekvensen af en sådan opbygning, nemlig at den fremtræden, hver enkelt deltager præsenterer, nødvendigvis (og dog på en kompleks måde) afhænger af identiteten hos hans/hendes partner i den rituelle performance. I navens bygger den proces, gennem hvilken rituelle identiteter defineres, præcis på en særlig form for imitation.

Dette er naturligvis ikke den eneste måde, hvorpå en symbolsk modsætning kan repræsenteres i en sekvens af ritualiserede handlinger. Det er langt fra alle ritualer, der betjener sig af imitation, eller mere præcist karikatur, som midler til at skabe symbolisme og effektive illusioner. Den symbolske strategi, som ligger bag den interaktive skabelse af rituelle identiteter, kan være en fuldstændig anden. Med dette in mente vil vi nu vende os mod nogle aspekter af indiansk shamanisme.

Kumuleret inklusion: Et shamanistisk eksempel

Shamanistisk „terapi“ over for sygdomme bliver næsten overalt repræsenteret som resultatet af en konfrontation mellem to rivaliserende væsner: den patogene ånd (som ofte



siges at være et truende dyr som for eksempel en jaguar) og shamanen eller hans hjælpeånd (oftest repræsenteret som en plante eller en planteånd), som har kraften til at helbrede. Denne form for ritual er hidtil hovedsageligt forstået ud fra den angiveligt meget udbredte „generelle model“ af sibirisk shamanisme. Ifølge denne model er målet for specialistens intervention at „reintegrere“ en „forsvunden sjæl“ i den syge persons krop. Af denne grund, lyder argumentationen (fx Eliade 1974), er ritens symbolisme baseret på en repræsentation af en „kosmologisk rejse“, som udføres for at finde den ånd, som har stjålet sjælen.

En række nyere studier, dels i indianske samfund (Crocker 1985; Severi 1993; Wilbert 1993), dels andre steder (de Sales 1991; Humphrey 1996), har vist, at selv om denne tilgang afgjort bygger på indfødt diskurs om shamanistisk aktivitet, er den langt fra i stand til på fyldestgørende vis at redegøre for kompleksiteten i shamanens rituelle opførelse. Specielt gælder det, at det performative aspekt af shamanistisk diskurs, det vil sige den karakteristiske måde, hvorpå en række af symbolske transformationer effektueres gennem rituel tale, har fået langt større opmærksomhed end diskursens „narrative“ aspekt (Tambiah 1985; Tedlock 1983).

I dette nye perspektiv har det vist sig, at det at „synges for at helbrede“ en person i mange indianske traditioner er en meget kompleks måde at jage den farligste af alle menneskejægere, som ovenfor nævnt ofte inkarneret som et overnaturligt dyr (en jaguar eller en slange). Det er uden tvivl et fremskridt, at shamanen ikke længere ses som en isoleret figur, og at hans/hendes aktiviteter i stedet analyseres i relationelle termer, hvorefter shamanen ses som involveret i en form for „symbolsk rov“; men dette betyder dog langt fra, at forholdet mellem shamanen og dennes overnaturlige modstander er fuldt klarlagt. Det er helt klart, at den rituelle identitet, som shamanen påtager sig, ikke bør forstås som en blot og bar omvendning af hans/hendes overnaturlige modstanders repræsentation. Faktisk fremstår shamanen i mange etnografier som en højst paradoks figur, til tider repræsenteret som jaguarens fremmeste modstander, på andre tidspunkter repræsenteret som jaguarens faktiske (eller mulige) inkarnation. Som en følge heraf kan shamanens rituelle identitet svinge mellem en inkarnation af en helbredende ånd og det truende billede af et rovdyr (Crocker 1985; Vivieros de Castro 1991).

Indianske shamanistiske traditioner er ofte meget komplekse, og vi vil ikke her foregive at analysere dem i alle detaljer, men i stedet fokusere på et enkelt aspekt. Stort set overalt er der en ting, som synes klar: At være modstander for et overnaturligt væsen er på ingen måde ensbetydende med permanent symbolsk status og udgør heller ikke nogen stabil social funktion. At „optræde som en effektiv shaman“ er ensbetydende med en meget speciel, midlertidig „krops- og sindstilstand“, som må opnås på ny, hver gang en rituel intervention er påkrævet. For at blive i stand til at jage det farligste rovdyr, må shamanen hver gang selv undergå en rituel transformation. Shamanens symbolske status hænger således *uløseligt sammen med rituel handling* på to måder: Den må konstrueres gennem et ritual, og den kan forsvinde, når ritualen er ovre. Det er, mener vi, netop af denne grund, at den paradoksale repræsentation af shamanen, som ofte ses i disse traditioner, ikke blot afspejler en tvetydig opfattelse af shamanens kræfter. Set fra et relationelt synspunkt bliver det klart, at shamanens rituelle identitet bygger på et kondensat af modstridende konnotationer, og at den viser hen til den karakteristiske kompleksitet,



som kendetegner en rituel relation som den, der findes mellem shamanen og den overnaturlige jaguar.

Lad os med dette udgangspunkt kort behandle et særlig veludviklet eksempel på en sådan konstruktion af shamanens rituelle identitet, nemlig *Nia Ikala*, den shamanistiske *chant* for, hvad kunaerne i Panama i dag kalder *locura*, „psykisk sygdom“ (om kunaernes shamanistiske tradition, se Sherzer 1983; Severi 1993).

Baggrunden for denne rituelle performance er, at den overnaturlige Himmeljaguar har angrebet et menneske. Som en følge heraf bliver den vanvittige person tvunget til at imitere det overnaturlige dyr, og bliver selv et farligt rovdyr; en „manddræber“ (*tulekin-takket*, jf. Severi 1993:49-69). Denne tilstand af sindssyge (*locura*) beskrives som en imitation af ånden, og udvikler sig fra lejlighedsvis kriser bestående i ukontrollerede handlinger til en fuldstændig identifikation med jaguaren og dennes farlige opførsel. På dette tidspunkt opfattes den syge, som om hun/han selv er blevet til en ånd. Det fortolkningsmønster, vi har refereret ovenfor, skaber en forventning om en ligefrem konfrontation mellem en „god“ (plante-) ånd, allieret med menneskene, og en „ond“ (dyre-) ånd. En konfrontation, i hvilken jaguarens jagt på den syge person bliver imødegået gennem en form for „magisk jagt“ med jaguaren som bytte.

Men, som i så mange andre indianske eksempler, er situationen også i kunas tilfælde langt mere kompliceret. Som udgangspunkt er den jaguar, som shamanen må tage kampen op imod, ikke helt almindelig. Den fremstår som et særligt væsen, i besiddelse af en ontologisk status som afviger betragteligt fra en „sædvanlig“ jaguar. I kunas tilfælde bliver jaguarens exceptionelle status repræsenteret på en lang række måder. For det første optræder Himmeljaguaren altid som et dobbelt væsen i de shamanistiske chants. Den er både jæger (i kraft af at være et skovvæsen) og sanger (i kraft af at være et himmelvæsen). For det andet siges den altid at være et usynligt væsen. Himmeljaguaren bringes til stede alene gennem lyd, og dens eneste visuelle manifestationer er solens blændende lys eller særlige drømmebilleder, som kan fremkomme, hvis man har øjnene lukkede. Ydermere kan man ikke spore dens tilstedeværelse i kraft af dens egen „stemme“, men kun gennem andre dyrs skrig. Når jaguaren glider gennem skoven, manifesterer den sig gennem en bestemt sekvens af dyreskrig. En fugl, en abe, et vildsvin og en hjort vil lade sig høre af jægeren, der går i skoven, men ingen af disse dyr vil blive set.

Jaguarens ånd, en truende inkarnation af død og vanvid som bringer sygdomme til mennesker, bliver således repræsenteret som indehaver af en *mangesidet* og *exceptionel* identitet. Det er netop denne exceptionelle natur, som her repræsenterer jaguarens overnaturlige status. For at kunne måle sig med denne specielle skabning, må shamanen selv opnå en tilsvarende metamorfose: Han/hun må selv omskabe sig til en mangesidet og exceptionel skabning. I den rituelle performance opnås denne symbolske transformation gennem skabelsen af et komplekst forhold af en højere orden mellem shamanen og ånden. Mere specifikt opnår kuna-shamanen – i lighed med jaguaren – en mangesidet natur ved at finde en kompleks stemme, igennem hvilken en mængde forskellige væsner (end- og fjender) bliver fremmanet på en og samme tid.

Vi har set, hvordan kunaerne selv lige fra starten fortolker patientens „vanvid“ i akustiske termer: Vanviddet består i, at „jaguarens stemme“ har taget bolig i den syges krop. Den vanvittige siges at „rumme“ den usynlige jaguar, hvorfor han/hun er nødt til at tale dens sprog. Kuna-shamanen imødegår denne opdukken af „dyrisk tale“ hos et menneske



gennem to parallelle strategier. I første del af recitationen af sin chant udforsker shamanen vejen, som leder til det gemmested, hvor patientens forsvundne sjæl er skjult. Idet shamanen gør dette, begynder han/hun at „tale planteåndens sprog“ (det specielle sprog, chanten er komponeret i) og udvikler undervejs en identifikation med en af skovens seende ånder: balsatræets stamme. Da shamanen således ikke længere blot er et almindeligt menneske, legemliggør han/hun den helbredende kraft (og kraften til at se det usynlige), som normalt findes hos planteånder. Her kan vi sige, at strukturen i den rituelle opførelse er symmetrisk: Shamanen er, som den vanvittige, på én gang „menneske, som set med øjnene“ og „ånd, som hørt med ørerne“

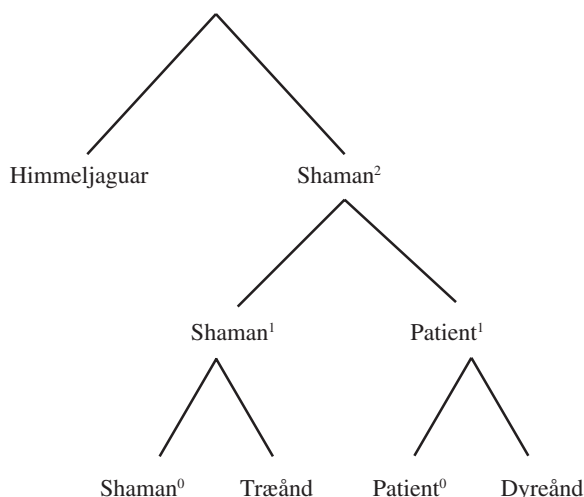
Denne dobbelte transformation er dog kun det første skridt i den rituelle definition af shamanens identitet. I det øjeblik, shamanen har nået den overnaturlige landsby, hvor patientens forsvundne sjæl findes, og hvor de onde ånder bliver identificeret og angrebet, forandres hans symbolske relation til den syge radikalt. På dette tidspunkt må shamanen ikke blot gennem den rituelle recitation af chanten lægge krop til planteånderne i skoven, men også fremmane tilstedeværelsen af de dyriske ånder, som residerer i kroppen hos den syge person, som skal helbredes. Idet shamanen beskriver det sted, hvor disse onde ånder er skjult, begynder han/hun pludselig at udstøde en lang serie af jagtskrig fra de dyr, som jaguaren er skabt om til: en fugl, en abe, et vildsvin, en hjort og så videre. Shamanen synger således ikke blot som en „skovtræernes ånd“ (med brug af disses „plantesprog“), men også, nærmest simultant, som en „dyrisk“ ånd. Det er netop på dette tidspunkt, at Himmeljaguaren (repræsenteret ved sine mange stemmer) bliver bragt til stede gennem sekvensen af dyreskrig i shamanens chant. Som et resultat heraf bliver den syge, som førhen udelukkende identificeredes som en ond ånd, ikke længere udelukkende defineret som shamanens symbolske modstander. I stedet bliver den syge del af en slags nyt talerør, konstitueret af *både* onde og helbredende kræfter. Her, som i naven, opføres en rituel transformation af identitet. Denne transformation realiseres dog ikke gennem schismogenetisk imitation, men gennem en helt anden relationel dynamik. Vi kan kalde denne dynamik for en progressiv eller „kumuleret inklusion“, hvorigennem patientens (rituelt transformerede) identitet inkorporeres i shamanens. På denne måde bliver shamanen et komplekst talerør, en skikkelse som er i stand til at låne stemme til forskellige usynlige væsner.

To aspekter af denne proces er direkte relevante for vores diskussion. Det første aspekt drejer sig om den specifikke funktion, som den performative anvendelse af sprog får i denne rituelle kontekst. Det talte ord ses her ikke udelukkende som et middel til at betegne objekter i verden, men først og fremmest som *stemme*, mere præcist som en kompleks stemme, der viser tilbage til indehaverens exceptionelle natur. Idet dyreskrig optræder i planteåndernes sprog, bliver såvel det overnaturlige rovdyr som dets modstander bragt til stede. Denne brug af sproget er relativt uafhængig af meningen med chanten: Sproget bruges ikke kun til at videregive mening, men også som middel til at opføre en identitet, præcis som visuel karikatur bruges i naven.

Det andet aspekt drejer sig om den relationelle basis for definitionen af de rituelle deltagere. Som vi har set, bygger shamanistisk terapi, i lighed med naven, på den symbolske opposition mellem to enheder: patienten-som-dyreånd og shamanen-som-planteånd. Dog bygger den form for rituel identitet, som udspilles her, på en proces af progressiv kumulation, i hvilken træk fra oppositionens ene pol, den syge person-jaguar, gradvist inkluderes i sin modpol, shaman-planteånden. Idet shamanen på symbolsk vis



manifesterer tilstedeværelsen af mange forskellige skabningers skrig i sin ene stemme, opnår han/hun en rituel identitet med en logisk status, der er sammenlignelig med den, der tilskrives den overnaturlige jaguar: Den kan indoptage en række modstridende konnotationer, som befinder sig på forskellige logiske niveauer:



Figur 3: Kumuleret inklusion i konstruktionen af shamanens rituelle identitet

Den serie af kumulerede inklusioner, som udspiller sig i den shamanistiske seance, fungerer tillige som en kompleks repræsentation af jaguaren selv, som den bliver bragt til stede gennem sin lydlige manifestation på den rituelle scene. Ud fra det relationelle perspektiv, vi her har anlagt, fremstår jaguaren som et fremvokset symbol på et komplekst net af relationer skabt gennem den rituelle opførelse. Den illusoriske tilstedeværelse af jaguaren er et resultat af denne relationelle konstruktion.

Der findes naturligvis andre typer af rituelle situationer som bygger på interaktioner mellem tre eller flere parter. Derfor vil vi, for yderligere at sætte kursen mod en generalisering af vores tilgang, kort vende os mod eksemplet mandlige initiationsriter, hvori den underliggende form indebærer en fortløbende relation mellem tre parter.

Udstillet og skjult hemmeligholdelse: Mandlige initiationsriter

Initiationsriter bliver stort set altid, enten eksplicit eller implicit, analyseret ud fra Van Genneps (1909) klassiske tredelte progression: separation, liminalitet, genoptagelse. Gennem separationsriter bliver kandidaterne fjernet fra deres oprindelige stilling som drengebørn; herpå følger en liminal periode, i hvilken en ny identitet bygges op gennem en serie af overgangsriter, og endelig bliver de transformerede kandidater gennem optagelsesriter ført tilbage til dagliglivet i en ny position, nemlig som voksne mænd. Selv om dette *rite de passage*-mønster er brugbart, når det gælder at forklare bestemte dele af initiationsritualerne, særlig når det gælder begrebet liminalitet (se fx V. Turner 1967;



T. Turner 1970), kan det for eksempel ikke bruges til at forklare de mekanismer, som gør, at de forskellige deltagere slutter op om den irreversible metamorfose, som de rituelle oplevelser siges at afspejle.

Det, Van Genneps paradigme slører, og som en relationel tilgang som den foreliggende burde være bedre i stand til at forklare, er, at det transformativt skema, som udspringer i initiationen, helt grundlæggende bygger på en sammensmeltning af flere forskellige synsvinkler. I dette perspektiv er novicernes overgang fra uindviede drenge til indviede mænd sammenfaldende med en dobbelt ændring af relationer: Dels i forhold til de uindviede kvinder, fra hvilke de bliver mere og mere adskilt, dels i forhold til deres indviere, med hvilke de bliver mere og mere identificerede. Denne dobbelte udvikling sker trinvist, idet novicernes position i forhold til de nævnte parter efterhånden redefineres. De forskellige parter opfatter dog ikke denne komplekse udvikling på samme måde, fordi de enkelte stadier altid indebærer en eller anden form for bedrag og/eller afsløring. Hvert stadium er, i lighed med den ordnede samling af disse stadier i en distinkt proces, i det store og hele organiseret omkring både de sammenfald og de forskelle, der findes mellem indviernes, de uindviedes og novicernes synsvinkel i forhold til begivenhederne. En udtømmende forståelse af initiationsprocessen kræver en analyse af, hvordan disse forskellige forståelsesrammer hænger systemisk sammen inden for opførelsen af ritualer.

En sådan fremhævelse af samspillet mellem forskellige udsynspunkter findes i Barths (1975) nybrydende studie af det trinvisse initiationssystem hos baktaman. I baktamans tilfælde bliver hemmeligheder, som afsløres for kandidater på de lavere trin, senere, når kandidaterne er nået længere i processen, afsløret som røgslør for yderligere, angiveligt mere autentiske hemmeligheder, som igen afsløres som skalkeskjul for endnu nye hemmeligheder og så videre. Et af resultaterne heraf, mener Barth, er en distinkt „hemmelighedernes epistemologi“, som antyder eksistensen af delvist utilgængelige, men utvivlsomt væsentlige, hemmeligheder af en højere orden.

En række afrikanske initiationsriter tyder på eksistensen af et mere generelt mønster, en kombination af to meget forskellige former for hemmeligholdelse, som bygger på afvigende, faktisk modstridende, relationelle præmisser. I visse situationer bliver novicerne for eksempel underkastet oplevelser, som med overdreven tydelighed bliver holdt skjult for de uindviede. I sådanne tilfælde kan vi tale om en relation byggende på anerkendt eller *udstillet hemmeligholdelse*, i hvilken den udelukkede part, her de uindviede, bliver omhyggeligt informeret om, at de er udelukkede, og derfor ikke kan være i tvivl om, at en hemmelighed eksisterer. Der findes dog andre situationer, hvor selve eksistensen af bestemte oplevelser med vilje holdes hemmelig. Her kan vi tale om ikke-ankendt eller *skjult hemmeligholdelse*: Den udelukkede part forbliver i princippet uvidende om sin udelukkelse, og kan formodes at være uvidende om hemmelighedens eksistens. I initiationsriternes kontekst bliver disse to former for hemmeligholdelse, som hver for sig korresponderer med et bestemt system af relationer mellem tre personer (Simmel 1950: 330-4; Zempléni 1976), uadskilleligt forenet. De fremstår som indbyrdes afhængige dele af relationelle konfigurationer af højere orden, i hvilke de enkelte deltageres synsvinkler bliver tydeligt artikuleret.

Den udstillede og den skjulte hemmeligholdelse kan være kombineret på flere forskellige måder. En tæt relation som for eksempel beskrevet af Barth, opstår ofte mellem novicerne og deres indviere i løbet af flere af ritens episoder. I dette tilfælde bliver en serie af mere og mere fortrolige skjulte hemmeligheder løbende afsløret inden for ram-



men af en dybere og dybere, mangefacetteret relation byggende på udstillet hemmeligholdelse. Det skal understreges, at i denne og andre kombinationer handler hemmeligholdelse ikke så meget om privilegeret adgang til skjult viden, men snarere om aktualiseringen af relationelle mønstre af højere orden, i hvilke forskellige former og grader af forklædning bliver bragt i spil på én gang. Faktisk er det at dele en hemmelighed, set i vort perspektiv, først og fremmest at skabe en særlig relation. Da pladsen ikke tillader en fuld beskrivelse af bestemte ritualer, er det vanskeligt at vise præcis, hvordan disse og andre typer af situationer, hvori bedrag og afsløring blandes, kan være synergetisk sammenhængende (se Houseman 1986,1993). Vi kan dog som illustration tage en typisk interaktion fra tchoo-initiationen hos waganianerne i Zaire (Droogers 1981:230, 241-8), som på smukkeste vis indfanger sådanne situationers kompleksitet. Ydermere kan dette eksempel, som alene drejer sig om et enkelt trin i novicernes transformation, give os et indblik i, hvordan sammenblandingen af udstillet og skjult hemmeligholdelse også kan være kædet sammen med andre dynamikker, hvori relationer med de uindviede (som stort set ikke omtales i Barths analyse) er helt centrale.

En stor del af dette initiationsritual udspiller sig omkring en indhegnet initiationslejr i landsbyens udkant, hvor novicerne opholder sig i flere måneder efter deres omskæring. Når det begynder at regne, forlader de fleste indviere og andre voksne mænd initiationslejren. Dette skyldes, at kvinder og børn ikke må vide, at novicerne lever i midlertidige skjul, opstillet specielt til dem. Indviere og novicer omtaler ærbødig disse skjul som brystet og vingerne på en stor fugl, *mokumo*, og der skal overholdes en række omfattende forbud omkring dem. Kvinderne får at vide, at novicerne sover under åben himmel, og at det i tilfælde af regn er den store fugl, *mokumo*, der kommer og beskytter dem. Derfor samles kvinderne, når regnen begynder at falde, uden for indhegningen for at udtrykke deres sympati med novicerne, som udsættes for stormen. Dette gør kvinderne ved at synge sange med seksuelt indhold, i hvilke de angriber mændene. Som svar på kvindernes sang må novicerne forlade den beskyttelse, de finder i deres *mokumo*-skjul. De må gå ud i regnen for at synge sange af samme grove beskaffenhed rettet mod kvinderne – til akkompagnement af et særligt instrument som siges at efterligne *mokumo*-fuglen, som skulle være kommet for at beskytte dem. Ved lyden af dette *mokumo*-instrument flygter kvinderne i rædsel. Mens novicerne fortsætter med at synge og spille, bliver de af og til slået af de tilbageværende indviere, hvis de mister takten eller „uden nogen speciel grund“ (Droogers 1981:241).

Droogers forklarer videre, at mens kvinderne udtrykker sympati for novicerne, som formodes at være ude i regnen, befinder de sidstnævnte sig faktisk inde i deres *mokumo*-skjul; og når novicerne, set fra kvindernes side, må formodes at være beskyttet af *mokumo*-fuglen, befinder de sig i virkeligheden ude i regnen. „I begge tilfælde blev kvinderne snydt“ (op.cit.:248). En sådan tolkning centreret omkring et ligefremt bedrag er langt fra forkert og støttes af antagelser om mandlig dominans og appeller til traditionens krav. Men den yder ingen retfærdighed til den åbenlyse, om end forvirrende, kompleksitet, denne sekvens indeholder: den tilsyneladende sammenrotning mellem novicerne og de uindviede, som bevidnes af deres seksuelle sang, kvindernes villighed til at „spille [...] i dette spil“ (op.cit.:247), *mokumo*-figurens flertydighed, i hvilken novicernes fysiske sikkerhed og kropslige ubehag, deres egen ydmygelse og deres ydmygelse af andre er til stede samtidig, og så videre. Tager vi udgangspunkt i de forskellige



relationer mellem udstillet og skjult hemmeligholdelse, som deltagernes interaktioner forudsætter, giver analysen af denne episode en noget dybere forståelse.

Idet de forlader initiationslejren ved regnens begyndelse, optræder indvierne, som om mokumo-skjulene ikke findes. De uindviede gør det samme, når de bevæger sig ud for at synge uden for initiationslejrens indhegning. Begge parter deltager således i gennemspilningen af en relation byggende på skjult hemmeligholdelse centreret omkring mokumo-skjulene, med indviere og novicer på den ene side og de uindviede på den anden. Ved at spille på mokumo-instrumentet som svar på kvindernes sang, giver novicerne kvinderne lydligt tegn på, at den beskyttende mokumo-fugl er hos dem, samtidig med at de tilbageholder enhver form for synligt bevis. Herved bekræfter de det forhold af skjult hemmeligholdelse vedrørende mokumo-skjulene, som tidligere blev udspillet gennem indviernes bortgang og kvindernes sang. De gør dog dette ved at gennemspille et yderligere bedrag, nemlig en relation af udstillet hemmeligholdelse centreret omkring mokumo-instrumentet. Når kvinderne løber bort ved lyden af instrumentet, reagerer de, som om mokumo-fuglen faktisk var til stede. Herved bekræfter de det yderligere lag af udstillet hemmelighed omkring mokumo-instrumentet, som novicerne bringer i spil. Samtidig gør deres flugt det dog muligt for kvinderne at skjule omfanget af deres viden om de hemmeligheder, som de angiveligt er uvidende om. Med andre ord handler de i forhold til en skjult hemmelighed, nemlig deres egen forståelse af mokumo.

I novicernes egne øjne konspirerer disse (åbent) med indvierne om at bedrage de uindviede. Idet de besvarer kvindernes sang ved at spille på mokumo-instrumentet, opfører de en offentlig hemmelighed (mokumo-instrumentet = mokumo) inden for konteksten af en skjult hemmelighed (mokumo-skjulene \neq mokumo), hvor den første udgør en skærm for den anden.

Ser man sagen fra de uindviedes side, er disse slet ikke så uvidende, som novicerne antager fra *deres* synspunkt. Set i dette perspektiv er det nemlig de uindviede, som (uden at dette åbent anerkendes) konspirerer med indvierne om at bedrage novicerne. Ved at flygte fra novicernes musik, opfører de en skjult hemmelighed (mokumo-skjulene \neq mokumo) inden for konteksten af en offentlig hemmelighed (mokumo-instrumentet = mokumo), hvor den sidste udgør en skærm for den første. Endelig udgør disse mangedoblede, overlappende hemmelighedsrelationer, som novicer og kvinder opfører for hinanden, og som sættes i spil, når indvierne forlader lejren ved regnens begyndelse, et dobbelt skærmbret, som slører, at indvierne i det skjulte står i ledtog med såvel novicerne i disses relation til kvinderne som med kvinderne i disses relation til novicerne. Således kan man sige, at indviernes perspektiv indbefatter de øvrige deltageres perspektiver: Mens indvierne forbliver trygt i skjul, må både kvinder og novicer synge i regnen.

I dette eksempel, hvori såvel den systematiske artikulation af forskellige perspektiver som blandingen af påtaget uvidenhed og delvis forståelse spiller en vigtig rolle, bliver det ikke længere muligt at adskille udstillede og skjulte hemmeligheder. Vi vil hævde, at dette gælder for alle vigtige stadier af initiationsprocessen. Den faktiske udstrækning af de forskellige deltageres viden er, i lighed med den faktiske grad af tvang, der kan være involveret i deres optræden, underordnet i forhold til aktualiseringen af et triangulært højere-ordens mønster af relationer, som bygger på sammenblandingen af disse to i princippet modstridende former for hemmeligheder. Novicernes relationer til henholdsvis indviere og uindviede bliver gradvis fastlagt i en proces, hvori kontakten mellem to af parterne hjælpes på vej af en blanding af skjult og udstillet hemmeligholdelse, som hver



gang vedrører den tredje part. Et yderligere aspekt af dette symbolarbejde er den ledsagende produktion af særlige repræsentationer som mokumo-fuglefiguren. På baggrund af den tilgang, vi har forsøgt at skitsere her, skal mokumo ikke forstås som en del af det kosmologiske bagtæppe, foran hvilket ritualet opføres. Snarere bør den, i lighed med de festende navens-figurer og Himmeljaguaren i indiansk shamanisme, forstås som fremvokset af selve de rituelle handlinger. Den er, med andre ord, et kondensat af det komplekse netværk af relationer, som indgår i en sådan performance. Skabelsen af en rituel relation af en højere orden betyder på én og samme gang, at deltagerne redefineres gennem de komplekse rituelle identiteter, de opfører, og at der opstår særlige rituelle repræsentationer, som for eksempel mokumo, som kan betegne denne relation.

Gennem disse tre eksempler har vi forsøgt at vise, hvordan en relationel tilgang til analysen af rituelle handlinger kan skabe en bedre forståelse for den tætte forbindelse mellem ritual og illusion. Vi har vist, hvordan de interaktioner, der udgør grundstammen i rituelle performances og de komplekse illusioner, disse skaber, kan forklares som kondensater af uforenelige former for relationer, som hænger sammen i en bestemt overordnet relationel form. Det første eksempel stammede fra navens-ceremonier hos iatmul, hvor den rituelle fortætning kunne vises at bygge på et mønster af dobbelt schismogenese. Det andet eksempel drejede sig om shamanistiske healingritualer. Her foregår den rituelle fortætning, som finder sted mellem healeren og hans/hendes patient, inden for rammerne af en relation mellem to parter, præcis som i navens. Men ulig navens skabes fortætningen ikke gennem en proces af gensidig definition. Den generelle relationelle form, som ligger bag disse fortætninger, bygger ikke på schismogenese, men på kumuleret inklusion. Det tredje eksempel drejede sig om initiationsritualer. De rituelle fortætninger mellem indvierne, de uindviede og novicerne selv, som bygges op undervejs som novicerne udvikler sig fra den ene kategori til den anden, bygger faktisk på en proces af gensidig definition. Men i modsætning til de andre eksempler finder fortætningerne sted i et relationelt system med *tre* parter. Den underliggende relationelle dynamik består her i sammenvævningen af to principielt modsatte former for forstilling: udstillet og skjult hemmeligholdelse.

I hver enkelt af disse meget forskellige ceremonielle situationer har vi fortolket rituelle performances i forhold til de fortætninger af modstridende former for relationer, de fremstiller, de netværk af relationer, sådanne opførelser forudsætter, og den overordnede relationelle dynamik, som fortætningerne peger på. Vi har hævdet, at rituel illusion ikke er resultatet af blot og bar ændring af fremtræden. Snarere mener vi, at rituel illusion først og fremmest drejer sig om relationer, og den måde hvorpå rituel handlen bringer dem i stand. Vi har forsøgt at give et første bud på nogle af de formelle betingelser, som skabelsen af disse relationer bygger på.

Oversat af Lars Holmberg

Litteratur

Barth, F.
1975

Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea. Oslo: Norwegian Universities Press/Cambridge, Mass.: Yale University Press.



- Bateson, G.
1932 Social Structure of the Iatmul People of the Sepik River (Parties I, II et III).
Oceania 2:245-1 + 401-53.
- 1958 [1932] Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New
Guinea Tribe Drawn from Three Points of View. Stanford: Stanford University Press.
- Crocker, C.
1958 Vital Souls. Tuscon: Arizona University Press.
- Droogers, A.
1980 The Dangerous Journey. Symbolic Aspects of Boys' Initiation among the Wagenia of
Kisangani, Zaire. The Hague: Mouton Publishers.
- Eliade, M.
1971 Le chamanisme et les techniques de l'extase. Paris: Presses Universitaires de France.
- Houseman, M.
1986 Note sur quelques propriétés générales de la transformation initiatique. Nouvelle Revue
d'Ethno-psychiatrie 6:31-40.
- 1993 The Interdependance of Concealed and Avowed Secrecy: The Interactive Basis of Ritual
Effectiveness in a Male Initiation Rite. I: P. Boyer (ed.): Cognitive Aspects of Religious
Behaviour. Cambridge: Cambridge University Press.
- Houseman, M. & C. Severi
1998 Naven or the Other Self. A Relational Approach to Ritual Action. Leiden: Brill Publications.
- Humphrey, C.
1996 Shamans and Elders. Experience, Knowledge and Power among the Daur Mongols. Oxford:
Oxford University Press.
- Sales, de A.
1991 Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamannique des Magar du nord.
Paris: Société d'ethnologie.
- Severi, C.
1993 Talking about Souls. On the Pragmatic Construction of Meaning in Cuna Ritual Language.
I: P. Boyer (ed.): Cognitive Aspects of Religious Symbolism. Cambridge: Cambridge
University Press.
- Sherzer, J.
1983 Kuna Ways of Speaking. An Ethnographical Perspective. Austin: Texas University Press.
- Simmel, G.
1950 The Sociology of Georg Simmel. New York: The Free Press.
- Stanek, M.
1983 Les travestis rituels des Iatmul. I. F. Lupu (ed.): Océanie: Le masque au long cours. Paris:
Ouest-France.
- Tambiah, S. J.
1985 Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective. Cambridge, Mass.:
Harvard University Press.
- Tedlock, D.
1983 The Spoken Word and the Work of Interpretation. Philadelphia: University of Pennsylvania
Press.
- Turner, T. S.
1977 Transformation, Hierarchy and Transcendence: A Reformulation of van Gennep's Model of
the Structure of Rites of Passage. I: S. F. Moore & B. Meyerhoff (eds.): Secular Ritual.
Assen: Van Gorcum.
- Turner, V.
1967 The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca: Cornell University Press.



- Van Gennep, A.
1969 Les rites de passage. New York et Paris: Mouton.
- Viveiro de Castro, E.
1991 Spirits of Being, Spirits of Becoming: Bororo Shamanism as Ontological Theatre. *Reviews in Anthropology* 16:77-92.
- Weiss, F.
1981 Kinder schildern ihren Alltag. Die Stellung des Kindes im ökonomischen System einer Dorfgemeinschaft in Papua New Guinea (Palimbei, Iatmul, Mittelsepik). *Basler Beiträge zur Ethnologie* 21.
- 1987 Magendaua. I: Morgenthaler et al. (eds.): *Conversations au bord du fleuve mourant*. Carouge-Geneve: Editions Zoé.
- Wilbert, J.
1993 *Mystic Endowment. Religious Ethnography of the Warao Indians*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Zempléni, A.
1976 La chaîne du secret. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14:312-24 ("Du secret").



