

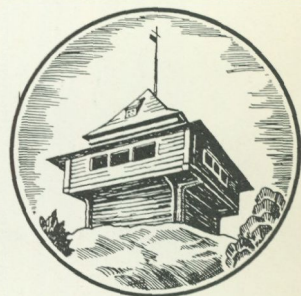
Fataburenen 1976



# Fataburenen

Nordiska museets och Skansens  
årsbok 1976

# Fataburen



1976

Nordiska museets och Skansens årsbok

Redaktör: Magne Velure i samarbete med Bengt af Klintberg  
och Reimund Kvideland

Pärmens färgbild: Mörksuggor utanför ett fönster, akvarell  
av Verner Molin. Tapeten är från Nordiska museets samlingar.

Tryckt hos Berlingska Boktryckeriet, Lund 1976  
ISBN 91 7108 122 4

# Riter: en klassifikation

Lauri Honko

Det ligger endast tre år mellan de främsta arbetena i religionsvetenskap av Arnold van Gennep (1909)(1) och Émile Durkheim (1912)(2). Ingendera nämner den andra – van Gennep är något mer generös i det han nämner Hubert och Mauss(3), Durkheims kolleger, men för Durkheim verkar van Gennep att inte existera överhuvudtaget. Huruvida deras ömsesidiga tystnad var avsiktlig är något som förblir ett relativt obetydligt problem i vetenskapens historia. Kanske de kunde tillåta sig en sådan orimlighet under denna religionsvetenskapliga guldålder, då bl.a. ritualforskningen gjorde snabba framsteg. Som en föregångare till denna uppsvingsperiod står W. Robertson Smith(4), ritteoretikernas skyddshelgon.

Både Durkheim och van Gennep framlade ett antal ritkategorier och diskuterade den rituella processens dynamik. Durkheims inflytande var mer omedelbart, omfattande och djupgående, medan van Genneps teori förblev latent för att därefter uppleva en märkvärdigt livlig renässans på 1960-talet(5). Durkheim har återuppstått flera gånger i samband med diskussionen rörande mytens och ritens funktioner och reciproka karaktär. Begreppen "imitationsrit" (imitative rite) och "åminnelserit" (commemorative rite) som han använder innefattar ett embryonalt begrepp för riternas allmänna funktion, vilket bl.a. Bronislaw Malinowski(6), Mircea Eliade(7) och Ad. E. Jensen(8) har utvecklat vidare. Från en taxonomisk synpunkt sett är hans ritkategorier dock inte av något större värde. Den minst framgångsrika är den "piakulära riten" (piacular rite), dvs. "försoningsriten", vilken Durkheim först anmärkningsvärt utförligt diskuterar såsom

den verkliga botgöringsriten för synd eller förseelse vid ritualer och sedan uppger "helt och hållet saknas" i Australien(9). Hans tankebanor har råkat på villospar p.g.a. en olyckligt vald term. En allvarigare svaghet står att finna i det faktum att "smärtsamma känslor" betraktas som det element, vilket förenar de piakulära riterna såsom begravningar, förebyggande av torka, botande av sjukdomar m.m., och att "... förklaringen till glädjeriterna kan tillämpas på sorgeriterna ...", eftersom båda är "skapade av samfälliga ceremonier som åstadkommer ett tillstånd av upphetsning hos dem som tar del i dem"(10).

Durkheim var en kraftfull, helgjuten tänkare. T.o.m. hans felbedömningar kräver uppmärksamhet. Hans ritkategorier har dock tillämpats endast på det område för vilket de uppställdes, dvs. vid forskningen rörande totemismen i Australien(11). Situationen vad van Gennep beträffar är dock en annan. Man kan knappast tala om en oreserverad beundran eller om talrika lärjungar när det gäller honom. Det är karakteristiskt att Max Gluckman, när han framlägger van Genneps förtjänster för sina läsare, bekänner att 1. "jag numera finner verket *Les Rites de Passages* träkigt", medan Durkheim enligt hans uppfattning har ett "modernt sinnelag"(12); 2. anser att Junod – som lovordar van Gennep och inte nämner Durkheim – "har anammat mycket av Durkheim"(13); och 3. i samma veva påstår, hänvisande till teorin om övergångsriter, att "precis samma mekanism när det gäller att klassificera ritualer har analyserats av Hubert och Mauss i deras uppsats om offrets natur och funktion, publicerad år 1899"(14). Åtminstone



1. Begravningsfölje i Nordmark, Värmland, anförd av en prestav. Ceremonierna kring den döde är övergångsriter. Foto Carl Ohlin omkr. 1912, Nordiska museet.

dessa sista argument kan omedelbart ifrågasättas – menar Gluckman att "inträde (entry) – offer (victim) – utträde (exit)" = "separation – övergång – integration"?

Det finns i själva verket en hel del bevis för att vidareutvecklandet av van Genneps teori har varit värdefullt, och att delar av teorin framgångsrikt har överförts till olika forskningsområden. "Essays on the Ritual of Social Relations" av Daryll Forde, Meyer Fortes, Max Gluckman och Victor W. Turner utgör ett sådant bevis (15). Ingen av dessa författare följer slaviskt van Gennep, något som i vilket fall som helst skulle ha varit omöjligt, eftersom socialvetenskapligt tänkande och den socialvetenskapliga terminologin naturligtvis har gått enormt framåt sedan 1909. Var och en av

dessa socialantropologer har sin egen ursprungliga referensram, så att impulsen från van Gennep och andra författare betonas på olika sätt i deras analyser. Turner, t.ex., rör sig i sina senare arbeten obrubbligt i sin egen riktning och utvecklar begreppet "liminalitet", "struktur" och "kommunitet" (communitas) till helt nya hjälpmedel vid lösandet av sådana problem som van Gennep inte drömde om (16).

Van Genneps inflytande har inte begränsats till enbart religionshistoria och religionsfenomenologi, lika litet som till socialantropologi och kulturanthropologi. Det har också sträckt sig in över sociologin. Det är ett fall av växelverkan, vid vilken socialantropologin i begynnelsen var givaren. År 1936 definierade Linton begreppen "sta-

tus" och "roll" (17). Dessa behövdes bl.a. för att göra van Genneps teori exaktare. Funktionsanalys skapades också inom socialantropologin. Efteråt har värdefull feedback kommit från bl.a. Robert K. Merton (1949), en sociolog som är känd t.o.m. av många socialantropologer: Mertons funktionsanalys är relevant vid empirisk forskning i fråga om ritualprocessen, och detsamma gäller för hans analyser av grupp, roll och status (18). En annan sociolog som kan nämnas i detta sammanhang är George C. Homans (1941). Hans analys av Malinowskis och Radcliffe-Browns inssemellan avvikande åsikter i fråga om motivationen för en ritual samt dess funktion utgör ännu idag ett synnerligen angenämt stycke läsning (19). Det har också helt nyligen förekommit ett visst mått av feedback från sociologin i förhållande till van Gennep. Jag syftar här på arbetet "Status Passage, A Formal Theory" av Barney G. Glaser och Anselm Strauss (1971). I sin första mening uttrycker författarna sitt erkännande av van Genneps anmärkningsvärda socialvetenskapliga insikt, varefter de vidareutvecklar en uppsättning termer, avsedda att underlätta analysen av så många former av statusövergång som möjligt (20).

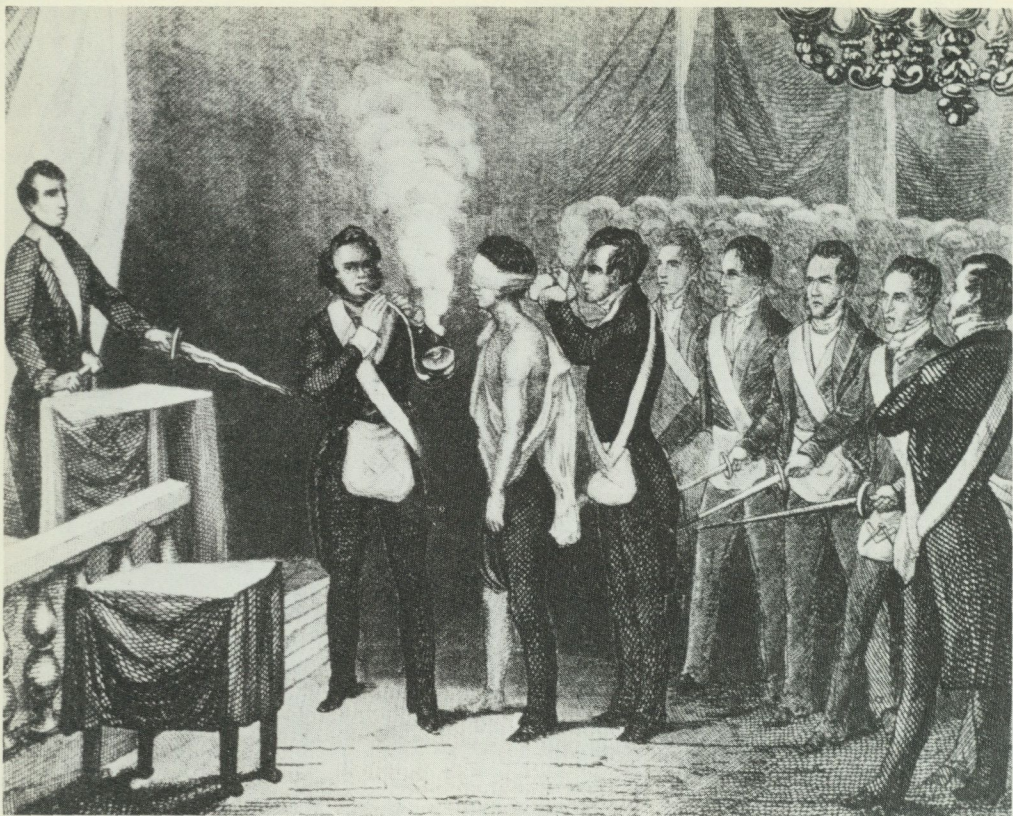
Även om Durkheim ärades och van Gennep tolererades måste det trots allt sägas att båda, från en vetenskaplig synpunkt sett, är i hög grad levande. Detta påstående är dock inte den verkliga anledningen till denna uppsats. Min avsikt är att säga någonting om ritualernas klassifikation.

Något som jag omedelbart skulle vilja betona är, att ritklassifikationen utgör en praktisk indelning, avsedd att göra grupperingen av materialet lättare, medan en rits fortgångsmönster är till för att sprida ljus över ett visst problem, i den avsikten att man därigenom ska finna en lösning. Sålunda är särskiljandet mellan en "kategori" och en "modell" väsentligt.

Termen "ritual" har använts i ett stort antal sammanhang inom olika discipliner. På de ofta metateoretiska antagandena inom varje disciplin beror de betydelser denna term förmedlar. En sociolog är benägen

att se en ritual i "varje form av symboliskt uppträdande som upprepas vid lämpliga tillfällen, i det uppträdandet i en stiliserad, öppen form ger uttryck för något värde eller problem hos en grupp (eller individ)" (21). Han kan också i "ritualism" se ett av de fem anpassningssätten som står till buds för en individ, dvs. förkastandet av några särskilda kulturellt definierade mål, parat med botemedlet mot det ständiga ointetgörandet genom ett fasthållande av de institutionaliserade rutinhandlingar och normer som antas leda till dessa mål (22). Inom psykiatrin når den semantiska spännvidden för termen 'ritual' avsevärt längre i riktning mot idiosynkrasi.

Inom antropologi och jämförande religionsvetenskap består det avgörande problemet av frågan om huruvida man bör räkna alla ceremonier och seder som ritualer eller inte. Inom sociologin har åtskillnaden mellan ceremoni och ritual kommit till synes i och med det faktum att "ceremonin måste vara social och inbegripa mer än en person, medan en ritual kan vara kollektiv eller individuell" (23). Med avseende på jämförande religionsvetenskap är detta inte tillräckligt. Max Gluckman särskiljer därför "inom det allmänna området för det 'högtidliga' det 'rituella' från det 'ceremonimässiga', genom att betrakta det 'rituella' som handlingar vilka ofta påminner om ceremonimässiga handlingar, men som dessutom innehåller 'mystiska begrepp'. ... Det rituella ... förknippas med idéer om att dess utförande på något mystiskt sätt, genom en process som ligger utom sinness kontroll, påverkar deltagarnas välbefinnande: det rituella tros skydda dem eller på annat sätt främja deras välfärd. Zulu-folket inser klart att hyllning och andra handlingar som uttrycker respekt för hövdingen ökar dennes prestige, men de tror också att nationens välbefinnande och framgång garanterades, när han dansade inför sina förnedrade undersåtar i samband med riterna vid den första skörden" (24). Sålunda är det vid ett stadium av religion synnerligen praktiskt att begränsa användningen av termen 'ritual' till situationer, vid vilka det tradi-



2. 1800-talsillustration av den hemliga invigningsceremonien i Frimurarorden – en övergångsrit. Efter Man, myth & magic.

tionella symboliska uppträdandet kommer till synes med stor påtaglighet och på något sätt motsvarar beroendet av det "transhumana" eller "heliga". Ritualen är sålunda ett traditionellt, föreskrivet kommunikationssätt med det heliga. Men eftersom den i de flesta fall är insnärjd i komplicerade serier av sociala relationer, och då innebörden av det heliga ofta är förenad med vikten av dessa relationer, är det fel från analytisk synpunkt sett att utesluta de ceremonimässiga eller t.o.m. de icke-ceremonimässiga elementen i beteendet, endast för att de kan klassificeras som "profana". Det verkliga föremålet för studium är beteendet som empirisk helhet.

När jag började utarbeta denna uppsats antog jag automatiskt, att jag vid klassifikationen av riter skulle kunna ta följande trefaldiga indelning som utgångspunkt, en indelning som jag använt vid min undervisning under nästan tio år: 1. övergångsriter, 2. kalendariska riter och 3. krisriter.

1. *Övergångsriter.* Jag tar definitionen från det engelska sammandraget av en av mina artiklar, publicerad år 1964. "Rites de passage är traditionella ritualer, organiserade av samhället, varigenom individen överförs från en status till en annan. De innefattar ofta separationsriter, varvid individen separeras och fjärras från sin for-

na status. Hans tidigare roll blir omintetgjord och hans gamla ego avlivs. De innefattar också transitionsriter, vilka förbereder individen inför steget över till en ny status. Riterna gör individen medveten om de förändringar som äger rum i hans liv, de beskriver nya förpliktelser och rättigheter som han kan vänta sig, förmedlar information och prövar kompetensen hos den ifrågavarande individen. I detta skede måste individen anta en roll som är temporär och förmedlande till sin natur. Till övergångsriter hör också integrationsriter, vid vilka individen antar en ny social status och övertar en ny roll. Karakteristiska drag för dessa är t.ex. symboliskt utförda första handlingar i rollen, varvid individen visar sin villighet att anpassa sig till sin nya

ställning och bevisar sin förmåga att genomföra de uppgifter den kräver" (25).

Här kan ritsituationer av standardtyp ses som delar av den kronologiska statusserien i individens liv, men som jag påpekade, "det är inte fråga om endast en statusförändring utan en komplicerad konstellation av olika statusar och roller. Övergångsriter innehåller ett dramatiskt samspel av roller, och i dessa roller är alla sociala relationer underkastade förändringar innan de ges offentlighet och blir legaliserade" (26). Detta påstående tar direkt sikte på en analys av ritualens förlopp.

De rituella dramerna vid födelse, initiation, giftermål och död är de som utforskats grundligast, men det finns en hel del andra former av övergångsriter, både transkultu-

### 3. Massdop av Jehovas vittnen – en övergångsrit. Efter Man, myth & magic.



rella och kulturbundna, vilka kan jämställas med dem. Upptagandet i en lekgrupp av barn eller antagandet som medlem i en grupp unga män eller kvinnor, graviditet och faderskap, övergången från en social klass eller ett yrke till en annan klass eller ett annat yrke, specialiseringen för ett arbete som innebär stort ansvar, alla dessa former av övergång har också blivit ritualiserade, tillsammans med många andra statusförändringar. En trefaldig indelning av initiationsriterna anser jag vara till särskilt stor hjälp, nämligen: (a) åldersgruppsinitiation, något som i princip genomgås av alla samhällsmedlemmar när de uppnår mogen ålder och blir helt berättigade att upptas i samhället; (b) hemlig initiation, något som genomgås endast av dem som antagits som medlemmar i ett hemligt sällskap, en kult eller mysteriegrupp, osv.; och (c) yrkesinitiation, något som alltid berör endast en bestämd individ och för honom betyder att han uppnått en osedvanligt hög status, t.ex. politisk eller religiös status (installerandet av en schaman i hans ämbete, en prästs ordination, eller installationen av en kung eller hövding). Även om samma slags element existerar vid olika typer av initiation, kan man observera att tonvikten läggs vid något olikartade aspekter. Sålunda är åldersgruppsinitiationen inriktad på olika test, hemlig initiation på invigandet i grupphemligheterna, och yrkesinitiation på utövandet av den makt som är förenad med en ny status samt statussymboler (27).

Tre kriterier kan tillämpas på övergångsriterna. För det första kan de betraktas som huvudsakligen individorienterade, då förändringen som äger rum i en individs situation står för den inledande impulsen. För det andra upprepas de icke, eftersom en individ upplever dem endast en gång i sitt liv. För det tredje är de förutsedda, ty det är möjligt att förbereda sig för deras aktualisering i förväg. Dessa tre kriterier kan också tillämpas vid klassificerandet av de återstående två huvudkategorierna, kalendariska riter och krisriter.

2. *Kalendariska riter.* Dessa är regelbundet återkommande riter, organiserade av samhället och utsatta till vändpunkterna för de socioekonomiska säsongerna, ofta till deras början eller slut. De är "kalendariska" t.o.m. i kulturer som saknar någon form av skrift, såtillvida att de följer en "naturlig kalender" grundad på observationer om naturen, en "ekonomisk kalender" grundad på former av näringar vilka kombinerats, samt en "festkalender" som reglerar samhällelig växelverkan. Nyårsritualen och kaosperioden förenad med den är ett klassiskt exempel, då omkastandet av roller, fördelningen av lycka på olika aktivitetsområden (väder, boskapsuppfödning, giftermål, hälsa osv.) inom reglerna för "begränsad välfärd" (limited good) och genom omentagning, regleringen av social kontakt, processioner med masker, och användningen och fördelningen av överflöd i själva verket vänder upp och ned på den gamla världsordningen och skapar en ny. Kalendariska riter skapar rytmen för socialt liv. De markerar tydligt samhällets kollektiva och vedertagna värden genom att påvisa vilka de gängse förekommande främsta målsättningarna är, vilket system av normer som fungerar, vilka möjligheter som existerar och vilka regler som styr konkurrensen.

På alldeles samma sätt som ett dygn på tjugofyra timmar utgör grundenheten för människans fysiologiska cykel, så kan det som grundläggande kalendarisk enhet fungera på precis samma sätt t.ex. vid familjekulturer, men det är de längre perioderna som har större betydelse för samhället. Som Edmund R. Leach säger: "... bland de olika funktioner som firandet av högtider kan tänkas fylla, är tidsindelningen en mycket viktig funktion. Tiden mellan två på varandra följande högtider av samma slag är en 'period', som vanligen går under ett bestämt namn, såsom 'vecka', 'år'. Utan högtiderna skulle sådana perioder inte existera, och all form av ordning skulle försvinna ur det sociala livet. Vi talar om att mäta tiden, som om tiden vore något konkret som väntade på att bli uppmätt. I själva verket

skapar vi tiden genom att skapa avbrott i det sociala livet. Gör vi inte detta, existerar det ingen tid som vi kan mäta" (28).

Kalendern är utan tvivel ett viktigt förråd av vittomfattande sociala traditioner. Vi behöver bara tänka på, låt oss säga, helgonkalendern i den katolska kyrkan eller talesätten förenade med viktiga dagar i den folkliga kalendern för att förstå vilka möjligheter det kalendariska systemet erbjuder för det samtidiga och regelbundna aktualiserandet av traditionen. Det är inte underligt att Durkheim, som i kollektivet såg huvudorsaken till religiöst uppträdande och religiös känsla, begränsade manifestationen av det heliga och kulten så gott som helt och hållet till festdagar (29). En av hans efterföljare, Mischa Titiev, ser de kalendariska riterna som en förankring av den kollektiva identiteten: "... eftersom kalendariska riter alltid är sociala eller samfälliga till sin karaktär, har de bestämdt en tendens att försvinna, när ett samhälle förlorar sin särart eller radikalt förändrar sin forna livsstil. När Hopi-indianerna i Oraibi sålunda började visa större intresse för den vita än den ursprungliga kulturen, blev puebloindianernas kalendariska sedvänjor bland de första kulturföreteelser som kom att råka i upplösning" (30).

Kalendariska riter är sålunda grupporienterade. Det är svårt att föreställa sig att någon form av ett huvudsakligen individuellt intresse skulle kunna styra pulsen eller rytmen av den sociala tid som kan höras pulsera genom hela det kalendariska systemet. Dessa riter kan upprepas, de förenar människan med uttrycken för hennes sociala lojalitet och socio-ekonomiska omgivning på ett ständigt upprepande men också nyskapande sätt (nyåret är verkligen "nytt", början av jaktperioden öppnar vägen för nya möjligheter m.m.). Att dessa riter är förutsedda är uppenbart, de utgör "ingång" och "utgång" för periodiska sociala och ekonomiska aktiviteter, och om dessa tillfällen inte utmärks medels ritualer kan inträdet i en ny period lätt ge upphov till ångslan och andra dysfunktionella konsekvenser.

3. *Krisriter*. Dessa utgörs av tillfälliga ritualer vid oväntade krissituationer. De är organiserade av en individ eller ett samhälle i situationer som vänder upp och ned på den normala världsordningen och hotar individens eller samhällets liv eller uppnåendet av deras närmaste målsättningar. De riter som organiseras för att kanalisera den ångslan och osäkerhet som förorsakats av dessa kriser varierar i hög grad, från begränsade men snabba handlingar eller återverkande riter till mer omfattande, kollektiva ritualer, i vilka hela den grupp som berörs av krisen deltar. Dramat när det gäller att bota en sjukdom (31), att hejda en eldsvåda från att sprida sig i en tätbyggd gruppby (32), regnframkallningsriterna som organiseras med avsikt att förhindra fortsatt torka och dålig skörd, istandsättandet av en fälla eller ett verktyg efter det att en trollformel uttalats däröver, och riter för förhindrandet av stöld, avundsjuka och illvilja utgör endast början på en lång lista av krisriter som utformas på basen av större katastrofer och mindre olyckor i livet. Avsikten med riterna är att antyda orsaken till olyckshändelsen, att blottställa den skyldige och att skingra det problematiska kring en oväntad händelse med tillhjälp av förklaringar och motåtgärder. Detta sker på ett språk förknippat med myterna i det att man från den heliga urtiden i skapelsens historia tar ett motstycke till ett främmande nytt fenomen: så kan t.ex. en sjukdom botas genom att man erinrar om en myt som berättar om hur det var när sjukdomen uppträdde för första gången och hur den botades. Händelsen i myten tas upp på nytt, kuren genomförs igen, här och nu, och sjukdomen överförs än en gång till dess egen plats i världsordningen, precis som i urtiden. Förvirringen har eliminerats (33).

Krisriter är individ- och/eller grupporienterade. Här är deras krets så omfattande att någon form av underindelning kunde vara till nytta. Dessa riter upprepas icke, då de katastrofer, olyckshändelser och motgångar som de koncentrerar sig på i princip upplevs som unika händelser. T.ex. ett återfall i fråga om en kronisk sjukdom



4. "Knarrin hugges bort." Sjukdom innebär en krissituation, och botaren som symboliskt överför smärtorna i handleden till tröskelns trä utför en krisrit. Malax, Österbotten. Foto V. W. Forsblom 1915, Svenska Litteratursällskapets Folkkultursarkiv, Helsingfors.

kan förorsaka en ny botehandling, men det gäller nu en annan sjukdom, ett annat insjuknande. Om botehandlingen förklaras som resultatlös – något som mycket sällan inträffar – t.ex. beroende på ett fel i ritualen, är detta en ny situation, ett annat slags kris som fordrar en annan ritual. Krisriter är dessutom oförutsedda: de överraskar individen eller samhället, och deras uppträdande kan inte på något sätt påverkas. Kanske är det just därför som vissa upplevelser av omen efteråt förknippas med dem – övernaturliga, oförklarliga upplevelser bevaras i minnet, där de sedan dy-

ker upp på nytt i samband med katastrofer och blir tolkade som ett post hoc (34). Om vi skulle vilja testa denna definition med hjälp av ett problematiskt gränsfall såsom flyttningsriter, skulle vi säga att dessa är grupp-(familje-)orienterade, icke-upprepbara och förknippade med en unik händelse, vars huvudorsak var oförutsedd.

Jag har vid det här laget använt den ovan skisserade tredelningen av riter under en rätt lång tid. När den kom med i denna uppsats trodde jag inte att den skulle ha något nyhetsvärde. Men vid genomle-

tandet av litteraturen efter tidigare tillfällen då denna tredelning brukats, kunde jag inte finna ett enda. Däremot fann jag en inflation i bruket av begreppet kris. Övergångsriter kallas "livskriser" av de flesta författare. Chapple och Coon skiljer mellan "enskilda kriser" (individual crises), vilka följs av övergångsriter och "gruppkriser", vilka följs av intensifikationsriter (35). Vad jag ovan har kallat krisriter klassificeras av dem som övergångsriter, och detta är en vana som återkommer bland andra författare. Det slår mig att Chapple och Coon föredrar att karakterisera som "återkommande" (36) både det som jag ovan kallat övergångsriter och krisriter. Att de därutöver kännetecknar dem som "icke-periodiska" underlättar inte problemet på den här punkten. Deras kategorier är huvudsakligen en tudelning, såsom Mischa Tietevs, som slår ihop krisriter och övergångsriter som en motsats till kalendariska riter (37). Om vi kastar en blick i de två standardhandböckerna rörande det antropologiska studiet av religion, är situationen mycket likartad: Edward Norbeck har "krisriter" och "periodiska gruppriter" (38), och Annemarie de Waal Malefijt finner "den mest konstruktiva uppdelningen ... mellan periodiska och icke-periodiska ritualer" (39). Övergångsriter eller statusförändringar inordnas av båda under "krisriter".

Nyckelfrågan torde vara: kan vi sluta tala om "livskriser" och spara termen 'kris', som nästan blivit utsliten, för en mer begränsad användning. Om vi kan göra detta blir det möjligt att använda samma språkbruk som de moderna sociologerna, vilka är intresserade av statusövergång, eller med andra ord – processer som berör statusförändring skulle bli ett gemensamt arbetsfält för forskare på olika områden. De ovannämnda uppsatserna av Forde, Fortes, Gluckman och Turner tar ett steg i den riktningen, och Glaser och Strauss verkar också att ha ett samarbete med antropologer i tankarna (40).

Tredelningen i övergångsriter, kalendariska riter och krisriter hör till de s.k. uni-

versella kulturenheterna, och därför borde den eventuella framtida utvecklingen av taxonomin inte alltför omedelbart anknyttas till en eller två kulturer. Underkategorierna av initiation (jfr ovan) är också exempel på universella kulturenheter. Dessa tre typer av initiation, framlagda av Mircea Eliade (41), verkar dock inte ha intresserat Frank W. Young (42), även om det inte alls skulle vara omöjligt att försöka testa religionsfenomenologiska generaliseringar på tvärkulturellt material. Youngs arbete lämnar dock fältet öppet för intressanta synpunkter på rollinläring och statusdramatisering i samband med åldersgruppsinitiation.

Däremot lägger den klassificering av riter som här presenterats naturligtvis inte hinder i vägen för en forskare som föredrar att använda mer kulturbundna kategorier. Victor Turner har antagligen rätt när han grupperar jaktkulterna, kvinnornas fruktbarhetskulter och avelskulter hos Ndembu under den allmänna benämningen "smittoriter" (rites of affliction) i motsats till "livskrisriter" (dvs. initiation eller begravningar). Han gör detta, eftersom "Ndembu har förknippat otur vid jakt, kvinnors fortplantningsbesvär, och olika former av sjukdom med de dödas andar" (43). En sådan bestämning av dessa riter kan vara fullständigt tillräcklig ifråga om Ndembu, men dess användbarhet vid jämförande studier är så begränsad att den aldrig kommer att närma sig nivån för en universell kulturenhet.

Om någon motsätter sig denna klassificering av riter på den grund att van Genneps modell för övergångsriter i själva verket ser ut att kunna tillämpas på mer än en ritkategori (statusförändring), kan jag endast hänvisa till det jag tidigare sade rörande skillnaden mellan "kategori" och "modell". Det är sant, att modeller har blivit utarbetade på basen av van Genneps idéer för att t.ex. belysa strukturen för någon kalendarisk högtid. Det är också sant, att van Genneps modell varken är det enda eller ens det tillräckliga analytiska medlet för studiet av övergångsriter.

Man kan sammanfatta den ovan framlagda klassifikationen av riter på följande sätt:

Ritkategori	Samhällsorientering	Definitionskriterier	
		Kan upprepas	Kan förutspås
Övergångsrit	Individ	-	+
Kalendarisk rit	Grupp	+	+
Krisrit	Individ/Grupp	-	-

Kriteriet 'samhällsorientering' är till hjälp framför allt vid åtskiljandet av övergångsriter från kalendariska riter. Krisriterna däremot upptar fall där den primära samhällsorienteringen fokuseras på en individ (t.ex. ett sjukdomsfall, en försämrad jakt- eller boskapslycka, något som ursprungligen uppfattades som individuella, personliga katastrofer även om deras inverkan med tiden utbreddes sig till att omfatta en större eller mindre grupp) eller en grupp (t.ex. eldsvåda, torka, översvämning, epidemi). Kriteriet 'kan upprepas' skiljer kalendariska riter från övergångsriter och krisriter, medan kriteriet 'kan förutspås' har sitt värde däri, att man med dess hjälp kan hålla krisriterna separerade från de andra kategorierna.

En taxonomi omfattande tre kategorier är naturligtvis relativt enkel. Dess största värde torde ligga däri, att en dylik tredelning är universell, dvs. man kan använda den vid komparativa, tvärkulturella makrostudier. På det empiriska materialets nivå är det relativt lätt att i de flesta kulturer finna riter som kan placeras inom någon av de tre kategorierna. Men taxonomins analytiska värde behöver naturligtvis inte överbetonas. Det finns säkert ett behov av att utveckla flera definitions-kriterier för att få fram skillnader mellan riter tillhörande en och samma huvudkategori. Ett systematiskt försök till en mer mångfasetterad uppdelning av övergångsriternas, de kalendariska riternas och krisriternas undergrupper vore en viktig uppgift som ej kan beröras här. Man kan också fråga sig huruvida det behövs flera överskådliga huvudtaxonomier eller en enda. Utan att försöka gå in på detta problem kan man till-

lägga, att det är mera ekonomiskt att acceptera kategorier som ej ingår i eller relaterar sig till de tre ovan behandlade än att försöka tänja ut dessa till att täcka ett maximalt antal riter. I empiriska mikrostudier av s.k. emicistisk karaktär (jfr Turner ovan) kan man lätt finna, att en nästan unik eller helt kulturbunden taxonomi av riter ger en mer tillförlitlig och intressant utgångspunkt för analysen. Men då får man inte vänta sig för mycket av resultatens tvärkulturella jämförbarhet.

Som avslutning kan konstateras, att den religionsantropolog vars tankar beträffande riternas klassifikation verkar att komma närmast det ovan sagda är Melford E. Spiro. Efter det att jag framlagt denna klassifikation vid ett internationellt metodologiskt symposium i Åbo i augusti 1973, ganska övertygad om att något liknande måste ha framförts av religionsantropologer redan tidigare, även om jag inte lyckats komma dessa källor på spåren, fick jag tag på Spiros arbete om buddhismen och samhället, publicerat 1970 (44). Parallellen var faktiskt frapperande. Spiro opererar med två trikotomier, en funktionell och en som han kallar deskriptiv. Den förra utformas i enlighet med riternas syfte: man får sålunda tredelningen åminnelseriter (commemorative rites), expressiva riter och instrumentella riter. Åminnelseriter återupplivar heliga händelser, historiska eller mytologiska, vilka är av central betydelse för människan. Expressiva riter förmedlar emotioner och attityder, medan instrumentella riter är målorienterade försök av individen att försäkra sig om personlig lycka, vare sig det är fråga om fysisk hälsa, social framgång eller god skörd. Man märker, att

det bakom denna trikotomi skymtar något av den vanliga attitydforskningens gängse dimensioner som bäst igenkännes av begreppen kognitiv – affektiv – konativ. Då Spiro medger, att en och samma rit kan återspegla såväl den kommemorativa och expressiva som den instrumentella dimensionen i det rituella beteendet är det ingen överraskning, men det innebär samtidigt att den funktionella trikotomins diskriminationsanalytiska värde är lågt, dvs. med dess hjälp kan man inte särskilja rittyper. Annorlunda förhåller det sig med Spiros deskriptiva trikotomi, som består av kalendariska riter, livscykelns riter och krisriter. Kalendariska riter upprepar sig och är cykliska: de följer den regelbundna rytmen i naturen och i det ekonomiska och sociala livet. Livscykelns riter däremot upprepar sig inte och är ocykliska: de förekommer i princip endast en gång i individens liv. Krisriterna kan enligt Spiros tolkning upprepas men är ocykliska, dvs. de förekommer inte med regelbundna intervaller.

Det är den sistnämnda trikotomin som mycket liknar det ovan skisserade klassifikationssystemet. Bortsett från några smärre skillnader i Spiros och mitt definitionsförslag är det främst i fråga om krisriternas upprepningssmöjlighet som meningarna går isär. Det är sant att vissa kriser redan på förhand är föremål för fruktan; man har ju ett stort antal förebyggande och prohibitiva riter. Men frågan är, om de sistnämnda ändå inte i större utsträckning hör till de kalendariska riternas sfär, medan de egentliga krisriterna karakteriseras av överraskningsmomentet, av katastrofen som ej kan förutspås. Kriteriet 'cyklisk' hos Spiro och 'kan förutspås' hos mig är inte identiska, vilket framgår bl.a. därav att livscykelns riter (övergångsriter) kan karakteriseras både som ocykliska och som händelser vilka kan förutspås utan att det skulle vara fråga om någon märkbar meningsskiljakthet när det gäller definitionen.

Översatt av *Susanne Segerstråle*

## Noter

- 1 van Gennep 1909.
- 2 Durkheim 1912.
- 3 Hubert & Mauss 1897–98.
- 4 Smith 1889.
- 5 Engelsk översättning 1960; jfr Solon T. Kimballs förord, i vilket den kanske viktigaste bland de få som tillämpat van Genneps idéer lämnats onämnd: Henri Junod, 1927 – jfr Gluckman 1962, 8–9.
- 6 Malinowski 1922, 1926.
- 7 Eliade 1949.
- 8 Jensen 1951.
- 9 Durkheim a.a., 452.
- 10 Durkheim a.a., 445. Översatt från den engelska texten.
- 11 Se R. L. Sharp 1943; jfr Lévi-Strauss 1966, 236–237.
- 12 Gluckman 1962, 7, 11.
- 13 Gluckman a.a., 7.
- 14 Gluckman a.a., 14. Översatt från den engelska texten.
- 15 Gluckman 1962.
- 16 Turner 1969.
- 17 Linton 1936.
- 18 Merton 1949.
- 19 Homans 1941.
- 20 Glaser & Strauss 1971.
- 21 Theodorson & Theodorson 1969, 351. Översatt från den engelska texten.
- 22 Merton 1957, 203.
- 23 Theodorson & Theodorson a.a., 351.
- 24 Gluckman a.a., 30–31.
- 25 Honko 1964a, 141. Översatt från det engelska sammandraget.
- 26 Honko a.a., 142.
- 27 Honko a.a., 128–129; jfr Eliade 1958, 1–3.
- 28 Leach 1961, 134–135. Översatt från den engelska texten.
- 29 Durkheim a.a., 347.
- 30 Titiev 1960, 294. Översatt från den engelska texten.
- 31 Honko 1959a, 202–209; jfr 1960 och 1963.
- 32 Honko 1962, 210.
- 33 Honko 1959b.
- 34 Honko 1962, 91 och 1964b, 17.
- 35 Chapple & Coon 1942, 398–401, 484–528.
- 36 Chapple & Coon a.a., 464.
- 37 Titiev a.a., 298.
- 38 Norbeck 1961, 138–168.
- 39 de Waal Malefijt 1968, 189. Översatt från den engelska texten.
- 40 Glaser & Strauss a.a., 1–4.
- 41 Eliade 1958, 1–3.

- 42 Young 1965.  
 43 Turner 1967, 9. Översatt från den engelska texten.  
 44 Spiro 1970, 191–275, särskilt 206–207.

## Litteratur

- Chapple, E. D. & Coon, C. S.*, 1942 (1947), *Principles of Anthropology*. New York.
- Durkheim, Émile*, 1912 (här Collier books publ. 1961), *The Elementary Forms of the Religious Life*. Övers. från franskan. New York.
- Eliade, Mircea*, 1949, *Le Mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition*. Paris.
- , 1958, *Birth and Rebirth*. Övers. från franskan. New York.
- van Gennep, Arnold*, 1909 (engelsk övers. 1960), *Les Rites de Passage*. Paris (övers., London).
- Glaser, Barney & Strauss, Anselm L.*, 1971, *Status Passage. A Formal Theory*. Chicago.
- Gluckman, Max*, (utg.), 1962, *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester.
- Homans, George S.*, 1941, *Anxiety and Ritual: the Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown*. (*American Anthropologist* 43).
- Honko, Lauri*, 1959a, *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheits-erklärung*. (FF Communications 178). Helsingfors.
- , 1959b, *Maaailmanjärjestyksen palauttamisen aate parannusriiteissä* (Summary: The Idea of the Restoration of the Cosmic System in Healing Rites). (*Verba docent*). Helsingfors.
- , 1960, *Varhaiskantaiset taudinselitykset ja parantamismäytelmä*. (*Tietolipas* 17). Forssa.
- , 1962, *Geisterglaube in Ingermanland I*. (FF Communications 185). Helsingfors.
- , 1963, *On the Effectivity of Folk-Medicine*. (*Arv, Journal of Scandinavian Folklore* 18–19). Uppsala.
- , 1964a, *Siirtymäriitit* (Summary: On the Rites of Passage). (*Sananjalka* 6). Åbo.
- , 1964b, *Memorates and the Study of Folk Beliefs*. (*Journal of the Folklore Institute* 1: 1–2). Bloomington.
- Hubert, Henri & Mauss, Marcel*, 1897–98 (här engelsk övers. 1964), *Sacrifice: its Nature and Function*. London.
- Jensen, Ad. E.* 1951, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*. Wiesbaden.
- Junod, Henri A.*, 1927, *The Life of a South African Tribe*. 2 rev. och utvidg. uppl. I–II. London.
- Leach, Edmund R.*, 1961, *Rethinking Anthropology*. New York.
- Lévi-Strauss, Claude*, 1966, *The Savage Mind*. Övers. från franskan. Chicago.
- Linton, Ralph*, 1936, *The Study of Man*. New York.
- Malinowski, Bronislaw*, 1922, *Argonauts of the Western Pacific*. London.
- , 1926, *Myth in Primitive Psychology*. Cambridge.
- Merton, Robert K.*, 1957 (1949, rev. och utvidg. 1968), *Social Theory and Social Structure*. Glencoe.
- Norbeck, Edward*, 1961, *Religion in Primitive Society*. New York.
- Sharp, R. Lauriston*, 1943, *Notes on Northeast Australian Totemism*. *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia*. Cambridge, Mass.
- Smith, W. Robertson*, 1889, *Lectures on the Religion of the Semites*. London.
- Spiro, Melford E.*, 1970, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York.
- Theodorson, G. A. & Theodorson, A. G.*, 1969, *A Modern Dictionary of Sociology*. London.
- Titiev, Mischa*, 1960, *A Fresh Approach to the Problems of Magic and Religion*. (*Southwestern Journal of Anthropology* 16).
- Turner, Victor W.*, 1967, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N. Y.
- , 1969, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. London.
- de Waal Malefijt, Annemarie*, 1968, *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*. New York.
- Young, Frank W.*, 1965, *Initiation Ceremonies. A Cross-cultural Study of Status Dramatization*. Indianapolis, New York, Kansas City.

# Summary

## Rites: a classification

Both Arnold van Gennep and Émile Durkheim presented a number of rite categories and discussed the dynamics of the ritual process. Durkheim's influence was more immediate, more comprehensive and deeper. His ideas have recurred several times in conjunction with the discussion on the functions and reciprocal nature of the myth and the rite. His rite categories have, however, been applied only to the area for which they were drawn up, i.e. research concerning totemism in Australia.

The situation was different with regard to van Gennep. His theory concerning rites remained latent for a long time and then experienced a remarkably lively renaissance during the 1960s. There is a good deal of evidence to indicate that the further development of van Gennep's theory has been valuable and that parts of the theory have been successfully transferred to different research areas. His influence has not been limited to history and phenomenology of religion any more than it has to social and cultural anthropology. It has also embraced sociology. A certain amount of feedback from sociology has also occurred quite recently with regard to van Gennep's theories, e.g. "Status Passage, A Formal Theory" by Barney G. Glaser and Anselm Strauss (1971).

It must be emphasized that the rite classification represents a practical taxonomy intended to facilitate the division of the material into groups, whereas the processual model of a rite is a tool which is intended to shed light on a given problem with a view to finding a solution. Consequently, the distinction between a "category" and a "model" is an essential one.

When studying a religion, it is practical to limit the use of the term "ritual" to situations in which the traditional symbolic behaviour is made manifest and corresponds in some way to the dependency on the "transhuman" or "sacred". In other words, the ritual is traditional, prescribed communication with the sacred. But since the ritual is, in most cases, entangled in complicated sets of social relationships and since the import of what is sacred is often linked to the importance of these relationships, it is wrong from the analytical viewpoint to exclude the ceremonial or even the non-ceremonial elements in the behaviour simply because they can be classified as

"profane". The real object for study is the behaviour as an empirical whole.

I have used the following classification of rites for almost ten years in my lectures: 1. rites of passage, 2. calendar rites and 3. crisis rites.

*Rites of passage* are traditional rituals, organized by society, through which the individual passes from one status to another. They often include separation rites, in which the individual is separated and removed from his former status. Rites of passage also include transition rites, which prepare the individual for a step over to a new status, as well as integration rites, in which the individual assumes a new social status and a new role. Rites of passage contain a dramatic interplay of roles and all social relationships are subjected to changes in these roles before they are made public and become legal. Rites of passage can be regarded as mainly individual-oriented since the change which takes place in an individual's situation is responsible for the introductory impulse. These rites are non-recurrent, since an individual experiences them only once in his or her life. Finally, they are anticipated since it is possible to prepare oneself in advance for their occurrence.

*Calendar rites* are regularly recurrent rites organized by society and linked to the turning point for the socio-economic seasons, frequently at the beginning or end of these seasons. These rites create the rhythm for social life. They clearly mark the collective and accepted values of society by indicating the traditional objectives, the system of standards in force, the possibilities which exist and the rules which control competition. Calendar rites are group-oriented. It is difficult to imagine that any form of mainly individual interest would be able to control the pulse or rhythm of the social time which pulsates throughout the entire calendrical system. These rites are obviously anticipated, they comprise the "entrance" and "exit" for periodic social and economic activities and if these occasions are not marked out by means of rituals, the entry into a new period could easily give rise to anxiety and other dysfunctional consequences.

*Crisis rites* consist of occasional rituals in unexpected crisis situations. They are organized

by an individual or a society in situations which disrupt the normal order of things and threaten the life of the individual or the society or the achievement of their most immediate aims. The rites, which are organized to channel the anxiety and uncertainty caused by these crises, vary to a considerable extent from limited but rapid actions or reciprocal rites to more extensive, collective rituals in which the entire group affected by the crisis participates. Crises rites are individual and/or group oriented. They embrace such a wide variety that some form of subdivision would be useful. These rites are non-recurrent since the disasters, accidents and setbacks which they concentrate on are experienced, in principle, as unique events. In addition, crisis rites are unanticipated: they surprise the individual or society and their occurrence cannot be affected in any way. Perhaps that is why experiences of omens are frequently connected with them afterwards – supernatural, inexplicable experiences are retained in the memory and emerge again in conjunction with disasters and acquire a post hoc interpretation.

The classification of rites given above can be summarized in the following way:

Rite category	Definition criteria		
	Social orientation	Repeatable	Predictable
Rite of passage	Individual	-	+
Calendar rite	Group	+	+
Crisis rite	Individual/ Group	-	-

A taxonomy covering three categories is, of course, fairly simple. Its major value probably lies in the fact that such a division into three is universal, i.e. it can be used in comparative, crosscultural macro-studies. On the empirical level, it is comparatively simple to find rites in most cultures which can be placed in one of the three categories. But the analytical value of the taxonomy need not, of course, be over-emphasized. A need to develop a larger number of definition criteria, in order to bring out the differences between rites belonging to one and the same main category, exists with all certainty.

*Lauri Honko, Ph. D.  
Professor of Folkloristics and Comparative  
Religion,  
University of Turku, Finland*