

«Människa, varför har Ni valt det här yrket?» —

Ledarskap och praktik i nya riter

ANNE-CHRISTINE HORNBERG

Anne-Christine Hornborg är docent i religionshistoria vid Lunds Universitet och disputerade 2001 på en monografi om de kanadensiska mi'kmaqindianernas traditioner, natursyn i historisk och modern tid samt gruppens moderna miljöengagemang (A Landscape of Left-Overs: Changing Conceptions of Place and Environment among Mi'kmaq Indians of Eastern Canada). Mi'kmaqs traditionsförmedling skildras även i «Readbacks or Tradition? The Kluskap Stories among Modern Canadian Mi'kmaq», European Review of Native American Studies, 2002, 16:1 s. 9-16 och i «Différentes perceptions du paysage: changement et continuité chez les Mi'kmaq», i Recherches Amérindiennes au Québec, 2004, 34:3 s. 45-57. Hornborg har förtutom fältarbete i mi'kmaqreservat (1992-1993, 1996, 2000) arbetat på Tonga (1998, 2001) samt Peru (2004). — Sedan 2003 arbetar Hornborg som forskarassistent i det tvärdisciplinära ämnet Ritual Studies. I hennes internationella publikationer beskrivs ritualens betydelse för förhandling om maktrelationer och identitet, inte minst för bearbetning av kroppsliga minnen och habitus, se t.ex. «Eloquent bodies: Rituals in the Context of Alleviating Suffering», i NUMEN 2005, 52:3, s. 356-394, «Being in the Field: Reflections on a Mi'kmaq Kekunit Ceremony», i Anthropology and Humanism 2003 28:2, 1-13 och «St Anne's Day — A Time to Turn Home» for the Canadian Mi'kmaq Indians», i International Review of Mission 2002, XCI: 361, s. 237-255. Riternas värld finns också beskriven i monografien Ritualer: Teorier och tillämpning. Lund: Studentlitteratur (2005).

Våren 2003 var jag i full gång med att renovera ett gammalt hus på min gård i Västerviks skärgård, då jag hittade en bunt tidningar som var ditlagda som isolering. En av dessa var *Husmodern* nr 3 från 1931. Jag bläddrade lite förstrött i denna och fick syn på en artikelrubrik som väckte mitt intresse. Den löd: «Människa varför har Ni valt detta yrke?» Fortsättningen på artikeln kändes inte främmande, trots att den skrevs för 70 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?»¹

Artikeln byggde på två rundfrågor som en svensk statskyrkopräst, G. Lennarth, skickat ut: «Varför besöker Ni icke gudstjänsten?» och «Varför besöker Ni gudstjänsten?». Han fick in

250 svar och Husmodern hade valt att publicera några av dem.

Den första insändaren är en «herre som på ett aggressivt och temperamentsfullt sätt säkert för mångas talan»:

Jag besöker kyrkan, därför att sången och musiken, som ingår i ritualen, skänker mig lugn och harmoni utan att samtidigt ingiva mig trötthetsförnimmelser något som jag däremot måste erkänna de flesta predikningar ge mig. Varför bibehåller kyrkan och dess utövare den gamla slentrianmässiga tonen över sina predikningar? Ingen modern ung människa kan känna sig gripen och fångslad 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 känna vad de talar om. Mer än en gång har jag haft lust att rusa på predikstolen, ta dem i kragen och säga:

¹ *Husmodern* 1931, nr 3, s. 16-17: «Människa, varför har Ni valt det här yrket?».

«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!»

«Ja, det var ord och inga visor», skriver artikel-författaren. «Många komma nog att hålla med brevskrivaren, andra kommer att säga att han är för hård.»

En annan insändare betraktar gudstjänstbesöken som något man gör av vana, som en rutin: «min farfar och far gick till kyrkan, jag tillhör en gammal kyrksläkt ...». Några av insändarna kommenteras med att en del av husmödrarnas synpunkter skulle kunna ge statskyrkan uppslag till reformer, t.ex.: «Ändra tiden till kl. 1 eller möjligen kl. 12 för högmässa ... Det torde säkerligen vara flera nutidsjaktande människor, som vore tacksamma för en sådan ändring». De är främst kvinnor, som betonar att deras liv har blivit så stressat. Tider skall passas, mat skall lagas och de kan inte gå ifrån barnen. Några av dem yrkesarbetar men har fortfarande kvar allt ansvar för hemmet och dess sysslor. Men när någon anger att de uteblivna gudstjänstbesöken beror på att «... jag har inte lust ...», kommenterar artikelförfattaren det genast med att det kanske är här den egentliga orsaken finns: «Se det var där skon klämde ifrån början ... Ett stort flertal har låtit sig fångas i olustens kalla sövande famn. Det kostar strid att komma loss, det orkar ej nutidsmänniskan med.»

Det blir påtagligt för läsaren att insändarna upplever ett samhälle i förändring, och att «nutidsmänniskan» inte helt funnit sig tillrätta i upprottet. Det blir tydligt i den röst som avslutar artikeln: «I min hemstad har nästan allt levande liv upplöst sig. Föräldrar, syskon, ungdomsvänner, mina ungdomsideal. Men kyrkbänken, där en liten pilt satt och växte upp och hörde samma Guds ord, där samlar jag idag mitt efterlevande jag. Därför går jag i kyrkan.»

De nya riterna

Denna artikel vill diskutera en förändring i bruket av riter och rituellt ledarskap som skett under

1900-talet och som Husmoderns artikel från 1930-talet uttrycker ett behov av. Jag vill visa att riter fortfarande spelar en viktig roll för individen, men de kan idag konstrueras på ett annorlunda sätt än tidigare. Vid sidan av de mer traditionella formerna har det vuxit fram nya praktiker med andra ledare än de präster som 1930-talets församlingsbor mötte i församlinglivet. I vissa av dessa är det viktigt att fortsätta använda sig av det traditionella ritualbegreppet, medan det i andra kontexter, speciellt inom den s.k. måbra-marknaden,² finns en tendens att omklassificera handlingarna till en form av alternativ terapi³ och här är utövarna mindre benägna att tala om rit eller ritual.⁴

² Termen «måbra-marknaden» är hämtad från *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004, (Daniel Ryden och Katia Wagner: «Du kan kalla dig diplomerad terapeut efter en kort kurs» och «Det är du som är problemet»).

³ För en förtjänstfull diskussion om begreppet «alternativ terapi», se Lena Löwendahls avhandling *Med kroppen som instrument: En studie av new age med fokus på hälsa, kroppslighet och genus* (Lund: Almqvist och Wiksell 2002), 27f., 65f., i vilken hon visar på svårigheten att avgränsa alternativmedicinska hälsoterapier från mer new-ageinriktade, eftersom även vad som synes vara rena kroppsterapier bygger på antaganden om en andlig värld, se också Lars Ahlin, *New Age — konsumtionsvara eller värden att kämpa för? Hemmets Journal och Idagsidan i Svenska Dagbladet analyserade utifrån Mary Douglas grid/group-modell och Pierre Bourdieus fältteori* (Lund: Teologiska institutionen vid Lunds Universitet, 2001). Idag finns det gott om terapier som blandar ett språkbruk hämtat från klinisk psykoterapi med healingrelaterade termer, t.ex. i «The Journey», som jag kommer att behandla längre fram. Eftersom jag kommer att använda mig av denna rörelse som exempel, använder jag mig här av begreppet alternativ terapi.

⁴ Rit och ritual används ofta synonymt, men det finns forskare som försökt att skilja termerna åt. En av dem är Ronald Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory* (Columbia: University of South Carolina Press, 1990), 9–10, som har valt att definiera rit som «specific enactments located in concrete times and places.» Riter skiljer sig från vardagshandlingar och de har namn som Bar Mitzva eller dop. En rit ingår ofta som del i ett större system, en ritual. Ritual är för Grimes «the general idea of which a rite is a specific instance.» Grimes de-

Samhällsförändringar som urbanisering och industrialisering var märkbara redan i trettiotalets Sverige, men skulle accelerera under 1950- och 60-talen då det traditionella bondesamhället ytterligare löstes upp och vi fick en intensifierad inflyttning av landsbygdens befolkning till städer eller industriorter. De följande decennierna medförde migration från andra länder och en ökad pluralism, ytterligare förstärkning av det kapitalistiska marknadssystemet, kvinnornas frigörelse, massmedias växande betydelse och en allt längre driven individualism. Dessa förändringar kallar vi modernitet. Idag urskiljer forskarna en radikaliserad modernitet och talar om senmodernitet eller det postmoderna samhället.⁵ Alla dessa transformationer har satt spår i våra riter. Vi kan se hur de speglar det samhälle som föder dem, samtidigt som de utgör kraftfulla praktiker med vilka människor kan omarbota sin vardag. De är således, som socialantropologen Clifford Geertz skulle säga, både modeller av och för samhället.⁶

De nya riterna skapas för att passa nutidsmänniskan och därmed svarar de bättre på de behov som redan 1930-talets «moderna» människor efterlyste. Hur ser dessa nya riter ut, hur presenterar sig de nya ledarna, vilka effekter vill man uppnå och till sist, en mycket känslig fråga, finns det anledning att mana till besinning? Fyra grundkomponenter verkar vara vägledande för de nya praktikerna som växer fram i Sverige: självutnämnda ledare, individcentrering, jagutveckling och starka upplevelser. Vi skulle även kunna tillägga en femte och mindre explicit beståndsdel, profit. Riter har nämligen blivit en lukrativ affärsverksamhet och marknadsförs som förlösande varor för trötta själar eller till dem

definition visar på en viktig distinktion: riter är vad människor faktiskt utför, ritual en formell definition av ett system som inkluderar olika riter. För de flesta forskare har dock diskussionen rört sig om huruvida det över huvud taget går att definiera vad som är rit och ritual. Kritiker (t.ex. Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*; New York: Oxford UP, 1992) menar att all praktik utspelar sig i en kulturell kontext och därmed relativiseras ritualbegreppet. Bell föredrar därför att tala om ritualisering som ett strategiskt sätt att handla vilket inbegriper maktrelationer.

som vill utveckla Självvet. Men innan jag diskuterar de nya riterna och de ledare som konstruerar dem vill jag säga något kort om bruket av symboliska och indexikala tecken.

Från symbol till index

En av de mest inflytelserika ritualforskarna, Victor Turner, tillbringade långa tider i fält hos ndembufolket i nord-västra Zambia och har i ett flertal verk skildrat det rituella livet med hjälp av exempel hämtade från detta bantutalande stam-

⁵ Det moderna/postmoderna tillståndet, relevant för praktikernas utformning finns noga utforskat av t.ex. Zygmunt Bauman, «Is There a Postmodern Sociology?», 217–239 i *Postmodernism: Theory, Culture Society*, vol 5, nr 2–3, (red. M. Featherstone, London: Sage, 1988), och Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity* (London & New York: Routledge 1992), Paul Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford: Blackwell Publishers 1996), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity* (red. P. Heelas, S. Lash och P. Morris; Cambridge, Massachusetts: Blackwell, 1996) och *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (red. P. Heelas och Linda Woodhead; Malden: Blackwell, 2005). Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage Publications 1994), Wouter J. Hanegraaff, «Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual Imperialism Versus Cultural Diversity», 15–30 i *New Age and Globalization* (red. Mikael Rothstein; Aarhus: Aarhus UP, 2001), Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991), Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism* (London: Sage 1991) för att nämna några. Forskare har på senare tid även börjat tala om en Next age, som kännetecknas av att Myself ersatt Self, se t.ex. Massimo Introvigne, «After the New Age: Is there a Next Age?», 58–69 i *New Age and Globalization* (red. Mikael Rothstein; Aarhus: Aarhus UP, 2001). Vidare har narcissism och självbespeglning (se Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism — American Life in an Age of Diminishing Expectations*; New York: W.W. Norton & Company, 1978) trängt undan drömmen om den Utopiska eran («the new age») som var ett kollektivt mål för de första new agarna.

⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 112.

folk.⁷ Han upptäckte snart vilken viktig funktion symbolerna hade i riten som dess minsta betydelsebärande enheter. Genom att traditionen tillhandahöll ett register av symboler som deltagarna i riten på olika sätt tolkade och gav mening, skapades möjligheter till både samhälleliga och individuella förändringar.

Eftersom ndembus kultur, trots kolonisering, kännetecknades av en större homogenitet än dagens svenska samhälle, fanns ett samspel mellan de traditionella symbolerna, samhället och individen som den rituella processen främjade. Men hur påverkas traditionella symboler av ett samhälle som mer kännetecknas av pluralism och individualism än av tradition och släktband? Två tendenser verkar kunna urskiljas. I ett första skede skapar moderniteten en skiljelinje mellan den offentliga sfären och det privata livet, men när moderniteten radikaliseras kan det mycket privata och individuella uttrycket bli det som officiellt exponeras. Paradoxen verkar vara att ju mer den autonoma individen skapas och förstärks av det sekulariserade samhället, desto större behov har denne att återföra det privata livet till det offentliga rummet. Det som tidigare sågs som något högst privat (familjeproblem, skilsmässor, psykisk ohälsa eller den egna kroppen) görs idag till en offentlig angelägenhet genom att exponeras i massmedia (talk shows, debattprogram, dokusåpor eller i extreme make-over). Det privatets offentliggörande och individfokuseringen får också konsekvenser för bruket av symboler och det rituella utövandet.

Intresset för det individuella och personliga kommer till uttryck i bruket av att byta ut symboliska uttryck mot indexikala tecken. En symbol är ett tecken som bygger på konvention och är därmed kulturbunden. Vi måste lära oss att rött ljus betyder förkörsrätt i trafiken eller att en ros är kärlekens blomma, eftersom det inte finns en självklar förbindelse mellan tecknet och det betecknade. Ett index anger däremot en närhet eller förbindelse med det betecknade, dvs. rök är

ett tecken för eld eller ett hundskall för en hund.⁸ Indexikala tecken förmedlar därför en viss kunskap om det betecknade.

Eftersom symbolen bygger på konvention kan snabba omstruktureringar i samhället göra att det rika symbolspråk en tradition bär på bleknar eller förlorar sin mening. Subgrupper kan istället ta fram nya, starkt känsloladdade symboler och individen kan skapa egna, personligt betydelsebärande tecken. De förstnämnda används ofta för att exkludera andra samt stärka en kollektiv identitet och de sistnämnda växer fram ur djupt personliga behov. Individen kan också välja att bruka indexikala tecken när han eller hon vill framträda i offentliga sammanhang eftersom dessa, till skillnad från traditionens symboler, tydligare representerar personen i sig.

Dagens begravningsannonser visar denna förändring i teckenbruk när kristenhetens traditionella symbol korset får ge vika för indexikala tecken.⁹ En orsak kan vara att korset för många har förlorat sin traditionella mening och blivit en symbol för död och inte det eviga livet. Därmed har det också blivit ett alltför dystert tecken att använda för de bortgångna. En annan orsak kan vara en önskan att exponera det specifikt personliga i en annars anonym kontext. Bilder på t.ex. hundar, katter, traktorer, blommor, noter eller rubankar är alla indexikala tecken, vilka ger läsaren information om den avlidnes personlighet. Läsaren förstår, trots att personen i annonsen är obekant, att denne med all säkerhet varit hundälskare, tyckt om blommor, varit lant-

⁸ Se Charles S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (red. C. Hartshorne and P. Weiss; Cambridge, MA: Harvard UP, 1980) för vidare diskussion om index och symbol. Peirce diskuterar också ikon som ett tredje tecken.

⁹ För en intressant undersökning av denna förändring se Curt Dahlgren, *När döden skiljer oss åt ... Anonymitet och individualisering i dödsannonser: 1945–1999* (Stockholm: Databokförlaget AB, 2000). Efter tsunamins verkningar användes till och med i en begravningsannons en bild på palmer och en våg, men här kan vi varken tala om en symbol eller ett index, utan bara ett tecken för dödsorsaken. Troligen var detta en mycket enstaka företeelse, för vi kan rimligtvis inte förväntas oss att begravningsannonser framöver skall t.ex. visa upp kraschade bilar.

⁷ Se t.ex. Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society* (Manchester: Manchester UP, 1957), *The Forest of Symbol: Aspects of Ndembu Ritual* (New York: Cornell UP, 1967), *The Drums of Affliction* (Oxford: Clarendon Press, 1968) och *The Ritual Process* (Chicago: Aldine, 1969).

brukare, gillat musiker eller varit en händig snickare.

Även musiken i riterna väljs mer indexikalt än hämtas ur en traditionell kanon. Ledmotivet från *Rosa Pantern* kan spelas på begravningar och *När guldet blev till sand* på bröllop. I båda fallen har musiken med största sannolikhet någon direkt anknytning till dem som står i centrum för riten. Men även om traditionella symboler, handlingar eller musikval ger vika för det indexikala, får ofta själva grundstrukturen på den traditionella inramningen vara kvar (seden med begravningsannonser, vigselakten).

Liturgier och performance-ritualer

En förskjutning från symbol till index är också märkbar i utformningen av de rituella handlingarna. Det finns idag en önskan om att dessa mer ska konstrueras utifrån individens behov och uttrycka det personliga än följa traditionens på förhand föreskrivna symbolakter. Fortfarande är riter viktiga för individen, men de kan idag specialdesignas för deltagaren, utföras i hem eller på helgkurser, av andra rituella ledare än vad samhället eller traditionen auktoriserat och med en annan inriktning på självvården än vad både den kliniska terapin eller den kyrkliga liturgin använder sig av.

I två mycket uppmärksammade böcker, Roy Rappaports *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999) och Caroline Humphreys och James Laidlows *The Archetypal Actions of Ritual* (1994), diskuteras på ett intressant sätt de rituella handlingarnas karaktär i ett försök att formulera en generell ritualteori. För att ge teorierna rättvisa krävs en omfångsrik genomgång, men kort kan sägas att dessa forskare främst undersökt det vi kallar liturgiska ritualer, vilka kännetecknas av en strikt manual med i förväg noga uppställda rituella akter som skall utföras. Humphrey och Laidlow anger som ett viktigt kännetecken på rituella handlingar att de är arketyper¹⁰; deras utförande är på förhand definierat och förankrat i en traditionell kontext. De är därför symboliska handlingar som kulturen tillskri-

vit en innebörd och ritdeltagarens uppgift är att hära dessa stipulerade handlingar. Vi har således två riter i aktion, den abstrakta som finns nedlagd i traditionen som en modell och den konkreta som deltagaren skall utföra.¹¹ Om vi ska jämföra riten med en romantext, så finns det i riten ett dubbelt författarskap, en «text»(rituell akt) har traditionen «skrivit», den andra «författas» av deltagaren. Vilken mening (dvs. varför riten utförs) som den enskilde författaren lägger in i sin text (den rituella akten som faktiskt utförs) kan variera (precis som en tolkning av en text kan variera mellan olika läsare).¹²

Ovan kunde vi läsa om en kyrkobesökare som följde tidiga generationers vana att besöka gudstjänsten. Deltagandet hade blivit ren rutin, utan att personen lade in någon betydelse i detta mer än att vanan skänker trygghet. Liturgiska ritualer kan erbjuda detta, eftersom deras karaktär av dubbelt författarskap frikopplar individens intention från den föreskrivna rituella handlingen. Detta behöver inte utesluta att deltagarna också kan reflektera över betydelsen hos handlingarna de utför eller att de kan uppleva starka känslor, men ritens betydelse är inte avhängig individens upplevelser. Rappaport menar att deltagandet i en liturgisk ritual inte behöver bygga ens på en tro för att den skall få en verkan, bara på en acceptans hos deltagaren att rätt utföra det rituella åtagandet. Deltagarna blir gifta, oavsett tro och inställning till äktenskapet, bara de deltar i den av traditionen sanktionerade riten och under ledning av en auktoriserad ritualledare utför de föreskrivna handlingarna.¹³

¹¹ Caroline Humphrey & James Laidlow, *The Archetypal Actions of Ritual* (Oxford: Oxford UP, 1994), 89ff.

¹² Jfr med Ronald Barthes litteraturteori om textualitet, «Theory of the Text», 31–47 i *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader* (red. R. Young, London: Routledge and Kegan Paul, 1981), i vilken han betonar textens öppenhet och att dess mening aldrig till fullo kan fångas. Han lägger stor vikt vid läsningen som aktivitet och menar att varje läsare producerar sin specifika och distinkta tolkning, om än inte helt unik, i relation till den «kulturella texten».

¹³ Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge UP, 1999), 169ff., se också 24.

¹⁰ Ej att förväxla med Jungs arketyper.

Men riten som en härmning av en arketyper verkar inte tilltala dagens människor. De vill inte bara imitera de handlingar som en tradition har föreskrivit utan riterna ska istället skapa möjligheter att uttrycka det personliga. Utan starka upplevelser och ett personligt engagemang får riten ingen mening och känns misslyckad. En längtan efter dess förlösande kraft syntes tydligt när personen från 1930-talet angrep kyrkan och prästens slentrianmässiga ton i predikningarna. De kyrkliga, liturgiska ritualerna har därför idag fått konkurrens av en efterfrågan på s.k. performance-centrerade ritualer, i vilka improvisation, förändringsprocesser och starka effekter för individen betonas.¹⁴ I de performance-centrerade riterna skapas starka effekter genom att det lämnas utrymme för improvisation efter individens behov. Riten skall mer konstrueras efter deltagarens personlighet än att deltagaren ska göra de föreskrivna handlingarna rätt. Deltagarna vill att riten ska tala direkt till dem och de rituella handlingarna blir mer indexikala till sin karaktär, då de utformas efter den som är föremålet för riten. Detta ställer andra krav på ritualledarna, på ritens konstruktion och dess möjlighet att skapa starka effekter och upplevelser.

I dagens Sverige har därför nya praktiker vuxit fram som bättre svarar på de nya önsningar som ställdes redan under 1930-talet. Den sekularisering och det ointresse för religion och det rituella, som Husmoderns artikelförfattare tyckte sig se växa fram, verkar ha kommit av sig. Istället blommar riterna och andligheten för fullt, men under nya former och med nya ledare än de traditionella.

De nya rituella ledarna

I min artikel vill jag urskilja tre kategorier av moderna rituella ledare, som utmärker sig för skilda utgångspunkter och självbeskrivningar i sina verksamheter.¹⁵ Vi kan kalla dem Akademikern, Allkonstnären och Den Terapeutiska Helaren. De använder sig av performance-centrerade ritualer för att deltagarna skall känna att riten riktar sig direkt till dem för att ge största möjliga upplevelser och resultat.

Academikern

Det första exemplet på en senmodern, rituell ledare hämtas från universitetsvärlden. Denna akademiska ritspecialist disputerade 2005 på en avhandling om rit och hälsa.¹⁶ Hon presenterar sig på sin hemsida (www.riter.nu 2006-02-17) som en «rituell vägledare, ... en sekulär eller profan präst ...» I sitt rituella ledarskap vill hon kombinera sin «kunskap om riter med både konstnärligt och psykologiskt kunnande» för att «fylla en prästs funktion — men utanför kyrkans religiösa ramar.»

Den akademiska ritmästaren är således inte bara doktor i religionspsykologi utan ställer också upp och skapar riter för den som vill. Hon erbjuder «konferenser, fortbildningar och enskilda föreläsningar inom områden som rör hälsa, existentiella frågor, rit, kreativitet och personlig utveckling», traditionella riter som bröllop och begravning, men också nyskapade riter specialdesignade «för att hantera stress och utbrändhet, eller i samband med relationskriser.» I en artikel i Svenska Dagbladet den 27 dec. 2004 beskrivs hur en kvinna, Elisabeth Lundberg, får hjälp av den akademiska ritmästaren

¹⁴ Humphrey & Laidlow, 8, 11. Se även Bell (*Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York/Oxford: Oxford UP, 1997), 189–190, som beskriver hur de individcentrerade riternas fokuserar sig på «personal spirituality or the individual's spiritual potential ... Doctrines and ethical teaching are downplayed in favour of language that stresses highly personal processes of transformation, realization, and commitment.»

¹⁵ Indelningen gör inte anspråk på att täcka in hela det stora fält med verk samma ledare och praktiker som växer fram i dagens Sverige. Dessutom är det inga heldragna linjer mellan dem, utan det kan ske en viss överlappning mellan praktikerna.

¹⁶ Maria Liljas Ståhlhandske, *Ritual Invention: A Play Perspective on Existential Ritual and Mental Health in Late Modern Sweden* (Uppsala: Diakonivetenskapliga institutet, 2005).

med att hantera sin stress.¹⁷ Tillsammans utformade de en rit som skulle hela henne. Elisabeth skulle under några veckor skriva ned på små lappar de situationer som stressade henne. Sedan utfördes riten i hennes vardagsrum och inleddes med att ritmästaren läste en personlig text. Sedan lyssnade de på «extremt stressig musik», lade alla stresslappar i en kopparkittel och eldade upp dem. Under tiden som lapparna förvandlades till aska fick Elisabeth mycket starka upplevelser. Dessa tolkades av hennes ritmästare som avslutade riten med att läsa en personlig dikt.

Eftersom den akademiska ritmästaren har disputerat i religionspsykologi med riter och hälsa som avhandlingsämne är hon väl inläst i ritteorier och metoder. Avhandlingen bygger på ritualteoretiker som Victor Turner och hans forskning om ritens liminala fas, Catherine Bells teorier om ritualisering och Ronald Grimes normativa försök att värdera ritual.¹⁸ Dessa forskares teorier om rit och ritual används som inspirationskällor i konstruktionen av nya riter.

Allkonstnären

Exempel på en annan kategori av rituella ledare finns på nätet, *passageriter.com*. Passageriter är en term som hämtats från Arnold van Gennep, som studerade ritens förmåga att transformera objekt eller individer till nya kontexter.¹⁹ I kategorin «Allkonstnären» framtonar ett annat ledarskap än «Akademikerns». Här vill ledarna lägga till ytterligare kvaliteter än de rent akademiska i sin självbeskrivning och marknadsföring. Den ena av dem är en kvinna som presenterar sig som vårdarinna och ritualist, initierad i den egyptiska Misraimriten. Hon är även sångare (svensk folkmusik, jazz och barockmusik). Den

andre ledaren i *passageriter.com* är en man med en lång CV som inkluderar såväl gästföreläsningar på Högskolan i Gävle i alternativ pedagogik och kunskapsteori, som initiering i Misraimriten genom Merlinorden, kunskaper i nordisk sejd och i antroposofi. Han har också i flera år vandrat i Arizonas och New Mexicos berg och finns nu i Järna.

Liksom den akademiska ritmästaren betonar dessa ledare att det finns ett stort behov av riter i det sekulariserade samhället. Även här diskuteras ritualledaren och deltagaren tillsammans tid och plats för riten samt dess innehåll. Det finns personligt utformade riter för dop, skilsmässa, könsmognad, begravningar och bikt. Kyrkorum kan användas, men också ett berg eller andra natursköna ställen kan bli aktuella, allt efter kundens önskemål. På hemsidan finns t.ex. bilder på en av ledarna, som uppträder i ett sångspel i Trosa kyrka den 1 september 2001.²⁰ Hemsidan har uppdaterats med aktuella händelser som tsunamikatastrofen och riter erbjuds för att bearbeta detta trauma.

Den insändare som i Husmodern vemodigt upplevde ett nytt samhälle växa fram med andra relationer än de som byggde på släkt och tradition, såg i kyrkans riter en chans att få kontakt med det förgångna. Men i *passageriter* är man mindre nostalgisk till traditionen. Ledarna skriver att dagens moderna människa har ett annat behov av tankefrihet och att de religiösa uttrycken måste individualiseras för att de skall vara aktuella för nutidsmänniskan. Vår kultur har förändrats, anser de, och därmed har de «gamla passageriterna» förytligats, fossiliserats

¹⁷ Svenska Dagbladet 21/12, (Anna Lagerström: «Riten kan hela oss»). En liknande rit, men där deltagaren heter Katarina, finns på Ståhlhandskes hemsida, www.riten.nu, (2006-02-17). Det framgår inte om «Katarina» är densamma som Elisabeth, eller om vi här får ett exempel på en rit som återanvänds för att lindra stress och oro.

¹⁸ Se t.ex. Turner, 1969, Grimes, 1990 och Bell, 1992. Dessa forskares arbeten har idag blivit ett slags «kanon» för ritualforskaren och även för dem som vill skapa och leda egna riter.

¹⁹ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago UP, [1909] 1960) intresserade sig för hur en individ eller ett objekt via ritualen transformerades till en ny funktion, en ny status eller ny roll i samhället. Han delade upp riten i tre viktiga faser, separationsfasen, den liminala fasen och återföringsfasen. Van Genneps ritualteori har utvecklats av Victor Turner (1957, 1967, 1968, 1969), som speciellt undersökte den liminala fasens betydelse. I denna mest kritiska fas i riten hör deltagaren varken till gamla ordningen eller den nya och det är här förvandlingen äger rum med hjälp av ett rikt symbolspråk.

²⁰ www.trosakoren.se/Paradisfagel.htm (2005-04-01).

och blivit otidsenliga.²¹ Tradition har här blivit detsamma som stel konvention men ledarna vill inte kasta den i sjön utan hålla den vid liv genom att uppdatera dess uttryck och blanda den med andra. Innebörden i ordet stannar således inte vid den kristna traditionen utan anspelar på en universell kraft, «en mänsklig, naturnära andlighet», där alla kulturer i nutid och dåtid kan mötas: kristendom, hedendom, indisk vishet etc.

Ett exempel på det utbud *passageriter* erbjuder är en alternativ konfirmation. Undervisningen som ges sägs vara «både individ- och könsanpassad». Pojkar och flickor skiljs åt och genomgår sex förberedande sessioner, en gång i veckan eller en gång i månaden. Ämnen som diskuteras är könsroller och sexualitet, identitet och grupptillhörighet, andlighet, myter, samt att de unga tränas i «mod, personligt uttryck, vilande vakenhet och inlevelse».²²

Den Terapeutiska Helaren

Den tredje kategorin av rituellt ledarskap skulle kunna beskrivas som Den Terapeutiska Helaren och får här exemplifieras med en engelsk kvinna, Brandon Bays. Hennes bestseller *Resan* (*The Journey*) marknadsförs som en kurs i självläkning och under hennes ledning har ett nätverk av auktoriserade *Resan*-terapeuter certifierats internationellt och i Sverige.²³ Titeln «auktoriserad terapeut» är förvillande lik akademiskt skolade terapeuter, men eftersom yrkesbeteckningen terapeut är formellt skyddad genom legitimering, måste Bays stab använda sig av prefixen «auktoriserad Resan-», för att inte anmälas för olaga marknadsföring. *Resan*-initierade skall således inte förväxlas med legitimerade psykoterapeuter med mångårig universitetsutbildning, utan marknadsföringen som terapeuter är ett sätt att skapa trovärdighet. De annonserar i dagspress eller via hemsidor på Internet om sina möten och tjänster och bygger upp en praktik som liknar modern affärsverksamhet.

Brandon Bays *Resan* passar bra in som ett uttryck för den nya andligheten som forskaren

Paul Heelas (2002) beskrivit. Här finns en betoning på det personliga, på livet med stort L och att individen i detta liv skall nå sitt «högre jag» med hjälp av andlig träning, övningar och engagemang. Den ritualiserade praktik som används har en stark terapeutisk betoning, talar till «hjärtat» och menar att den står för en djupare andlighet och snabbare verkan än vad de traditionella religionerna eller de kliniska terapierna kan erbjuda. Bays alternativa terapi kan därmed liknas vid en spiritualiserad terapi och hennes ledarskap karaktäriseras som Den terapeutiska helaren.

Bays talar om att frigöra sin inre kapacitet, att leva efter sin «högsta potential» och att få uttrycka sitt «sanna jag».²⁴ Hon är nog med att betona att helt vanliga människor med hennes metod uppnår extraordinära resultat. Det finns, enligt henne, gamla känslomässiga mönster lagrade i våra celler som ett minne och som hennes terapeuter kan hjälpa den sökande att bearbeta. Så här marknadsför Bays sin andlighet och verksamhet: «We hear the whispering of our soul calling to us, but feel unable to access that greatness ... no matter how deep the issue is and no matter how much you have struggled with it, the

²³ Det finns en medveten tanke bakom formuleringen *auktoriserade Journey*-terapeuter. En legitimerad terapeut måste genomgå en akademisk utbildning för att få kalla sig legitimerad, som är en kvalitets-säkring av utbildningen för att vårdsökande ska vara garanterade kvalificerad vård. Det är olagligt att utan godkänd examen presentera sig som leg. terapeut, något som *Resan*-terapeuterna är väl medvetna om och därför beskriver de sig som auktoriserade *Resan*-terapeuter när de marknadsför sig själva på nätet för att undgå samhällets legitimeringskrav (se t.ex. nätkatalogen sunet.se, där *Resan*-terapeuter gör reklam för sin verksamhet på samma sidor som de leg. terapeuterna finns). Leif Gudmundsson, jurist på Socialstyrelsen, är starkt kritisk till detta och anser att de nya «terapeuterna» «... jobbar under kvacksalveriregler och på det området har Socialstyrelsen inte någon tillsyn» (Daniel Ryden och Katia Wagner: «Du kan kalla dig diplomerad terapeut efter en kort kurs» och «Det är du som är problemet», i *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004).

²⁴ »Deep inside of all of us a huge potential beckons, waiting to open us to the joy, genius, freedom and love within ...» (www.thejourney.com/ 2005-05-08).

²¹ www.passageriter.com/ riter/ livsfaser (2005-04-01).

²² www.passageriter.com/fragor/konfirmation (2005-04-01).

possibility exists for you to become absolutely free, whole and healed.»²⁵

Resan är utan tvekan en gren av New Age-rörelsen, som utgår från ett språk som är anpassat till dagens individualiserade sökande efter helande och hälsa. Det finns till och med en modern mirakelberättelse kopplad till rörelsens ledargestalt och ritmästare. Brandon Bays hade, innan hon gjorde sin inre resa, i sin kropp en cancertumör som beskrivs stor som en basketboll. Efter Bays nya insikter om sig själv försvann tumören snabbt och hon vill nu lära andra att väcka de helande krafterna inom sig så att också deras kroppar och själar kan läka. *Resan* har därmed likheter med helbrägdarörelser. Här finns helgkurser där man helar varandra med coaching, som tar fram starka upplevelser hos deltagarna. Det finns ett tydligt missionerande inslag i verksamheten («läs boken») och den försöker engagera hela familjen. Således finns det *Journeyman*, där män kan bearbeta maskulinitet och dela sina erfarenheter om kvinnor, relationer och sex.²⁶ Det finns också *Journey for the kids*-sessioner, där barnen gör «resor», coachade av tränare, mediterar, sjunger och dansar.

Med *Resan* utlovas oanade möjligheter och resultat, något som ska locka den besvikne eller stressade nutidsmänniskan om hon nu skall sätta tid och pengar på en verksamhet utöver det mest nödvändiga.

Effekter och starka upplevelser

I artikeln från Husmodern beklagade sig en av insändarna över att den moderna människan inte kunde känna sig gripen och fångad när prästen predikade «utan själ och ande, utan nyanser och skiftningar i sin röst». Personen efterlyste de starka upplevelserna, vilka har blivit de moderna riternas varumärke. Ett bröllop skall inte bara följa den traditionella liturgin utan konstrueras så att det blir ett unikt och storslaget minne både för det äkta paret och för deltagarna. Detta ställer stora krav på påhittighet (den rituelle mästa-

ren behövs) samt ekonomiska resurser för att riten ska kunna iscensättas.

Elisabeth, som fick hjälp med att genomgå en antistressrit, beskriver att när hon brände sina lappar i en kopparkittel så var «det som om någon drog ut stressen genom en öppning i bröstkorgen. Det var en mäktig upplevelse ... Jag kände mig helt tom, som om något hade försvunnit ut ur mig.»²⁷ Elisabeth skulle sedan föreställa sig att hon skulle gå in i en liten dörr i huvudet för att i sitt inre hitta en plats för vila. Elisabeth hittar denna strax under naveln, ett stort rum i rött med en skön soffa i. Hit kan hon sedan återvända när vardagen blir stressig och hon vill uppleva lugn och ro.

Den akademiska ritmästaren lägger stor vikt vid att riten ska vara personligt utformad och svara på individens specifika behov. Därför måste den anpassas till individen. Samtidigt betonar hon sin roll som ritualledare: «det är lätt att köra fast när man ska skapa något på egen hand. Som rituell vägledare kan jag både hjälpa till och bolla idéer, och komma med konkreta förslag.»²⁸

I Brandon Bays *Resan*-sammankomster är det de starka effekterna som utlovas i reklamföreningen. *Resan*-terapeuterna lovar extraordinära resultat där nyandliga termer och helande marknadsförs, ibland tillsammans med vaga, nyskapade kliniska termer som NLP-processer.²⁹ På nätet finns flera hemsidor av deltagare som beskriver sina upplevelser. Här är ett samtal mellan två chattare:

<Melle> Du har genomgått en Resa va?

<nicke> Ja det har jag. För några veckor sedan.

<Melle> funkade det?

<nicke> Det funkade väldigt bra. Det fick mig till

²⁷ Svenska Dagbladet 27/12 2004. (Åsa Blomstedt: «Genom riten fann Elisabeth lugnet inom sig»).

²⁸ www.riter.nu/rituell.html 2006-02-17.

²⁹ En metod, som ofta refereras till är NLP-träning (Neuro-Linguistic Programming), som blivit ett botemedel för det mesta, enligt dess förespråkare. Bl.a. hävdar dessa att dyslexi kan botas med denna metod, något som Mats Myrberg, professor i specialpedagogik starkt reagerat mot och hänvisar till kvacksalverilagstiftningen, se *Expressen* 20/11 2005: «Varning för <undermedel> mot dyslexi».

²⁵ <http://www.thejourney.com/> (2005-05-08).

²⁶ www.thejourney.com/ourprograms/journeyman.html 2005-05-08.

att våga prata om sådant som jag så länge har hållit för mig själv.

...

<Melle> jag läser Resan just nu...har dock svårt att se mig själv känna alla de där olika lagren av känslor...

<nicke> Resan släpper upp mycket. Och det är enklare att utföra den med någon annan.

<nicke> Jag hade svårt att möta helheten.

<Melle> ja...

<nicke> Gud är så enorm.

<Melle> så det kändes jobbigt??

<nicke> Våldigt. För det blir så tydligt att jag är just denna helhet men jag känner inte att jag är det.

<Melle> gick du alltså igenom den där hemska, svarta intigheten?

<Melle> ooh

<nicke> Kontrasten mellan vardagen och gud är väldigt smärtsam

<Melle> kan jag tro

<nicke> Ja, jag lät mig uppslukas av mörkret.

<Melle> vardagen är liten, snäv o torftig för det mesta

<Melle> hur kändes det?

<nicke> Och friden följer i dess fotspår.

<nicke> Oj, jag kände att allt sattes på spel.

<Melle> som om hela meningen med ALLT ifrågasattes?

<nicke> Liv eller icke, allt jag känt och allt jag var/är rädd för finns i det mörkret

<Melle> usch

<nicke> Så min tolkning är att jag släppte taget och lät mig falla men inte helt utan vissa förbehållningar.

...

<nicke> Vi är inte medvetna om våra val och vår härköms. Vi har glömt att vi är änglar, att vi är gud.³⁰

Samtalet visar vilka starka känslor som deltagarna kan uppleva i *Resan*. I detta fall talar «nicke» om att «möta helheten» och «Gud». «Att utföra den [*Resan*] med någon annan» syftar troligen på rörelsens koncept att tillhandahålla en coach till varje deltagare, för att hjälpa deltaga-

ren med den inre resan. Ridtagarens upplevelse av vardagen som «liten, snäv o torftig» och dess kontrast («gud») gör att vi här kan tala om en spiritualiserad terapi med karismatiska inslag.

Några reflektioner över de nya riterna

När levnadsstandaren ökar och tryggas i ett samhälle kan invånarna, på ett helt annat sätt än då resurserna är knappa, börja intressera sig för eget välmående. Individens strävan efter att ha framgång i den materiella världen riktas istället mot att ha framgång i Livets värld, dvs. förverkliga den unika potential man fått till skänks här och nu. För den moderna människan kan detta bli ett ensamarbete och hon står inför en mängd valmöjligheter som det pluralistiska samhället erbjuder.

Betoningen av individen, frikopplad från traditionens och släktens band och därmed fri att göra egna val, liksom de rituella ledare som lärt sig skapa ett varierat utbud av riter anpassade efter specifika individers behov, har genererats ur en viss tidsanda. De rituella uttryck och handlingar som tidsandan genererar och erbjuder blir de som känns bekväma och verkningsfulla för ridtagaren, eftersom de är anpassade till hennes vardag. Individ, samhälle och praktik lever därmed i ömsesidig symbios, vilket kan vara en förklaring till varför de nya praktikerna lockar nutidsmänniskan. Om de nya riterna är anpassade och funktionella för den moderna människan, eftersom hon får starka upplevelser och nya krafter att ta itu med utbrändhet, alienation och en stressig tillvaro, borde de vara önskvärda inslag i samhället. Ändå har det riktats kritik mot dem. Finns det anledning till en kritisk granskning?

En kritik av postmoderna riter eller «anything goes»-mentaliteten kommer från ritualforskaren Ronald Grimes, som myntade begreppet *ritual criticism*, för att med hjälp av detta begrepp utveckla en metod att bedöma riter och därmed göra dem mer verkningsfulla. Han varnar för, trots sin öppenhet att experimentera med den rituella formen, att människor idag kan bli lätta byten för politisk, ekonomisk eller medial exploatering.³¹ Om man inte ser upp, menar Grimes, kan riterna utvecklas till reaktionära hand-

³⁰ www.paranormal.se/topic/resan.html (2006-02-19). Paranormal.se är en webbsida, vars grundare presenterar sig som: «ett kollektiv av varelser som vill öka vår vetskap om de paranormala fenomenen. Vi delar med oss av vår kunskap formellt genom texter och informellt genom samtal och möten.»

lingar eller vandalisera andra traditioner. Det finns en sorts kulturell imperialism i de postmoderna riternas verksamhet, menar han. Utövarna hämtar okritiskt praktiker och symboler från andra kulturer under förevändning att det sker i ett slags jungiansk, arketypisk anda. Det som lånas sägs vara «universellt» och «omedvetna strukturer» som ingen kultur kan ha monopol på.

Utbytet mellan kulturer sker inte alltid på lika villkor, säger Grimes. Konstnärer kan låna symboler av indianer, men om dessa sedan skulle använda motiven för att producera t.ex. t-shirt till försäljning faller plötsligt trycken under copyrightlagen.³² Det finns också en kritik i indianreservaten som riktas mot vad som ses vara kulturexploatering. Under mina fältvistelser och forskning hos mi'kmaqindianer i Kanada fann jag ofta hos reservatsborna ett utbrett missnöje med vita som ville «go Native», deltog i riter och experimenterade sedan på egen hand med dessa. «First you took our land, and now you take our culture», var en av de kritiska kommentarerna som fälldes.³³

Rit som en vara

En annan viktig invändning mot de nya riterna är att de har blivit varor, som kan säljas till den behövande för ibland mycket höga kostnader. De självutnämnda ritualledarna måste skickligt marknadsföra sitt hantverk för att locka kunder. Poeten Kristina Lugn har med självdistans i en av sina dikter uttryckt det så här: «Det finns inget så lättexploaterat som människors ensamhet. Det är grunden för hela min affärsverksamhet.»³⁴ De nya ritualledarna vill naturligtvis skapa en lönsam verksamhet, men det finns en försiktighet hos några med att ange exakta avgifter för deltagarna. I *passageriterna* skriver

³¹ Grimes, 27.

³² Grimes, 124.

³³ Exploateringen av traditionella riter hos indiangrupper har lett till att vissa indianreservat stängts för vita som vill delta i praktikerna. Det har också skapats konflikter mellan olika grupper på reservaten, då vissa valt att sälja riter till turister eller andra besökare.

³⁴ Kristina Lugn, *Hundstunden. Kvinnlig bekännelselyrik* (Stockholm: Alba, 1989).

ledarna om kostnaderna: «Det beror på omständigheterna och på hur mycket man vill satsa på en ceremoni. Generellt gäller att ju större försakelser desto mer bestående och tydlig verkan möjliggörs. Det är en andlig naturlag ...»³⁵

Den akademiska ritmästaren är tydligare med att ange kostnader. Hon tar 5 000 för konsultation, förslag och genomförande av en personlig rit. Konsultation 1 timme, inklusive förslag till personlig bröllopsrit kostar 7 000, en mer genomarbetad personlig bröllopsrit 12 000.³⁶ En Journey Intensive Weekend i Stockholm med Brandon Bays kostar 3350 kronor.³⁷ En «resa» för barnen, Journey Junior 5–7 år eller 7–12 år, kostar 1260 kronor.³⁸

De nya riterna styrs, som allt annat i vårt samhälle, av marknadskrafterna och kan köpas och konsumeras som vilken vara som helst. De som driver verksamheten gör det som vilken företagare som helst och ett viktigt mål är att få en vinstgivande verksamhet. Professor i idéhistoria, Sven-Eric Liedman, ställer frågan vem som i slutänden tjänar på de nya riterna. Han menar att budskapet «det är du som är problemet» passar arbetsgivarna utmärkt och att det därför inte är så konstigt att företagen gärna sponsrar kurser för sina anställda.³⁹ Lösning på samhällsliga missförhållanden förs över på individen i stället för att bearbetas på en strukturell nivå. Ett sätt att lösa stress och oro kan vara att genomgå en personligt utformad rit, ett annat sätt att ställa krav på sin arbetsgivare för att få en rimligare arbetsbörda som minskar stressen för den drabbade och andra. Och vad händer om det är en «defekt» på varan? Vem klagar köparen hos?

Faran med de starka effekternas praktik i händerna på lekmän har skildrats i P.O. Enkvists roman *Magnetisörens femte vinter*.⁴⁰ Till en bör-

³⁵ www.passageriter.com/fragor/kostnad (2005-04-01).

³⁶ Denna akademiska ritmästare har inte vigselrätt. Se www.riter.nu/pdf/Rituell_vagledning_andra_riter.pdf 2006-02-17, www.riter.nu/pdf/Rituell_vagledning_brollop.pdf (2006-02-17).

³⁷ 250 pund (2006-03-30).

³⁸ 135 euro (2006-03-30).

³⁹ *Sydsvenska Dagbladet* 13/11, 2004.

jan sker ett lyckosamt helande av människor, men de krafter som släpps lösa blir till slut ohanterliga både för magnetisören och hans klienter. Han måste fly från orten och många av klienterna fick tillbaka de symptom de för stunden befriats ifrån.

Instant verkan, instant terapeut

En natt på 1970-talet målades cannabislöv på husväggar tillsammans med texten «instant karma». Förutom en allmän vilshenhet och ett andligt sökande hos författaren, uttrycktes en önskan som levt vidare i vår samtid. Det är de snabba effekterna som eftertraktas. Kanske hade 70-talets hippie tyckts sig uppleva den omedelbara karmabefrielsen och lyckoruset via haschpipan och ville med sin målning uttrycka detta. I den traditionella indiska reinkarnationsläran krävs det dock mer än så för att bli befriad från karma, t.o.m. ett oändligt antal återfödelser.

Nutidsmänniskans möjlighet till snabba lösningar kan bli de helgkurser som må-bramarknaden erbjuder. Vi dricker instant coffe och äter snabbmat så varför inte en snabb lösning på problem? Tiden är oftast en bristvara för många stressade nutidsmänniskor. Men att vårda människor i kris och som lider av stress tar tid och kräver professionell utbildning hos den som ska vara terapeut. Mångåriga akademiska utbildningar ersätts här av helgkurser med ledare som blir «instant terapeuter» och har skapat egna bestämmelser för hur deras verksamhet certifieras. Om de dagliga problemen inte lösts för ritdeltagaren, utan får ge vika för en stunds lyckorus, kan vardagen som ständigt väntar, bli svårhanterlig när den åter gör sig påmind.⁴¹ Verksamheter som, likt Bays *The Journey*, ger löften om att deras metoder snabbt kan få kroppar och själar att läka har starkt kritiserats, bl.a. av Per Magnus Johansson, leg. psykoterapeut och docent i idéhistoria vid Göteborgs universitet: «Om man ger löften så är det kvacksalveri ...»⁴²

En allvarlig invändning mot en generös tillämpning av de nya riterna samt ledarnas brist på professionell utbildning är att det i Bays

Resan ingår även träning och bearbetning av minderåriga barn. Detta är vad som utlovas:

The Junior Journey — a magical fun-filled day of transformation for children aged 7–12 years. There are now also workshops offered for young kids aged 5–7 and for Teenagers aged 13–16, see schedule for more details. Empowering confidence and self-esteem building exercises, Creative and healing visualizations, Guided and inspiring kids' meditations, Individual one-on-one Kids' Journeys with experienced trainers, «Before» and «After» paintings expressing the children's emotions, Uplifting singing, dancing and play-acting with dynamic instruction.⁴³

Alternativterapin i *Resan* och liknande rörelser väcker associationer till *simulacra*, ett fenomen som den franske filosofen Baudrillard identifierar som grundläggande för det postmoderna samhället.⁴⁴ Den kopierar den kliniska terapin på ett så ytligt sätt att den inte har någon gemensam essens med originalet. Gränsen mellan bilden och verkligheten imploderar och en hyperreell verklighet skapas där distinktionen mellan det verkliga och överkliga upplöses. Ett simulacrum är en självrefererande värld, tillräcklig i sig själv, en kopia utan modell. Vi får en vacker spegelbild, en yta, men det finns inget bakom denna. Baudrillard ser olika faser i hur ett simulacrum uppstår. Först reflekterar vi över verkligheten, sedan skapas en maskering och en förvri-

⁴¹ Eric Danielsen, *Skärseldsterapier: En kritisk introduktion till de nya känsloförlösande terapierna* (Övers. Sten Andersson, Stockholm: Rabén & Sjögren, 1985 [1988]), 10ff. Se även artikel i *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004, där leg. psykoterapeut Anders Nymansson varnar för hur de nya terapeuterna marknadsför sig. För att bli leg psykoterapeut krävs fem års psykologutbildning. Den långa utbildningen är en garanti för att verksamheten ska kunna kvalitets-säkras. Brandon Bays designar sin utbildning så att efter några kurser kan hennes terapeuter kalla sig för legitimerade «Resan»-terapeuter.

⁴² *Sydsvenska Dagbladet* 13/11 2004.

⁴³ www.thejourney.com/ourprograms/juniorjourney.html (2005-05-08).

⁴⁴ Jean Baudrillard, *Selected Writings* (M. Poster, red; Stanford: Stanford UP, 1988), 166–184, för en diskussion om Simulacra and Simulations.

⁴⁰ Per Olov Enquist, *Magnetisörens femte vinter* (Stockholm: Norstedts förslag, 1964 [2001]).

den version av denna verklighet. Kopian avlägsnar sig alltmer från originalmodellen och till slut upphör förbindelsen fullständigt. *The Journey* presenteras som en solid verksamhet uppbyggd kring «auktoriserade terapeuter» som är utbildade att erbjuda «terapi», men kvar från förlagan i klinisk terapi finns bara simulerade tecken som inte längre har något att göra med originalet.

Tradition och marknadskrafter

I en gammal kampsång för de amerikanska industriarbetarna (eg. en travesti på en text från Frälsningsarmén) skriver den svenske syndikalist Joe Hill:

You will eat, by and by,
In that glorious land above the sky;
Work and pray, live on hay,
You'll get pie in the sky when you die.

Kanske kunde det vara en viss tröst för den fattige lantarbetaren att vänta till nästa liv med belöningen, men denna ideologi fungerar inte för nutidsmänniskan. Paul Heelas skriver att den moderna människan är mer intresserad av vad livet här och nu kan erbjuda: «Fewer today than in the past are convinced by that great traditional, overarching canopy, namely life in the hereafter; many more are convinced by the value of what the here-and-now, the immediacy of experience, the breadths and depths of consciousness, have to offer.»⁴⁵ Denna ideologi passar bra med de nya riterna, samtidigt som den återskapas, förstärks och bekräftas under utövandet.

⁴⁵ Paul Heelas, «The Spiritual Revolution: From Religion to Spirituality», 357–377, i *Religions in the Modern World* (red. Linda Woodhead; London och New York: Routledge, 2002), 371–372.

En tradition i sig är ingen garanti för en individs trygghet och välbefinnande. Den kan vara konservativ och ett hinder för frigörelse, liksom den ideologi som Hill ironiserade över. Men traditionen och det auktoriserade kan också erbjuda ett värn mot marknadskrafter eller individuell egoism. Hills kampsång handlade inte om hans egen personliga befrielse utan om den kollektiva kampen mot orättvisor i det amerikanska samhället. Socialantropologen Roy Rappaport, som i många år fältforskade hos Maringfolket på Nya Guinea, talar om «The Ultimate Sacred Postulates», som är det en tradition vilar på och viktiga för individen, samhället och i slutänden ekologin.⁴⁶ Han menar att det kan finnas en spänning mellan individens intressen och traditionen, som gör att individen måste transcendera sin egen egoism för samhällets eller andra individers bästa. Postulaten behöver inte grunda sig på den kristna traditionen eller ens en religion, men det är viktigt för Rappaport att de finns som en motkraft för att gagna något större än egen nytta. Egenhändigt skapade riter som ska uttrycka den enskildes behov eller skapas som en vara att säljas och köpas kan inte utgöra samhällets grundläggande sociala handlingar, eftersom det är de auktoriserade riter som ska säkra grupp-solidaritet och i slutänden vår miljö, menar han. Det viktigaste för Rappaport är att «The Ultimate Sacred Postulates» inte ersätts av marknadskrafternas ideal: «Indeed, if the business of America is business, business, profit, private enterprise and consumption are tacitly declared basic, or ultimate values and as such enjoy a degree of sanctity equal to that of life, liberty and the pursuit of happiness, with which they may well be conflated.»⁴⁷

⁴⁶ Rappaport 1999:457–461.

⁴⁷ Rappaport 1999:442.

Summary

«*Why on Earth have you chosen this profession?*»: *New ritual practices and leadership.*

The paper offers some reflections on the use of ritual and tradition in contemporary Sweden. The social condition of modernity has radically changed the context of ritual and transformed traditional patterns and new rituals have emerged that respond to these contemporary societal structures. It presents some new practices, discusses different categories of new ritual mastery, and investigates the increasing demand from the participants for efficacy and personal meaning in rituals. Finally it raises the delicate question whether there are reasons, or even desirable, to maintain a critical stance to these features of modernity.