

## Om religionsantropologi och värdet av riter, symboler och en vidsynt vetenskap

Av Anna Baum, studerande vid Växjö universitet

---

Religionsantropologi är en variant av antropologi som inte kan räknas till de mer utbredda i Sverige. Här är istället kulturanthropologin mer känd. Som utbytesstudent vid University of Wyoming i USA, hösten 2000 fick jag möjligheten att läsa just religionsantropologi. Jag skulle här vilja dela med mig av något av den kunskap och teoretiska perspektiv man använder sig av inom religionsantropologin, men också av några egna reflektioner och frågor kring vår kunskap om människan och hennes komplexa värld.

Då mina förkunskaper i ämnet inte var särskilt stora gick mina tankar osökt till orealistiska skräckfilmer om den olycksalige (religions)antropologen som alltid råkar fatalt illa ut i sitt arbete någonstans i djupa djungler. Givetvis var den bilden inte sann alls. Dock tillämpar religionsantropologin en fyrfaldig infallsvinkel, där **fältarbete** ingår som en viktig del, ett arbete som ofta pågår flera år i sträck. Man använder vidare ett **holistiskt** och **komparativt** synsätt och betonar de **kulturella** elementen i de studerade samhällena. I det holistiska synsättet ingår att man undersöker och tar hänsyn till många olika delar i en strävan att nå förståelse om människa, samhälle, religion och kultur då man anser att allt detta hänger samman. För en religionsantropolog är *utövandet* (the practice) av trosföreställningar viktigare än fokuseringen på texter, vilket exempelvis betonas i religionshistoria. Mellan just religionsantropologi och religionshistoria finns en viktig skillnad vilken hänger samman med att majoriteten av de inom religionsantropologin studerade samhällena är skriftlösa.

Det som ger både utmaningar, fascination och svårigheter i en religionsantropologs arbete är de olika delar som måste tas i beaktande och analyseras för att kunna se helheten och följande exempel visar vikten av en helhetssyn för att bättre kunna nå förståelse: vad är innebörden av att en mayabonde i södra Mexico placerar en trekantig stenhög i mitten på sin åker och bondkvinnan tre stenar i en triangel i eldstaden? Vad mer säger det oss vid en första anblick än att det måste göra det tämligen opraktiskt att plöja jorden och laga mat? Den första och kanske viktigaste pusselbiten återfinns på himlavalvet, då mayafolket under tretusen år har ansett dessa stenar representera själva akten där himlavalvet restes till skyn för länge sedan. Om den andra pusselbiten gav oss vetskap om att Mayafolket återupplever sin skapelse på många olika sätt i sitt vardagsliv, ja då börjar man inse att det ligger något mer bakom placandet av dessa triangelformade stenhögar. Den tredje biten information knyter genom Mayakosmologin åter an till himlavalvets stjärnkonstellation där stenhögarna även representerar en specifik astronomisk iakttagelse: Orionbältet, av Maya kallad *Oxib'Xk'ub'* (de tre härdestenarna). Om man sedan lägger till att Orions bälte för mayafolket representerar majsguden Hun Nal Ye's återuppståndelse, då börjar måhända bilden klarna. Med dessa triangelformade stenhögar hyllar detta folk i sin vardag det godas seger över det onda genom Hun Nal Ye's återuppståndelse, men också vardagslivets mödor, ålder, sjukdom och den slutgiltiga segern över allt detta. [\[1\]](#)

Trots betoningen av det praktiska arbetet är de teoretiska infallsvinklarna och förklaringsmodellerna även de viktiga. Man bygger bland annat på Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski och A.R. Radcliffe-Brown som alla betonar och förklarar religionens roll och funktion olika. Där Durkheim fokuserar på religionens upprätthållande samhällsfunktion, inriktar sig Malinowski på vad religion och ritual kan åstadkomma för individen - dess psykologiska funktion. Det funktionalistiska tänkandet har präglat religionsantropologin under lång tid. Religionsantropologins ursprung daterar sig dock till

tiden för 1800-talets **kulturrevolutionister** Edward Tylor och James Frazer, vilka menade att religionens ursprung var ett sätt att söka blidka upplevda gudar och att den västerländska civilisationens religion utgjorde höjden på religionsutvecklingen. En av de nyare inriktningarna inom ämnet är dock **ekofunktionalism** där man analyserar vilka ekologiska effekter en religion och dess praktiska funktioner kan ha på omgivningen och hur detta i sin tur kan påverka ritualer och trosföreställningar.[\[2\]](#)

Myters, ritualers och symbolers betydelse är också de företeelser som studeras inom religionsantropologin. **Symboler** hjälper bland annat människan att förklara religionernas komplexitet och medlar mellan profant och sakralt, mellan människan och det gudomliga. Hopiindianernas föreställningar där till exempel olika färger symboliserar olika ting, som väderstreck och element i naturen, är ett bra exempel på symboler som delas av både individer och samhälle. Majscolvar som inte enbart är en viktig del i kosten, finns i olika färger som symboliserar växtlighet, liv och regn, vilka alla är nödvändiga delar för Hopiindianernas överlevnad.[\[3\]](#) Ytterligare ett annat exempel kommer från Puebloindianerna och visar även det på en världsbild där religion, symbolik och överlevnad hänger samman på ett fascinerande sätt. Hos Puebloindianerna i södra USA har människorna i hundratals år ända från barnsben lärt sig nödvändigheten av sina vardagliga arbetsuppgifter för att kunna överleva och att varje insats är kritisk för samhällets överlevnad. Därför anser Puebloindianerna att om alla sköter sina uppgifter i samhället kommer regnet som ett tecken på att harmoni råder med gudar, natur och samhälle.

För flera hundra år sedan byggde just dessa Puebloindianer på en plats kallad Chaco canyon en stad (Pueblo Benito), vars väggar och yttermurar är byggda i en överensstämmande spegling av solens och månens skiftande banor. Månens bana förändras till exempel i en 19-årig cykel och denna har Puebloindianerna observerat och tagit hänsyn till när de byggde sin stad. På så sätt blev staden inte bara byggd som en åminnelse till solen och månen utan även en symbol i sig, ett symboliskt centrum för religiösa ceremonier och andra sammankomster.[\[4\]](#) Exemplet Pueblo Benito visar också att nordamerikanska indiansamhällen var långt ifrån primitiva.

**Ritualernas** funktion och betydelse är ytterligare en annan viktig del som man lägger stor vikt på inom religionsantropologin. En av teorierna kring ritualer är att de gör något för människan vid viktiga tillfällen i livet, i det att vi blir hjälpta att handskas med känslor och dylikt (t.ex. vid en begravning). I en annan teori, utvecklad av Victor Turner, framhålls ritualernas samhällsfunktion där ritualerna hjälper oss att fortsätta som funktionsdugliga samhällsmedlemmar. Ritualens betydelse för individen motsäger dock inte att den samtidigt kan ha en viktig samhällsfunktion.[\[5\]](#)

En viktig fråga som bör ställas är om vi i denna teknologidominerade västvärld håller på att förlora våra ritualer och symboler. Går det att undvika när vi tycks gå mot ett alltmer föränderligt och materialistiskt samhälle? När studentgruppen på religionsantropologikursen diskuterade ritualer i form av *rites de passage*, vilket är ritualer som betecknar en viktig förändring i livet och övergångar från ett livsstadium till ett annat (t.ex. vid bröllop), och dess betydelse i de amerikanska och svenska samhällena hade vi svårigheter att hitta några exempel förutom dop, bröllop och begravning. En tendens som dessutom är tydligare i Sverige än i USA är det ökande antalet samboförhållanden, vilket lett till minskat antal bröllop i Sverige på senare år. När värnplikten verkligen var allmän kunde den ses som en längre rite de passage som skulle förvandla pojken till vuxen man. Även konfirmationen kan ses som rite de passage, men lika självklara som rite de passage är måhända vare sig konfirmation eller värnplikt längre.

En förklaring skulle kunna ligga i skillnaden mellan Västvärldens samhällen och så kallade skriftlösa samhällen, där familje- och släktrationer många gånger är viktigare för både människa och samhälle än i Västvärlden. Här tycks vi istället gå mot en större individualisering och flexibilitet som en motpol till de skriftlösa samhällen där religion, ritualer och symboler är stadigt förankrade hos både människor och samhälle. Förlorar vi dem då så sakteliga, riterna och symbolerna, de som en gång var så viktiga för vår

världsbild och därmed vår identitet? Består dagens symboler av kreditkort och mobiltelefoner, representativa för ett allt mer sekulariserat och ägodelsfixerat samhälle?

Som avslutning på kursen fick vi ta del av en av kursens mest intressanta fallstudier, Loring M. Danforths *Firewalking and Religious Healing*. Danforth, som är religionsantropolog levde och studerade *anastenarierna* i det lilla grekiska samhället Aiya Eleni, under ett år på 1970-talet. Anastenarierna, vilket är deras religiösa namn var från början en etnisk grupp från Kostilides i nuvarande Makedonien. Dessa kostilider bekänner sig till den grekisk-ortodoxa kristendomen och lever som vilka andra greker som helst i det lilla samhället. Dock tillhör många av dem Aiya Elenis lägre sociala grupper. Vad som är unikt för Anastenarierna är att de vid Sankt Konstantin-festivalen i maj varje år, deltar i en ritual där de vandrar på glödande kol utan att bli brända. Detta förklarar Anastenarierna med att de blivit besatta av sitt skyddshelgon Sankt Konstantin (kejsar Konstantin av Rom). Deras särskilda förhållande till Sankt Konstantin har att göra med bakgrunden till deras flykt från Makedonien kring första världskriget. Deras samhälle hade blivit nedbränt och några män som kände en märklig kallelse begav sig in i de heta ruinerna för att hämta ikoner föreställande Sankt Konstantin. Så startade kulten som idag inte enbart består av kostilider utan även av andra greker som egentligen inte är hemmahörande i Ayia Eleniområdet. Anastenarierna anser att helgonet har förmågan att både hjälpa och stjälp människor, och om en som deltar i festivalerna på distans men känner en stark lockelse eller rentav fysiska eller psykiska symptom, förklaras det med att personen är *kallad* av helgonet och bör inträda under helgonets beskydd och tjäna denne.

Hur förklarar antropologin då det faktum att personer faktiskt går och dansar omkring oskadade på en kolbädd med en temperatur på omkring 1 000 grader eller mer? Till bilden skall läggas att det grekiska samhället inte tolererar att psykiska sjukdomar och hälsotillstånd lyfts fram i öppen dager, då det är tabubelagt. Om någon har besvär av psykisk art förklarar familjen hellre för utomstående att det är en rent somatisk sjukdom. Kolvandrandet hänger enligt antropologin samman med ett religiöst helande, där anastenariernas världsbild möjliggör för människorna att handskas med de problem de möter, i ett heligt idiom som är en distinkt stil i att tala och uttrycka kroppens symbolik. Detta för att kroppen blivit en symbolisk bärare av både fysiska och psykiska problem. Ett religiöst helande involverar konstruktionen av en sakral verklighet där heliga symboler blir metaforer för den sjuka människans tillstånd och möjliggör ett bearbetande av människors problem i det religiösa idiomet. Ur antropologisk synvinkel handlar Sankt Konstantin-festivalen med dess yttersta uttryck i vandrandet på kol alltså om ett religiöst helande som involverar rituella utföranden, vilka förflyttar människorna metaforiskt från tillstånd av sjukdom till hälsa. Och det är i dessa helande metaforer som kraften i det religiösa helandet ligger. [\[6\]](#)

Själva ritualen kring kolvandrandet som ett medel för inre läkande och frigörelse har på senare år även spritt sig till Europa och framförallt USA där den idag är en del av New Age-rörelsen och specifikt *The American Firewalking Movement*. Där används kolvandringen som ett sätt att övervinna upplevda inre hinder och frigöra den inre energin. För både anastenarierna och New Age-rörelsen är ritualen kring kolvandrandet en rite de passage, där man lämnar ett tillstånd för ett annat, i detta fall det negativa och ohälsosamma mot ett nytt och positivt tillstånd, en förvandling helt enkelt. Alternativa förklaringar till hur man undgår att bli bränd av det glödande kolet erbjuder *The American Firewalking Movement*. De menar att det är de mentala attityderna som påverkar de fysiologiska och kemiska processerna i kroppen så att människor kan klara att gå på kol utan att bli brända - neurofysiologi. [\[7\]](#)

Det var nu flera av studenterna i gruppen som inte riktigt tyckte den medicinantropologiska förklaringen som Danforth använde sig av i sin analys kunde förklara hur människor faktiskt lyckas gå oskadade på en glödande kolbädd, eller för den delen förklara religiöst helande. Det var som om forskarna (i det här fallet Danforth) helt enkelt var tvungna att förklara detta märkliga fenomen på *något* sätt. För oss som inte tvivlar på att dessa människor har gått oskadade på glödande kol men som kände skepsis inför

religionsantropologins något abstrakta förklaring av fenomenet, upplevdes Danforths förklaring som ett tillkortakommande. För oss låg det något dynamiskt och fascinerande i att vetenskapen inte riktigt kan förklara på ett tillfredsställande sätt vad som händer när en person blir helad eller går på glödande kol.

Detta leder mig in på mina avslutande reflektioner. Religionsantropologi är på många sätt ett intressant ämne där man studerar samspelet mellan flera olika delar för att bättre kunna förstå religion. Men det känns en aning beklagligt att ett vetenskapligt ämne som skall söka förstå religioners inverkan och betydelse på människa och samhälle, till varje pris måste förklara märkliga fenomen med dagens ibland begränsade verktyg. Religionsvetenskap är ett exempel på ett ämne som har ett mer öppet förhållningssätt till religiösa mysterier och fenomen i det att man inte söker bevisa dem eller för den delen falsifiera dem med hjälp av vetenskapen. Att acceptera att vi inte kan förklara allt med de vetenskapliga metoder som finns oss tillgängliga idag är att ge det hela - i mitt tycke - en spännande dynamik som gör studierna av människa och religioner, oavsett om det är religionsantropologi eller något annat ämne med människan i fokus, ännu mer intressant.

© Anna Baum

---

[1] Linda Schele & David Friedel; *Maya Cosmos: Three thousand Years on the Shaman's Path* 1993 sidorna 65, 79-81, 87.

[2] David Bowen; *Religions in Practice: An approach to the Anthropology of Religion* 1998 sid. 6ff, samt anteckningar från Professor Lin Poyers föreläsningar i Anthropology of Religion, hösten 2000 vid University of Wyoming. För den intresserade finns även *Pigs for the Ancestors* av neofunktionalisten Roy Rappaport att läsa.

[3] Anteckningar från Lin Poyers föreläsning samt film om Hopiindianerna, hösten 2000 vid UWYO.

[4] Anteckningar från Professor Brian Hosmers föreläsningar i History of North American Indians samt film om Chaco canyon, hösten 2000 vid UWYO.

[5] Bowen, 1998 s. 41-45 Andra som fördjupat sig i ritualer och dess funktioner är James Frazer som i sin *The Golden Bough* analyserar en ritual från det gamla Italien där en slav hugger ner kungen för att återföra liv och fertilitet åt samhället.

[6] Loring Danforth; *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*, 1989 s. 55-57.

[7] Danforth, 1989 s. 275f.