

Doing the Rite Thing

ANNE-CHRISTINE HORNBERG

Anne-Christine Hornborg är professor emerita i religionshistoria vid Lunds universitet.

anne-christine.hornborg@ctr.lu.se

Denna artikel är en bearbetad version av min avskedsföreläsning, vilken hölls vid Centrum för teologi och religionsvetenskap på Lunds universitet i maj 2019. Artikeln uppehåller sig vid ämnet riter och ritualer och i den kommer jag att berätta om min vandring in i riternas värld, belysa riter i all sin mångfald, diskutera hur vi hittar det rituella språket, ge några performancebeskrivningar samt visa hur nya riter i dag designas för den moderna människan.

Hur argumenterar du mot en sång?

Min avhandling från 2001 satte First Nation-gruppen mi'kmaq i östra Kanada (Nova Scotia) i fokus och hur en etnisk grupp under 1990-talet försvarade ett berg de ansåg vara heligt, Kluskaps Mountain.¹ Detta berg hotades under min fältvistelse vid tiden av storskalig gruvdrift. I avhandlingen diskuterade jag heliga platser, kolonialism, historieskrivning, etnicitet och olika politisk-religiösa grupperingar inom gruppen (många är "bara" katoliker, några katoliker som blandar den kristna traditionen med mi'kmaq-traditioner, andra neotraditionalister som är mycket kritiska mot kristendomen). Genom ett omfattande studium av äldre texter lyckades jag

1. Anne-Christine Hornborg, *A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mikmaq Indians of Eastern Canada*, Lund 2001.

även fånga in vem den mytologiske Kluskap, som givit berget dess namn, var. På kanadensiska kartor heter berget Kellys Mountain, men detta ser mi'kmaq som ett uttryck för kolonialt tänkande där även platsnamn erövrats. Dessutom upplever de det som en hädelse, då engelsmännen gav berget dess namn efter en hembrännare som höll till i trakten.

Enligt mi'kmaq hade Kluskap fötts i Kluskaps Cave vid ingången till Kluskaps Mountain, rest omkring i provinsen och genom sina rörelser i landskapet skapat detta för att sedan återvända till födelseplatsen och resa ut över havet med ett löfte om att en dag återkomma och ge mi'kmaq återuppriktelse efter många hundra år som koloniserade. Som väktare av berget satte han vid ingången till grottan en släkting, Grandmother, och än i dag kan den äldre kvinnans ansikte tolkas in i den stenstod som vaktar ingången. Mi'kmaq-protesterna mot gruvdriften möttes i det vita samhället av förvåning – trodde mi'kmaq på denna sagofigur? Men både miljöorganisationer och lokalbefolkningen gjorde gemensam sak med mi'kmaq för att rädda berget från exploatering och att fraktas som väggrus till USA. Mi'kmaqs kamp fördes således tillsammans med andra, men protesterna möttes med motargument från myndigheterna och gruvbolaget och kampen blev segdragen.

Mitt i denna kamp valde så mi'kmaq en annan strategi än ordens. En grupp gick upp på berget och samlades vid en stor trumma för att genomföra en trumceremoni, bland annat sjöngs mi'kmaqs ”Honour Song”. Myndigheterna och gruvbolaget blev tagna på sängen – språk och argument kan alltid mötas med motargument, men som socialantropologen Maurice Bloch har sagt: ”You cannot argue with a song.”²

Min avhandling var inte fokuserad på rituella sammankomster hos mi'kmaq, trots att riterna ständigt var närvarande. Jag gjorde nog det misstaget många gör vid ritualstudier: riterna reduceras till uttryck för tankar och ideologier. Men några år efter min disputation fick jag fyra års forskning i det tvärvetenskapliga ämnet ritual studies, vilket blev en ögonöppnare för mig. Dessa år förändrade min forskning och begrepp såsom rit, ritual, rituella akter, embodiment och performancebeskrivningar sövde mig nu till natten. Riten fick ett eget vara och jakten på det rituella språket kunde börja.

Vad tänker vi på när vi hör ordet rit och ritual?

Rit och ritual associeras ofta med strikt formaliserade, ofta religiösa, handlingar, till exempel en högmässa i Svenska kyrkan eller en fredagsbön i en

2. Maurice Bloch, ”Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?”, *European Journal of Sociology* 15 (1974), 77.

moské. Deltagarna förutsätts gå dit för att bekänna eller leva ut sin tro. Men vad ska vi säga om följande två exempel hämtade från min fältforskning i Peru 2004?

Det första exemplet hämtar jag från min vistelse i inkahuvudstaden Cuzco i Peru. Hundratals åskådare samlades då i juli framför det stora soltemplet Coricancha för att se inkahärskaren genomföra en rit – *inti raymi* – till vintersolståndets ära (vi är på södra halvklotet). Inkahärskaren bars in på sin gyllene tron av bärare, då han är så helig att han inte ska nudda marken, grupper från hela Peru dansade sina folkdanser och solens jungfrur väntade på sin härskare med nybryggt majsöl som inka skulle offra på marken. Timmarna gick innan allt närmade sig sitt slut. En aymara- eller quechuatalande indian såg att jag inte tillhörde de lokala åskådarna och berättade stolt för mig: ”Estoy inca”, jag tillhör inkafolket. Det var bara en sak som inte stämde – inkariket krossades av spanjorerna 1532, då inkahärskaren Atahualpa mördades. Det jag nu bevittnade var ett skådespel med inhyrda skådespelare och dansare. Detta visste även mannen som stolt proklamerade sig som tillhörande inka – men trots medvetenheten om att det hela var ett skådespel så fanns det en stolthet i hans anspelning på det förflutna. Dagens fattigdom och kolonialism dolde något som nu visades upp, om än som en regisserad performance: ett stolt förflutet och en historia som inte bara omfattade kolonisatörernas.

Det andra exemplet är hämtat från en resa längs med Amazonfloden, vilken jag genomförde för att studera hur indiagrupperna organiserade sin vardag där. Jag stannade till hos witoto-folket, som lever där regnskogen går över i floden. Många indiagrupperns regnskogsmiljöer har skövlat av timmerindustrin och därmed har deras traditionella levnadsvillkor och försörjning slagits i spillror, men senare års inkomster från turistindustrin har gjort det lönsamt för landet att bevara lite ursprungsmiljöer. Dessa marknadsförs nu som ekoturism, där västerlänningar kan få uppleva riktig regnskog eller träffa en schaman. Witoto-gruppen som jag besökte hade fått sin by räddad från timmerexploatering genom att dansa sin ”traditionella” anakondadans när turistbåtarna med jämna mellanrum lade till. Anakondadansen har dansats i flera generationer, hur den framfördes och hur gammal den är är svårt att säga då witoto är en muntlig kultur och egna skriftkällor saknas. Men hur ska vi klassificera denna nya form av turistattraktion – som ”fake” anakondaritual? Vinsten för witoto-byn var tydlig: genom denna ritual höggs inte deras skog ner och de kunde, utöver försäljningen av souvenirer till turisterna, fortsätta med sin traditionella försörjning.

Både *inti raymi* och anakondadansen genomförs fortfarande som ”traditioner”. Det finns en medvetenhet om att riterna nu finns i en ny kontext,

men att de samtidigt skapar mening hos och ger strategiska vinster till deltagarna. I studiet av de äldre varianterna av dessa riter skulle de säkerligen klassats som religiösa – men i dag betraktas de mer som moderna skådespel utan inblandning av transcendentala krafter, även om likheter i strukturen skulle kunna spåras mellan de olika tillställningarna.

Vi kan också i studiet av den mångfald av formaliserade handlingar som människan författat fundera över när dessa praktiker blir det vi kallar en rit. Som exempel kan nämnas en fotbollsmatch – är den en rit? Matchen innehåller en mängd kännetecken som brukar tillskrivas en rit: den är regelstyrd, utspelas under en viss tid och i ett visst rum, speciella dräkter ingår, det finns rituella objekt (fotbollen, visselpipan, flaggor), det finns en rituell ledare (domaren) och speciella sånger (Liverpool har till exempel ”You’ll Never Walk Alone” som som sin officiella sång, vilken sjungs vid samtliga av lagets hemmamatcher). Strukturalisten Claude Lévi-Strauss skulle dock se en skillnad mellan ett idrottsevenemang och en ritual:

Games [...] end in the establishment of a difference between individual players or teams where originally there was no indication of inequality. And at the end of the game they are distinguished into winners and losers. Ritual, on the other hand, is the exact inverse; it *conjoins*, for it brings about a union (one might even say communion in this context) or in any case an organic relation between two initially separate groups, one ideally merging with the person of the officiant and the other with the collectivity of the faithful.³

Härmed kommer vi in på ritualdefinitioner – vad är en ritual?

Ritualdefinitioners vara eller icke-vara

Ritualbegreppet har sysselsatt många forskare och det finns en uppsjö av definitioner. En tidig ritulforskare och tongivande person inom symbolantropologin var Victor Turner (1920–1983) som gav följande kännetecken på en ritual: ”prescribed formal behaviour for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical (or non-empirical) beings or powers.”⁴

Turner bäddade således in ritualen i en transcendent värld – en tro på mystiska varelser eller krafter. Här finns ingen plats för fotbollsmatchen som ritual. En senare forskare och socialantropolog, Roy Rappaport (1926–1997), ville inte begränsa de formaliserade handlingarna till en religiös sfär

3. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, London 1966, 45.

4. Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, New York 1967, 19.

utan lyfte fram själva formaliseringen som kännetecken: ”the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers.”⁵

Här skulle fotbollsmatchen kunna placeras in, då den arbetar efter formaliserade handlingar som inte är skapade av deltagarna själva. Men Rappaport diskuterar också att dessa formaliserade handlingar kan förankras i vad han kallar ”ultimate sacred postulates”, vilket ger extra tyngd åt handlingarna då de blir svårare att ifrågasätta, till skillnad från andra formaliserade handlingar som tillskrivs den mänskliga världen.⁶

Många forskare har däremot konsekvent avstått från att ge ritualdefinitioner. Exempel på två sådana framstående och tongivande forskare är Ronald Grimes och Catherine Bell (1953–2008).⁷ Grimes talar hellre om familjelikheter och båda intresserar sig för själva ritualiseringen – hur handlingar formaliseras. Ritualen ska ses i sin kontext för att förstås och ritualisering kan ses som strategiska sätt att handla. I denna ritualisering reproduceras traditionen, den kan omtolkas och förhandlas i nya riktningar.

Vi skulle också kunna dela in riterna i olika genrer som liturgiska och individcentrerade. I de liturgiska riterna finns ett säkert språk som oavsett individens intentioner för den rituella effekten i mål, så länge ritens utförs på rätt sätt och av auktoriserade ledare. I den individcentrerade ritens fokus mer att ta fram känslor av förändring och upplevelse hos individen och frågan ”har ritens haft rätt effekt för mig?” blir mera relevant. Det finns därmed en risk att ritens kan misslyckas, då performativiteten blir avhängig den enskilda individens upplevelse.

Hur fångar vi det rituella språket?

Om vi nu för ett tag överger ambitionen att finna vilka tankar ritens ska uttrycka för att i stället försöka hitta det rituella språket kan vi se hur litteraturvetenskapen i sina textstudier laborerar med begrepp som allusion, metafor, parallellism, oxymoron eller intertextualitet. Vissa av dessa kan även överföras till det rituella språket. Så kan till exempel begreppet intertextualitet på ett fruktbart sätt användas som interritualitet i studier av hur nya rituella akter vävs samman med mer äldre, etablerade riter och därmed skapar nya som upplevs som traditionella.⁸ Men ritualen kan inte endast beskrivas som en ”text” – hur studerar vi gester, musikupplevelser,

5. Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, 80.

6. Rappaport, *Ritual and Religion*, 263.

7. Se till exempel Ronald Grimes, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford 2014; Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, Oxford 1997.

8. Se Anne-Christine Hornborg, ”Interrituality as the Mean to Perform the Art of Building New Rituals”, *Journal of Ritual Studies* 31:2 (2018), 17–27.

röstmanipulation och kroppar som känner av varandra och hur fångar vi detta i en nedskrivnen, ”torr” akademisk text?

Riter kan i dag framföras både i stora massamlingar och i mycket privata och intima kontexter. Ett exempel på massamling som väcker starka känslor hos deltagarna kan vara väckelsepredikanten Benny Hinns gudstjänster. Inför ett mycket stort auditorium levererar han i sin lysande vita klädedräkt mycket skickligt en framställning genom röstvariationer, ljus- och ljudsättning och en dialog med kör och publik.⁹ Genom att sänka och höja sin röst, sjunga fram budskap, ge små instruktioner (lyft era händer), intensifiera sin sång och signalera förändring (”something happens”) skapar han en kropp för alla deltagare som känner av andras kroppar och släpper ut ett hav av tårar och starka känslor. Riten förankras här i ”ultimate sacred postulates”, då det är Jesus närvaro som deltagarna ska känna av.

Ett annat exempel på massamling är supercoachen Anthony Robbins framträdande inför en stor publik där han introducerar sitt program *Unleash the Power Within*.¹⁰ Han kallar sig för en ”peak performer” och hans legitimitet skapas genom referenser till alla världens ledare som han mött (Dalai Lama, Bill Clinton, prinsessan Diana för att nämna några). Deltagarna får även vittna om den förändring de genomgått i mötet med Robbins. Här bäddas inte riten in i en transcendent värld, utan i den inre potentialen som individen äger, men den är gömd och kan förlösas genom Robbins praktik. Medan Robbins gör segertecken lyser det skarpa ljuset på hans vita skjorta. Han bygger upp fyra rituella akter: ”The Firewalk Experience”, där deltagarna ska lära sig att allt är möjligt – även att gå på glödande kol. Den andra akten är ”The Power of Momentum”, då verktygen till förändring ska hittas. Den tredje akten är ”Breakthrough and Transform”, där förändringen äger rum, och den sista är ”The Power of Pure Energy”, som nu ska strömma genom individen och framöver skänka ett lyckligt och framgångsrikt liv. Efter detta använder Robbins en vattenspruta över publiken som nu ”döps” in i det nya livet. I slutet av den video som marknadsför Robbins kan vi se hur en man, inklippt i svart-vitt och som lidit av stamning hela sitt liv, klipps in i färg och säger jublande att förut var han en stammare, men nu är han Rechaud, det vill säga hans inre var inte en stammare och detta inre har nu Robbins lyckats befria från sitt stammande fångelse.

Det sista exemplet på riter är hämtat från ett företag som var aktivt i början av 2000-talet: Hälsoakademin Europa. Denna rit riktas visserligen via nätet som reklam till en tänkt, stor publik, men utformas som ett personligt samtal som förs i terapeutisk form. Inledningsvis ser vi några kändisar som

9. <https://www.youtube.com/watch?v=Y2ZQ-6Mhag8>, besökt 2019-09-08.

10. <https://www.youtube.com/watch?v=B6XaBuCE-CI>, besökt 2019-09-08.

ger legitimitet åt praktiken/riten samt tre kvinnor som går längs med en strand till medryckande musik. Även de är, som Hinn och Robbins, klädda i vita kläder. Sedan klipps en kvinna från företaget in som i ett mycket intimt samtal med de tilltänkta lyssnarna berättar om de problem hon haft i sitt liv. På bordet finns rituell rekvisita, blommor och ljus. Hon har nu kommit över sina problem och vill med sin personliga erfarenhet och rituella samtalspraktik hjälpa andra. Ett kors används också som en modell när hon skriver in råd och anvisningar till tittare.

Riter för den moderna människan

Exemplen ovan visar hur riter i dag kan läggas upp för den moderna människan. Individerna måste få känna att riten tilltalat hen, annars kan ett deltagande upplevas som meningslöst. Men vem är ”den moderna människan”? År 2004 renoverade jag mangårdsbyggnaden på den gård jag har i Västerviks kommun och hittade då ett nummer av *Husmodern* från 1931. Jag bläddrade lite förstrött i denna och fastnade för en rubrik: ”Människa, varför har Ni valt det här yrket?” Temat var varför inte människor går i kyrkan och artikeln byggde på intervjuer. Lägesbeskrivningen kändes inte främmande, trots att den skrevs för snart 80 år sedan:

Prästerna predikar, men deras kyrkor står tomma. Så klagas det över hela landet och ingen tycks råda någon bot mot det onda. Vad beror det på? Varför bibehåller kyrkan och dess utövare den gamla slentrianmässiga tonen över sina predikningar? Ingen modern ung människa kan känna sig gripen och fånglad inför en person som står på en predikstol och läser upp sin predikan utan själ och ande, utan nyanser och skiftningar i sin röst. Jag har besökt många gudstjänster just för att studera den saken, och så sorgligt det låter, måste jag säga er att 75 av prästerna inte känner vad de talar om. Mer än en gång har jag haft lust att rusa på predikstolen, ta dem i kragen och säga: ”Människa, varför har ni valt det här yrket? Så som ni står här och predikar på en ton finns det ingen intelligent människa som tror er. Har ni då aldrig varit kär, älskat en människa? Får inte rösten nyanser, skiftningar och värme utan att därför bli salvelsefull. Så skall ni också känna det när ni talar om det största och vackraste i livet, Gud!”¹¹

Önskemålet om förändring av riter och deras framställning behöver kontextualiseras. Hur har riterna i det vi kallar ”det moderna samhället”

11. Anne-Christine Hornborg, ”’Människa, varför har Ni valt det här yrket?’: Ledarskap och praktik i nya riter”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 82 (2006), 110–111.

förändrats? Redan på 1930-talet kan vi således läsa om hur kravet ökat på att riterna ska tala till individen, inte enbart upplevas som tom praktik. Intresset för detta fick mig att 2012 skriva *Coaching och lekmanaterapi: En modern väckelse* för att fånga in denna förändring.¹² Med ena foten i en småländsk by och andra i den akademiska världen i Lund har jag i många fall funderat över ord som modernitet och individualitet/homogenitet. Det som ses som det moderna projektet som fostrar individualitet och överger det ”traditionellt homogena bysamhället” har jag många gånger velat vända på. Det kanske är just i bygemenskapen som vi även hittar de mycket specifika individerna, medan massmedia och stadssamhället med hjälp av praktiker producerar en individ som ska strömlinjeformas för att passa in, men som ändå anses uttrycka det unika. Därmed inte sagt att moderniteten inte krupit in även i bylivet med TV och massmedia.

Under mina drygt fyrtio år på landsbygden har jag deltagit i många begravningar. Många har varit av kära vänner, några enbart av bekanta. Men många i byn försöker ofta gå på alla begravningar för att representera gården eller bygemenskapen. I min ungdom som nyinflyttad på 1970-talet kunde jag ofta höra som begravningssång ”Jag har hört om en stad” med text av Lydia Lithell, men i dag spelas den sällan eller aldrig:

Jag har hört om en stad ovan molnen,
ovan jordiska, dimhöljda länder,
jag har hört om de solljusa stränder
och en gång, tänk en gång är jag där!
Halleluja! Jag högt måste sjunga!
Halleluja! Jag går till den staden.
Om än stegen blir trötta och tunga,
bär det uppåt och hemåt ändå.

Jag har hört om ett land utan tårar,
utan sorg, utan nöd, utan strider,
och där ingen av sjukdom mer lider
och en gång, tänk en gång är jag där!
Halleluja! Där fröjdas vi alla!
Halleluja! Vart tvivel försvunnit!
Aldrig mer skall jag stappla och falla,
jag är framme, ja, hemma hos Gud

12. Anne-Christine Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi: En modern väckelse*, Stockholm 2012.

Jag har hört om den snövita dräkten
och om glansen av gyllene kronor.
Jag har hört om den himmelska släkten,
och en gång, tänk en gång är jag där!
Halleluja! Jag fröjdas i anden!
Jag kan höra den himmelska sången
och det sliter i jordiska banden,
ty jag vet, jag skall snart vara där.

Löftet om det snövita landet och att livets prövningar ska leda till ”landet utan tårar” verkar inte tilltala ”den moderna människan”. Texten kan jämföras med en sång från filmen ”Så som i himmelen” (2004) där den hårt pressade Gabriella sjunger ut sin befrielse från livets hårda vardag i ”Gabriellas sång” med text av Py Bäckman:

Det är nu som livet är mitt
Jag har fått en stund här på jorden
Och min längtan har fört mig hit
Det jag saknat och det jag fått

Det är ändå vägen jag valt
min förtröstan långt bortom orden
Som har visat en liten bit
Av den himmel jag aldrig nått

Jag vill känna att jag lever
All den tid jag har
Ska jag leva som jag vill
Jag vill känna att jag lever
Veta att jag räcker till

Jag har aldrig glömt vem jag var
Jag har bara låtit det sova
Kanske hade jag inget val
Bara viljan att finnas kvar

Jag vill leva lycklig för att jag är jag
Kunna vara stark och fri
Se hur natten går mot dag

Jag är här och mitt liv är bara mitt
Och den himmel jag trodde fanns
Ska jag hitta där nånstans

Jag vill känna att jag levt mitt liv

Som ett mått på popularitet kan nämnas att ”Gabriellas sång” låg på Svensktoppen i 68 veckor, och att den i dag även används som begravningssång. ”Att komma hem” har fått en annan innebörd, från att komma ovan de jordiska molnen och till de solljusa stränderna till att fokusera på ett nu, där livet är mitt och himlen finns i detta liv. Målet är inte ”pie in the sky” utan att ”jag vill känna att jag levt mitt liv” här och nu.

Riter utanför kyrkans och den traditionella skolmedicinens kontext

Men hur skapas dagens riter för att uppfylla Gabriellas önskan? De nya formaliserade handlingarna kan diskuteras som moderna riter med sina karaktäristiska drag förankrade i en kontext där marknaden och penningen spelar roll. Var hittar vi de ”ultimate sacred postulates” som Rappaport beskriver? I ”Jag har hört om en stad” kan vi tydligt se hur texten förankras i en transcendent värld, men den är svårare att spåra i ”Gabriellas sång”. När jag undersökte nya riter i Sverige i början av 2000-talet fanns två tydliga spår: antingen förankrades riten i en ”andlig sfär” (”jag är andlig men inte religiös”) eller övergavs tanken på en transcendent värld för ett vetenskapslikt, populärpsykologiskt språk som talade om den inre potentialen – mitt sanna jag, mitt autentiska jag.¹³

Riterna skulle också ges legitimitet via de rituella ledarna. Titlarna som används liknar andra titlar i samhället, till exempel diplomerad, licensierad, ackrediterad, auktoriserad (terapeut eller coach, jämför med titeln auktoriserad mäklare). Däremot kunde inte legitimerad psykolog eller psykoterapeut användas då dessa är skyddade enligt svensk lag. Företagen kunde ha namn som påminde om andra institutioners: Svenska institutet för sorgbearbetning eller Hälsoakademin. Förutom kraftfulla titlar skulle verksamheternas trovärdighet stärkas genom att förankra dem i tradition (ofta asiatisk), vetenskap (”forskning visar”) eller den egna erfarenheten. Olav Hammer har i sina studier av New Age visat på vetenskapens viktiga ställning i dagens samhälle och hur referenser till denna är viktiga inom rörelsen. Då användningen av vetenskapen inte alltid har solid grund har han myntat begreppet ”vetenskapslikhet”, vilket han definierar som ett sätt att ”anamma valda delar av vetenskapens yttre kännetecken utan att ta till sig – eller kanske

13. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 64–78.

ens förstå – dess betydelseinnehåll”.¹⁴ Ett mycket framträdande drag är också hänvisningarna till den personliga erfarenheten.¹⁵ De nya ledarna skulle inte, som skolmedicinens psykoterapeuter/psykologer eller kyrkans präster, gömma sig bakom en ”professionell” mask utan dela med sig av sitt personliga jag och erfarenheter i samtalen och handlingarna. Eller som ett företag uttryckte det: ”Vem vill ta dykcertifikat med någon som inte har dykt?”¹⁶

Ytterligare kännetecken på de moderna riterna är att de utlovar snabba effekter. På bara några timmar låses blockeringar upp; deltagaren blir fri från sjukdomar, stress och tillkortakommanden både hemma och på jobbet:

Och det mest fantastiska av allt, att Resan på kort tid kan hjälpa dig befria dig från emotionella eller fysiska problem, sjukdomar eller blockeringar, som hindrat dig att leva ditt liv fullt ut, som du kanske sökt bot för under många år både genom konventionella och/eller andra alternativa metoder, men inte lyckats lösa.¹⁷

Det är viktigt att betona att individens kreativitet ska blomstra med hjälp av de nya metoderna och att ”bara vara vanlig” är ett fångelse att befrias ifrån. Detta fokus på individen har förändrat riterna från att följa de liturgiska formerna, där den performativa effekten är verksam oavsett individens inre tankar, till att bli mer individcentrerade, där den performativa effekten inte till fullo kan garanteras. Har bara den liturgiska ritens genomförts av en person med mandat att hålla den, deltagarna accepterat och formen följts så blir det som ritens avser, det vill säga två personer blir gifta även om de inte vill eller hyser starka känslor för varandra. Men i dagens individcentrerade samhälle har även riterna individanpassats. Bell beskriver ett rituellt paradigmskifte i det moderna samhället där den traditionella liturgiska ritens får ge vika för en individcentrerad performancerit. Det är inte viktigast att ritens har utförts korrekt, utan att ritens har fått rätt effekt i betydelsen att de rätta upplevelserna har skapats inom individen. Tanken bakom de nya riterna är att doktriner och etiska läror tonas ner, för att i stället lyfta fram processer som individen ska genomgå för att förvandlas, förverkliga sig själv och känna engagemang.¹⁸ Individen ser sig inte längre som en del i en större gudomlig plan, utan i stället är det den personliga erfarenheten och upplevelserna som individen vill luta sig emot för att det liv som levs ska kännas autentiskt

14. Olav Hammer, *På spaning efter helheten: New Age, en ny folketro?*, 2:a uppl., Stockholm 2004, 242. Se även Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 32–34.

15. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 83–86.

16. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 85.

17. Hornborg, *Coaching och lekmanaterapi*, 112.

18. Bell, *Ritual*, 189–190.

och meningsfullt. Dokusåpor och TV-soffornas personliga samtal låter berättarna framställa sina egna livshistorier och bidrar till att ett terapeutiserande klimat sprider sig i samhället och lekmän öppnar verksamheter för att erbjuda lindring och insikter.¹⁹ Sociala medier tränar också individen i att framställa sig själv. Vi ser en sakralisering av det inre jaget som ska tränas in i de nya praktikerna.²⁰

Inramningen av de individcentrerade riterna är också mer öppen än de liturgiska. Då den effekt som ska skapas i riterna inte genereras automatiskt som i de liturgiska, där en början och ett slut markeras, lämnas slutet öppet för att riterna ska kunna efterbearbetas och öppna för samtal om dess effekt.²¹ Sjukdomsberättelsen ingår ofta som ett narrativt element i riterna. Det kan vara ledarens egen levnadshistoria och helande som berättas för att vara en ledstjärna för deltagaren att spegla sitt eget lidande i. Dessa helandeberättelser kan liknas vid omvändelseberättelser med stark missionerande budskap: det finns en frälsning om du följer den väg som utstakats och en önskan väcks att hjälpa andra till denna räddning.²² Vi ser också i de nya riterna hur strukturella problem kan bearbetas, exempelvis arbetslöshet (jobbcoaching) eller utbrändhet. Rasmus Willig har kallat detta för samhällets U-sväng, där strukturella problem blir individens.²³ I stället för att kritisera arbetsplatsens problem med nedskärningar och vinstmotiv vänds detta mot den individ som blir stressad och utbränd och som ska se de nya formaliserade praktiker som en räddning. Individer, som lyfts ur sina sammanhang och blir upptagna med eget helande eller egen självutveckling, är lättare för marknadssystemet att hantera och till och med disciplinera, än starka påtryckningsgrupper som ställer krav på systemet och därmed vill åstadkomma förändringar som skapar ett humanare samhälle.

De nya individcentrerade riterna passar således in i samhället då ett behov skapats för individen att lösa de problem som samhället genererar. Kurserna vill träna upp det ”mänskliga kapitalet” och det gäller för olika terapi- och coachingföretag att erövra andelar på en marknad där självutveckling, hälsa eller framgång blivit eftertraktade ”varor” som efterfrågas av individer och

19. Thomas Johansson, *Makeovermani: Dr Phil, plastikkirurgi och illusionen om det perfekta jaget*, Stockholm 2006; Thomas Johansson, *Managementsyndromet: Så skapas den moderna chefen*, Stockholm 2008.

20. Hornborg, *Coaching och lekmannaterapi*, 99–100.

21. Anne-Christine Hornborg, ”Designing Rites to Re-Enchant Secularized Society: New Varieties of Spiritualized Therapy in Contemporary Sweden”, *Journal for the Study of Religion and Health* 51 (2012), 402–418.

22. Eva Illouz, *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, Berkeley, CA 2008; AnnCristin Winroth, ”Vardagligt och livsviktigt berättande om hälsa och bot”, i Motzi Eklöf (red.), *Perspektiv på komplementär medicin: Medicinsk pluralism i mångvetenskaplig belysning*, Lund 2004, 133–146.

23. Rasmus Willig, *Kritikkens U-vending*, Köpenhamn 2013.

arbetsplatser. Om rätt produkt inhandlas kan individens inre ”vara” modelleras om och få de egenskaper som önskas. De nya riterna har blivit en blomstrande miljardindustri. De bör ses i sin kontext och utifrån hur de genererats snarare än att, som reklamen för företagen lyfter fram, framställa dem som universellt befriande modeller för individens vara.

Skulle då utövarna av dessa formaliserade praktiker kalla dem för riter? Rit för tanken till religiösa verksamheter, varför begreppet i ett samhälle med sekularistiska ideal kan upplevas som problematiskt. Eftersom det har förts en intensiv debatt i Sverige om sekulära tillställningar som skolavslutningar kan äga rum i kyrkor, har frågan väckts varför det är tillåtet att i klassrummet introducera asiatiska traditioner som yoga, vilket skulle klassificeras som en religiös ritual. Som exempel kan nämnas att en grupp 2012 anmälde till Skolinspektionen att utövande av yoga i klassrummet på en skola i Stockholm borde ses som en religiös rit och krävde att detta skulle lyftas ut ur det sekulära klassrummet. Ledarna för kurserna vände sig dock mot klassifikationen religiös och talade hellre om andlighet eller än hellre om en teknik. Skolinspektionen slog fast att detta sätt att utöva yoga inte var en religiös praktik utan mer en teknik som fokuserade på elevens hälsa och välmående och därför kunde anses vara tillåten.²⁴

Avslutning

Denna artikel har velat visa något av den mångfald av ingångar som finns i ritualstudier. Oavsett om riter ändrar form och kontext så är de formaliserade handlingarna centrala delar i individens liv eller i samhället. Rit som begrepp och att hitta det rituella språket är centralt i studiet av religionsämnet, men har oftast bortsetts ifrån till förmån för textstudier eller uttolkning av läror och doktriner. Riten har ibland endast setts som ett medel för att visa eller bygga upp tron, men riten kan både utföras under stark hängivelse och utan tro alls, som en ren praktik. Mångfalden av riter har fått forskare att antingen försöka fånga in denna mänskliga verksamhet i en generell definition eller fokusera på hur själva formaliseringen – ritualiseringen – av handlingar går till. I det senare fallet analyserar forskarna kontexten för ritualiseringen och om det finns strategiska vinster med handlandet. Mitt exempel med nya, individcentrerade riter till skillnad från de liturgiska, visar

24. Christina Bonnevier, Lennart Bonnevier & Eva Gustin, ”Säg nej till yoga i skolan”, *Dagen* 2012-10-23, <http://www.dagen.se/debatt/sag-nej-till-yoga-i-skolan-1.111907>, besökt 2019-08-28; ”Anmälan angående yoga i utbildningen vid grundskolan Östermalmsskolan i Stockholms kommun”, Skolinspektionen Dnr 41-2012:2569, <https://barnyoga.com/wp-content/uploads/2018/07/Skolinspektionen-Beslut-efter-pr%C3%B6vning2012-09-11.pdf>, besökt 2019-08-28.

just hur kontexten, här ett nyliberalt, individcentrerat marknadssamhälle, skapar nya rituella sammanhang och vilka vinster de anses kunna ge.

Jag vill slutligen påpeka att den avskedsföreläsning som föreliggande artikel bygger på gavs under samma vecka som genomförandet av en av de mer formella centrala riterna vid Lunds universitet: doktorspromoveringen. Mitt föredrag skulle kunna liknas vid en övergångsrit i Victor Turners anda: efter att ha varit verksam som professor i religionshistoria vid Lunds universitet har jag under föreläsningen befunnit mig i det liminala stadiet för att nu föras in i nästa fas – pensioneringen. Jag vill också avsluta artikeln med att rikta ett stort tack till kollegor vid Centrum för teologi och religionsvetenskap för många stimulerande år och samtal och de möjligheter jag fått till fördjupning i riternas värld, en värld som varit oerhört berikande och givande i min syn på religion och religionsstudier. ▲

SUMMARY

This article aims to show some of the diversity of approaches in ritual studies. Regardless of how rites change form and context, the formalized acts are central components in the life of the individual and society. The rite as a concept as well as identifying the ritual language are important within the field of history of religion but have often been neglected in favour of textual studies and the interpretation of beliefs and doctrines. The rite has sometimes been viewed as merely a medium with which to demonstrate or develop a creed, but a rite can be conducted either with great conviction or without any faith whatsoever, as pure practice. The diversity of rites have prompted scholars to attempt to encompass this human activity in a single definition or instead focus on how the formalization – ritualization – of acts occurs by studying the context and investigating if it yields strategic benefits. My concluding example of new individual-centered rites, in contrast to liturgical rites, shows how the setting – in this case a neoliberal, individualist market society – creates new ritual forms and contexts.