

Redaktion: Dag Øistein Endsjø (Oslo), Tim Jensen (Odense),
Knut A. Jacobsen (Bergen), Mikael Rothstein (ansv.) (København),
Jørgen Podemann Sørensen (København) og Oluf Schönbech
(København).
Redaktionsassistent Peter Lüchau (København)

Adresse: Institut for Religionshistorie,
Københavns Universitet
Artillerivej 86
2300 København S

**Odense-
redaktion:** Center for Religionsstudier
Odense Universitet
Campusvej 55
5230 Odense M

**Oslo-
redaktion:** IKS/Avdeling for religionshistorie
Universitetet i Oslo
Postboks 1010, Blindern
0315 Oslo

**Bergen-
redaktion:** IKRR/Seksjon for religionsvitenskap
Universitetet i Bergen
Øisteinsgate 3
5007 Bergen

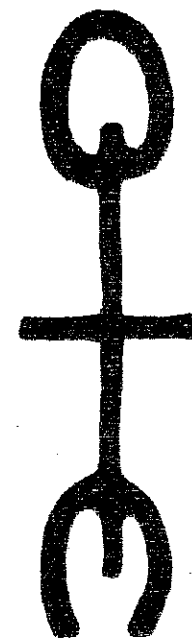


Tegnet på forsiden illustrerer hos *Dogon* i Vestafrika en mytologisk dialektik mellem orden og uorden. De to ovaler betegner de to kosmiske placentaer, der indgik i skabelsesprocessen. I den øverste fandtes et tvillingepar, *Nommo*, i den nederste var *Ogo*, som skaberguden Amma også havde tiltænkt en tvilling. Men Ogo brød utålmodig og oprørsk ud af sin placenta, der således blev bragt i uorden som tegnet viser. Efter Ogos oprør udnyttede Amma det ordnende princip, der var nedlagt i den øverste placenta, til på ny at bringe den nederste placenta, jorden, i orden. I tegnet er de to placentaer både forbundet og adskilt ved streger, og der fremkommer således en menneskelig figur, der siges at pege hen på menneskets skabelse.

CHAOS

DANSK-NORSK TIDSSKRIFT
FOR RELIGIONSHISTORISKE
STUDIER

NR. 34 · 2000



MUSEUM TUSCULANUMS FORLAG
KØBENHAVNS UNIVERSITET

© 2001 CHAOS. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier.

Udgivet af Københavns Universitet, Institut for Religionshistorie, i samarbejde med Religionshistorisk Forening (København), Center for Religionsstudier, Odense Universitet, IKS/Avd. for religionshistorie, Universitetet i Oslo og IKRR/Seksjon for religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.

Udgivet med støtte af
Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.
Københavns Universitets Publikationskonto.

ISSN 0108-4453
ISBN 87-7289-694-9

Sats og tryk: Special-Trykkeriet Viborg a-s.

Redaktion:

Dag Øistein Endsjø (Oslo), Tim Jensen (Odense)
Knut A. Jacobsen (Bergen), Mikael Rothstein (ansv.) (København) og
Jørgen Podemann Sørensen (København)
Oluf Schönbeck (København)
Redaktionsassistent Peter Lüchau (København)

Museum Tusulanums Forlag
Njalsgade 92
DK-2300 København S
www.mtp.dk

Indholdsfortegnelse

Artikler

Frida Hastrup, <i>Den uendelige historie. Religiositet og nationalitet i Armenien</i>	7
Dorthe Refslund Christensen, <i>Viljen til form. Kulturteoretiske refleksioner og et eksempel på postmoderne religiositet</i>	27
Tina Gudrun Jensen, <i>Konstruktion af religiøs viden i afrobrasiliansk religion</i>	53
Dag Øistein Endsjø, <i>»... and knowledge shall be encreased«. Newton, milleniet og den opprinnelige kunnskap</i>	67
Lars Kruse-Blinkenberg, <i>Skabelse og seksualitet i den jødiske bibel. En skitse</i>	81

Anmeldelser

<i>din; religionsvitenskapelig tidsskrift</i> (Richard J. Natvig)	97
Gro Steinsland & Preben Meulengracht Sørensen, <i>Voluspå</i> (Gunnhild Røthe)	98
Brita Pollan, <i>Peer Gynt og Carl Gustav Jung</i> (Arnt Stabell-Kulø)	99
Lisbeth Bredholt Christensen & Stine Benedicte Sveen (red.), <i>Religion og materiel kultur</i> (Dag Øistein Endsjø)	100
Jørgen Podemann Sørensen, <i>Det gamle Ægypten. Religiøse tekster</i> (Mette Viking)	102
Knut A. Jacobsen & Notto R. Thelle, <i>Hinduismen og buddhismen</i> (Søren Lassen)	103
Peter Schäfer (ed.), <i>The Talmud Yerushalmi and Greaco-Roman Culture</i> (Øyvind Jørgensen)	106
Cato Schiøtz & Peter Normann Waage (red.), <i>Fascinasjon og forargelse. Steiner og antroposofien sett utenfra</i> (Siv Ellen Kraft)	107
Bente Groth, <i>Jødedommen</i> (Liv Ingeborg Lied)	109
Tone Lie Bøttinger & Kåre A. Lie (udg.), <i>Søstrenes sanger: Therigatha</i> (Knut A. Jacobsen)	110

Mikael Rothstein (red.), <i>Politikens håndbog i verdens religioner</i> (Knut A. Jacobsen)	111
Karen & Jørgen Boye Petersen, <i>Kirkelig skulptur i Danmark (I-III)</i> (Oluf Schönbeck)	113
Kari Vogt, <i>Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge</i> (Ingvild Flaskerud)	114
Lars Levi Lästadius, <i>Fragmenter i Lappska Mythologien</i> (Anker Steffensen)	118
Ernst Cassirer, <i>Et essay om mennesket</i> (Morten Thomsen Højsgaard)	121
Arie L. Molendijk & Peter Pels (eds.), <i>Religion in the Making</i> (Tove Tybjerg)	123
Thomas Dalgård Nielsen, <i>Eduard Gibbon og kristendommen</i> (Jens Hestbech)	126
Solomon Alexander Nigosian, <i>World Religions: A Historical Approach</i> (David Samsøe)	127
Peter B. Andersen, Steffen Johannessen, Peter Lüchau, Jan Ringmose og Morten Warmind, <i>Mellem himmel og jord.</i> <i>Religiøs tro og praksis blandt lærerstuderende</i> (Pål Ketil Botvar)	129
David Smith, <i>The Dance of Śiva. Religion, Art and Poetry in</i> <i>South India</i> (Erik Reenberg Sand)	131
<i>Annoncering</i>	
<i>Conference on Religion and Computer-Mediated Communication</i>	134
Forfattere i dette nr.	135
Anmeldere i dette nr.	136
Bøger modtaget af redaktionen	137

Viljen til Form

Kulturteoretiske refleksioner og et eksempel på postmoderne religiøsitet

Af Dorte Rejslund Christensen

I denne artikel vil jeg forsøge en række refleksioner over det postmoderne med særligt henblik på en karakteristik af den *postmoderne kultur* forstået bredt som den klangbund for menneskelig udfoldelse som postmoderniteten – trods enhver mangel på entydighed – rummer. Det er således ikke den ambitiøse hensigt at tilbyde en samlet kultursociologisk teori om det postmoderne, endsiges en teoretisk afklaring af begrebet, men netop – på bedste postmoderne vis – med inddragelse af forskellige forskningspositioner at indkredse og karakterisere det postmoderne og de eksistensvilkår, rammer for selvforståelse og krav om selvrefleksion og konstant identitetsproduktion, som det postmoderne kan siges at rumme.

I relation til sådanne refleksioner vil jeg introducere et eksempel på, hvad der kan betragtes som postmoderne religiøsitet, nemlig de såkaldt *Modern Primitives*, og forholde dem til de postmoderne kendetegn.

Artiklens udgangspunkt og kernen i argumentationen er ideen om, at et grundlæggende kendetegn ved det postmoderne menneskes levevilkår og forståelse af sig selv (og af alt andet) er konstitueret ved *viljen til form og erfaring af faktisk fragmentering*.¹ I artiklens teoretiske del er det netop denne sætning, der danner udgangspunkt for hvilke postmoderne elementer, der karakteriseres. I artiklens empiriske del er sætningens nøglebegreber variable for undersøgelsen: »Viljen til form« siger noget om prioritering hos de postmoderne religionsudøvere, hvis omdrejningspunkt ofte er en markant accentuering og brug af ritualer. »Erfaringen af faktisk fragmentering« både markerer det udgangspunkt, som disse udøvere har for deres religiøse engagement, hvor fragmenteringen her bliver det punkt eller den tilstand, der søges væk fra qua formen. Og/eller fragmenteringen bliver det basiskendetegn, som disse udøveres religiøse betydningsproduktion kan karakteriseres

ved, forstået på den måde, at formen er det primære, mens indholdet eller den enkelte betydningstilknytning netop er fragmenteret og inkonsistent.²

Modern Primitives

Hvem og Hvorfor?

»Modern Primitives« er fællesbetegnelse for moderne, storby-individualister, der har det til fælles, at de dyrker radikale former for kropspraksis i en stærkt ritualiseret form og deler distinkte æstetiske udtryk. Nogle af disse former og udtryk har traditionelt været betragtet som en del af førindustrielle kulturtræk, mens andre af Modern Primitives selv *tilskrives* førindustrielle kulturer.³

Bevægelsens frontfigur Fakir Musafar har defineret betegnelsen »Modern Primitives« således: »I used the term to describe a non-tribal person who responds to primal urges and does something with the body« (Fakir Musafar 1989:13): »A non-tribal person...« er et moderne menneske, der oftest har sine daglige cirkler i storbyen. På trods af, at Modern Primitives også betegnes som *urban neotribalists* handler projektet ikke om at »go native« – de vedkender sig til enhver tid rødderne i det moderne vestlige samfund, som de er en del af – men de er interesserede i at indoptage en del af de værdier, som de konstruerer som »naturfolks« ritualer og æstetik, idet de oplever at de ved at tilskrive sig sådanne rituelle traditioner bliver i stand til at finde en betydning i det samfund, der ellers opleves som en tom forbruger- non-kultur (PFIQ # 47:52). Det er væsentligt at fastslå, at denne proces ikke implikerer en systematisk indlevelse i en eller flere kulturelle alternativer, men netop må karakteriseres som en fragmenteret brug af før-industrielle kulturers æstetiske og rituelle former. Sætningen »...who responds to primal urges...« afspejler det synspunkt, at det moderne menneske har mistet retten til egen krop og drifter gennem samfundets undertrykkelse, men at kroppen er indgang til en række oplevelser og erfaringer, som er »tabte« men kan genvindes, og som er nødvendige for at udleve sig selv som menneske. Kropsmanipulationerne opfattes altså som naturlige og nødvendige og som en del af menneskets naturlige erfaringsunivers. Udtalelsen »...and does something with the body« indebærer at kroppen og dens potentiale for at bære æstetiske udtryk og udleve rituelle teknikker, betragtes som identitetsskabende og meningsgivende. Det er gennem udforskningen og dekorationen af kroppen, at de involverede finder rum til at udforske og *fortælle* (om) sig selv:

I believe there is a tremendous need these days to make our lives more meaningful. Many times, the only way it comes down to (meaningful) is with our bodies – our own flesh and life's blood, and the spirit and intent we bring to it...

siger Raelyn Gallina, der er en velrenommeret *cutter* og *piercer* i Modern Primitives' centrale cirkler i San Fransisco (BP & MPQ, vol. 1, no. 2:15)⁴

Hvor?

Bevægelsen har sit udspring i San Fransisco, California, som har været og stadig er arnestedet for mangt en religiøs og subkulturel gruppering og aktivisme. I kvarteret omkring Haight Ashbury og Golden Gate Park findes en høj koncentration af *tattoo parlors* (tatoeringssaloner) og piercingsaloner, hvor Modern Primitives mødes og dyrker (udfører, drøfter eller lærer at udføre) forskellige kropsmanipulatoriske teknikker. Disse saloner er også sociale mødesteder. De mest fremtrædende er GAUNTLET, NOMAD og BLACK AND BLUE TATTO. GAUNTLET blev grundlagt af nyligt afdøde Jim Ward, en af de vigtige drivkræfter bag piercingbevægelsen i USA. I dag er GAUNTLET en kæde af piercingbutikker med filialer i Los Angeles, New York, Seattle og Paris, hvor man udfører piercinger, og designer, producerer og distribuerer særlige piercingsmykker. Desuden uddanner man nye piercere, dels på korte kurser (5 dage) og dels gennem lange uddannelser (2-3 år) (Keylani 2000:11).⁵ I NOMAD udføres piercinger, ligesom man importerer smykker af ben, træ, skaller, bronze og lignende fra New Guinea, Borneo og Mikronesien. Disse smykker anvendes f.eks. til *septum-piercing*, dvs. piercing af næseroden. I BLACK & BLUE TATTOO, hvis indehaver Idexa har været en del af inderkredsen omkring Fakir Musafar i en årrække, udføres bl.a. skarificeringer og såkaldte *blackwork*-tatoeringer, dvs. sorte gennemfarvede tatoeringer i mønstre, der følger kroppens anatomi. Disse kan være fortolkninger af eller parafraser over førindustrielle kulturers kropdekorationer eller designet specielt til den tatoverede med udgangspunkt i sådanne andre kulturers æstetik (ibid.) og samtidig med forankring i skelsættende oplevelser i den tatoveredes personlige liv.

Religionssociologisk set må Modern Primitives karakteriseres som et netværk, som udover de nævnte centre eller samlingspunkter (som naturligvis fra land til land suppleres af en række »lokale« centre) er uden formel religiøs organisation eller formelt medlemsskab.⁶

Ritualisering

Modern Primitives har ingen religiøse programmerklæringer, som kan tages til indtægt for hverken rituelle handlinger eller kollektive synspunkter – det kollektive konstituerer sig gennem en sammenstilling af de fællestræk, der kommer til syne ved orienteringen i bevægelsens mangeartede materialer og aktiviteter og gennem samtaler med de involverede. Bevægelsens udøvere ytrer sig i f.eks. magasinerne *PFIQ: Piercing Fans International Quarterly* (der udgives af GAUNTLET) og *BP & MPQ: Body Play and Modern Primitives Quarterly* (der udgives af Fakir Musafar). Desuden er det naturligvis en grundlæggende konstituering af fællesskabet eller den kollektive bevidsthed, at man dyrker den samme type af rituelle eller ritualiserede praksiser.⁷

Den grundlæggende rituelle praksis blandt Modern Primitives er *Body Play*, som er en samlebetegnelse for alle tænkelige måder at modificere og bearbejde den fysiske krop. Fakir Musafar har inddelt sådanne kropslige teknikker i 7 forskellige kategorier: 1. »Body Play by *contortion*«,⁸ dvs. »forvridning« (f.eks. yogaøvelser, fysisk træning med udgangspunkt i Sadhu-praksisser⁹, udvidelse af piercinger, *kopsætning* (opvarmede glaskopper, der sættes på huden, så der opstår et undertryk), højhælede sko, at strække dele af kroppen, etc). 2. »Body Play by *constriction*«, dvs. »sammensnøring« (f.eks. bondage, stramme forbindinger og bæltter, ledninger, stramt tøj, f.eks. gummi eller denim, at lægge kroppen i pres, etc). 3. »Body Play by *deprivation*« (f.eks. faste, søvnberøvelse, udmattelse, bevægelsesbegrænsning, isolation af sanserne (f.eks. begrænsning af iltoptaget) i kasser, huler, hjelme, dragter, etc). 4. »Body Play by *encumberment*«, dvs. »tyngning af kropsdele« (ved f.eks. tunge smykker, jerndelev hængt fast på kroppen f.eks. i brystvorterne, etc). 5. »Body Play by *fire/burnout*« (f.eks. gennem overdreven solbadning, elektricitet (som en mild elektrisk påvirkning i længere tid eller som elektrochok), damp, hede, varme omslag, brændemærkning, forbrænding, etc). 6. »Body Play by *penetration/ invasion*« (piskning, piercing, punktering, gennembo-ring eller fornagling, tatovering, seng af nåle eller sværd, etc), og endelig 7. »Body Play by *suspension*«, dvs. »ophængning« (f.eks. ophængning i håndled, lår og/eller i kødkroge, indsnøringer eller i piercingringe, etc) (ibid.).

Det er meget væsentligt at påpege, at disse kategorier er *muligheder* og ikke den mængde af praksisser som den enkelte Modern Primitive nødvendigvis praktiserer.¹⁰ De fleste praktiserer en eller flere modificeringer, som da til gengæld ofte dyrkes udi det ekstreme. Fællestrækket er, at kroppen og

sanserne er bragt i centrum for den enkeltes udforskning af grænseoverskridende erfaringer og selvforståelse.

Men hvorfor, som urbant individ, dyrke en ritualiseret kropspraksis, der implicerer sådanne ekstreme kropslige æstetiske udtryk og indgreb? Dette er naturligvis vanskeligt at svare på, eftersom Modern Primitives er individualister. Den enkeltes tolkning af de kropsmodificerende aktiviteter både principielt og aktuelt i den faktiske individuelle betydningstilskrivning i relation til f.eks. en enkelt tatovering, varierer meget. Alligevel er der typiske træk repræsenteret i udøvernes selvforståelse.¹¹ I udgangspunktet hævdes, at kroppen er en mediator af erfaringer, som netop kun kan opnåes via kropslige erfaringer. Disse erfaringer kan have religiøs karakter, idet den implicerede har oplevelser, som vedkommende erkender som religiøse (se f.eks. *RE / Search # 12: 9ff*) (ud-af-kroppen-oplevelser, nærdøds-oplevelser, adskillelse af krop-sjæl-oplevelser etc.) eller de kan være af seksuel karakter, idet de er forbundet til erotiske lege og seksuel stimulation (f.eks. SM).

Et andet udgangspunkt, som er forbundet med kroppen som den instans hvorigennem de overskridende erfaringer kan opnåes, handler om at »genfinde« ritualer i den urbane kultur ved at anerkende og dyrke overgangsritualer. I denne sammenhæng kan de forklaringer, som er knyttet til Modern Primitives som kulturkritisk manifestation under overskriften »reclaiming the body«, der implicerer en hævde af den forsvundne kropslighed (eller den forskruede kropslighed) i den vestlige kultur også ses. Endelig gør Fakiren meget ud af at påpege, at legen spiller en vigtig rolle; at Body Play er sjovt!

Jeg vil nedenfor vende tilbage med en indskrivning af the Modern Primitives i den postmoderne kultur som en bevægelse, der i sin stærkt kropslige og ritualiserede formbrug reflekterer *viljen til form og erfaringen af faktisk fragmentering*. Først vil jeg dog forsøge at karakterisere den vestlige kultur ved en række postmoderne kendetegn.

Postmoderne kulturtræk som klangbund for postmoderne religiøsitet

Religionens genkomst eller kulturens refortrykning

Den franske religionssociolog Danièle Hervieu-Léger har blandt andet i artiklen »Secularization, Tradition and New Forms of Religiosity« (Hervieu-Léger 1998)¹² foreslået, at man indenfor religionsvidenskaben (religionso-ciologien) gør op med den paradigmatisk oppositionering mellem et ratio-

naliseret, sekulariseret samfund og forekomsten af religion og religiøsitet. Mens der i forlængelse af oplysningsidealernes og modernitetens frembrud var grund til at forvente, at religionen (lignet med irrationalitet) ville ud-konkurreres af videnskaben og de teknologiske fremskridt (lignet med rationalitetens ultimative gennembrud), og at sekulariseringens fortrængning af religion som en integreret del af det offentlige og fælles liv ville sætte sig igennem og markere religionens endeligt, da må opblomstringen af nye religioner og store og især mindre religiøse gruppers fremvækst nødvendigvis få os til at forskyde vores optik. Og det er der også en lang række forskere, f.eks. den britiske sociolog Bryan Wilson (se f.eks. Wilson 1976), som har gjort, påpeger Hervieu-Léger. Opblomstringen af nye religioner har medført en opblødning af problemstillingen og forslag til refleksioner over dens kausale forbindelser, der fokuserer på, hvordan sekularisering har genereret en *transformation* af religion både i relation til religionernes organisering og i forhold til hvordan betydning fremskrives og produceres blandt religiøse udøvere. Man kunne sige, at hvor de oppositionerende tilgange og teorier har fokuseret på sekulariseringens *disenchantment* af kulturen,¹³ da fokuseres der nu for alvor på selvsamme sekulariserings *re-enchantment*.¹⁴

Udgangspunktet for Hervieu-Légers analyse er – i forlængelse af dette – en erkendelse af, at små grupper synes at være mere og mere dominerende i tilvirkningen af postmoderne religiøsitet (sociologisk fragmentering) og at mange mennesker, som er engageret i nye religioner eller alternative religiøse grupperinger samtidigt bevarer et denominationelt tilhørsforhold. Endelig ser Hervieu-Léger en pointe i det faktum, at nutidens nye religiøse aktivister og udøvere ikke er marginale eksistenser i majoritetssamfundets rand-kulturelle sfærer, men derimod veluddannede, centralt agerende individer – endnu en faktor, som nødvendiggør en opløsning af dikotomi mellem videnskab og religion, rationalitet og irrationalitet. Dette træk genfindes hos bl.a. kernegruppen i Modern Primitives: »Denne *new tribalism* består ikke mindst af dataprogrammører, højt uddannede folk i Silicon Valley, fysiskere, psykoterapeuter, økonomer, folk med Ph.D« (Skårderud 1999:319).

»Memories in bits« – hukommelsens fragmentering

Som en måde at nærme sig en teoretisk og empirisk afklaring af disse problemstillinger, ser Hervieu-Léger et nøgleforhold i tidens forhold til kollektiv hukommelse og dannelsen af såvel individuel som kollektiv kulturel identitet (Hervieu-Léger 1998:36ff) og i tidens dominerende »forandrings-

imperativ«, altså det forhold, at der i vores kultur ligger et konstant krav om personlig og kulturel vækst og forandring, som gør livet usikkert for kulturens beboere, og hvis udfordringer ikke kan mødes tilfredsstillende af videnskaben endsigte teknologien (ibid.).¹⁵ Samtidig med dette imperativ, afspejler den vestlige kultur et »nutidsimperativ«, som har transformeret det traditionelle samfunds rytme og kontinuitet til en pulserende nutidsfokusering med f.eks. mediernes konstante fokusering på nyheder uden passende historiske perspektiver – en formidling af liv, der understreger det abrupte og løsrevne, det diskontinuerlige, manglen på strukturel og kulturel forankring og kollektiv hukommelse. Det (post-)moderne samfund er karakteriseret ved *memories in bits* eller sagt med andre ord: vi lever i en *event-orienteret* kultur. I forlængelse af dette ser Hervieu-Léger bl.a. nutidens religiøse reorganisering som et forsøg på at (gen-)skabe en kollektiv hukommelse:

Because of the fragmentation of this vision [den fælles vision om egen kontinuitet som kollektiv enhed, mit indskud], we can observe multiple restructurings of shared 'pieces of meaning', taking root in the most various individual and collective experiences (Hervieu-Léger 1998:39).

Denne restrukturering af den kollektive og individuelle hukommelse muliggør at:

... a modern ideal of continuity is (possibly) reshaping itself by intertwining shattered 'small memories' which are formed from bits and pieces, and which are sometimes invented memories (ibid.).

Modern Primitives er interessante i denne sammenhæng, fordi den moderne primitive kultur er *dybt eventorienteret*, man skaber enkeltstående events gennem iscenesættelsen og udførelsen af kropslige ritualer, som den enkelte tillægger subjektiv og privat betydning. Men samtidig rummer den moderne primitive kultur netop qua den private eventorienterede iscenesatte forms forbindelse til førindustrielle kulturer muligheden for følelsen af kulturel kontinuitet. Når den moderne primitive om sine skarificeringer siger: »Jeg ville have noget som varer, når alt andet er flygtigt« (citeret i Skårderud 1999:312), da bliver disse skarificeringer den form ved hvilken konstruktionen af hukommelsen kan finde sted, vejen til følelsen af kontinuitet. Kroppen og manipulationen af den som en bevidst subjektiverende form bliver den ritualiserende indgang til en større kontinuitet den enkelte kan indskrive sig i, en vej til »hukommelse«.

Som Hervieu-Léger påpeger, er denne »hukommelse« ofte konstrueret *in bits*. Dette er i høj grad gældende for Modern Primitives, idet hver ny kropsmodifikation (f.eks. hver enkelt tatovering) tillægges en ny betydning, som ikke nødvendigvis hænger sammen med de andre manipulationer kroppen er bærer af. På samme måde kan f.eks. en enkelt tatovering tolkes ved hjælp af symboler og æstetiske udtryk hentet i en række forskellige kulturer. Sådan kan den enkelte via de symboler kroppen bærer eller de ritualer kroppen har været igennem fortælle utallige historier og bære den fragmenterede fortælling om sin ejer.

Endelig peger Hervieu-Léger på den kendsgerning, at der ofte er tale om *invented memories*, dvs. hukommelseselementer, som netop er *konstruerede*. Dette er naturligvis interessant i en primitivismesammenhæng, idet man må spørge sig om de »primitive kulturer«, »naturlige kulturer«, »plads-til-kroppen-kulturer«, som konstrueres som klangbunden for og af Modern Primitives egentlig eksisterer? Det er en del af Fakir Musafars hagiografiske selvkonstruktion at pege på den store inspiration og stimulering han allerede som barn fandt i at læse f.eks. *National Geographic* og se på de billeder, der for ham demonstrerede, at der findes en anden vej end det snævert kristne miljø hans opvækst havde som kulturel ramme. Også i de saloner, hvor Modern Primitives dyrker deres praksisser og omgås hinanden findes der, ifølge Keylani, altid et rigt udvalg af dette magasin (Keylani 2000:10).¹⁶

Jeg mener, at Hervieu-Légers påpegning af erfaringen af den individuelle og kollektive fragmenterede kultur og hukommelse (det event-orienterede) og af behovet for at re-konstruere eller slet og ret *opfinde* hukommelsesbrudstykker er et grundlæggende træk ved tidens religiøse aktiviteter og at Modern Primitives reflekterer disse træk.

Den postmoderne tvivl og kompleksitet

Den franske filosof Jean-François Lyotard, hvis tænkning på det nærmeste er synonymt med postmodernisme, har i flere bøger og artikler erklæret »de store fortællinger« for døde (se f.eks. Lyotard 1984, 1986). *De store fortællinger* hos Lyotard er *ikke* religiøse myter eller narrative fortællinger, hvorfor man ikke kan læse hans udsagn som et udtryk for, at religion som sådan end-sige den sammenhængende store idé (fortælling eller myte) om kosmos og mennesket skulle være død, og at denne død markerer overgangen fra det moderne til det postmoderne. Han henleder derimod opmærksomheden på, at videnstilstanden, troen på fremskridtet som et resultat af forøget viden, ef-

ter f.eks. Auschwitz har ændret sig. Mennesket kan definitivt ikke længere tro på fremskridtet i form af oplysningstidens åndelige idealer og visioner for mennesker udfriet af den moderne teknologi. Der kan ikke længere sættes lid til disse fortællingers form for forløsning og udfrielse, som ifølge Lyotard lå i det *modernes* ideologiske forventninger til teknologien, tiden og fremtiden. På denne måde er de store fortællinger *tabt* (»likvideret«). Mens tvivlen på en beherskelse af verden qua teknologi og videnskab har været til stede i det moderne samfund fra dets spæde begyndelse (Lyotard 1986:37), da er tvivlen i dag et dominerende træk, og teknologien og videnskaben må derfor legitimere sig anderledes.

De moderne legitimeringsfortællinger, som ikke er »glemt«, men altså snarere »likvideret« af konkrete historiske begivenheder, hvoraf »Auschwitz« er én og »Maj 1968« en anden, er erstattet af et postmoderne perspektiv, der foruden tvivlen er karakteriseret ved en forøget kompleksitet i samfundet og kulturen. At de utopiske forventninger til teknologiens og videnskabens *automatiske* udfrielseskonsekvenser for mennesket er erstattet af en grundlæggende erfaring af tvivl og kompleksitet, implicerer både, at det *automatiske* udfriende ikke længere er et teknologi og videnskab iboende karakteristikon, men at mennesket selv må på banen med valg, refleksion og prioriteringer og samtidig, at udfrielsen eller forventningen om noget bedre og andet ikke automatisk ligger i teknologi eller videnskab. Man står altså i den situation, at teknologien og videnskaben, der spiller en stadig større rolle i kulturen samtidig med at vinde terræn mister terræn, fordi applikationsfeltet er indsnævret eller potenseret hvad angår kompleksitet.¹⁷

Potensering og (selv-)refleksion

Hvis tvivlen og kompleksiteten er grundlæggende karakteristika, hvad betyder det for kulturen som menneskets ramme for liv?

Den engelske sociolog Anthony Giddens (se f.eks. Giddens 1991, 1992 & 1994) er én af de forskere som har indkredset mange af de kulturelle træk, som jeg forsøger at gøre til omdrejningspunkt for det postmoderne – endskønt Giddens modsat Lyotard ikke vedgår bruddet med det moderne, men derimod foreslår en potensering af det moderne, således at der i stedet for det *postmoderne* tales om det *semmoderne*. De træk, som Giddens ser som typiske for det moderne, bliver således potenserede og forstærkede i det *semmoderne*. Her skal vi se på nogle sådanne aspekter, som ligger i – og i forlængelse af – Giddens' modernitetsanalyse.

Giddens sammenfatter det moderne samfunds dynamikker i tre punkter: Det første punkt omhandler *adskillelse af tid og rum*, som implicerer en disintegration af vores tid og rum, idet hovedparten af de sociale interaktioner, der præger det daglige liv ikke længere finder sted på samme tid og sted:

Modernitetens fremvækst fjerner i stigende grad rum fra sted ved at fremme relationer mellem »fraværende« andre, der stedligt befinder sig fjernt fra situationer med ansigt-til-ansigt-interaktion. I moderniteten bliver sted i stigende grad fantasmagorisk: Det vil sige at lokaliteter gennemsyres af og formes gennem sociale påvirkninger, der er fjernt fra dem (Giddens 1994:24).

Hjemmet og landsbyen var tidligere centrum for livets gøremål, mens en almindelig familie (eller en enkelt person) i det moderne samfund har gøremål helt uafhængigt af hinanden og af den lokalitet de befinder sig på. Tid og rum er standardiseret og globaliseret (dette træk finder vi naturligvis potenseret i det sen- eller postmoderne derved, at både tid og rum også findes i computerteknologiens *hyper*kontekst, hvor rum er virtuelle og ikke fysiske og hvor simultaneiteten i stigende grad præger den reale fornemmelse af og faktiske omgørelse med tid, ligesom store enheder og centralisering af den politiske beslutningsproces understreger det fantasmagoriske).¹⁸

Det andet punkt i Giddens' sammenfatning omhandler de sociale systemers *udlejring* (disembeddedness), der står i modsætning til det traditionelle samfund, hvor institutioner og handlinger var indlejret i det lokale. Sociale relationer og systemer er nu løftet ud af den lokale kontekst via *abstrakte systemer*, dels gennem symbolske tegn som f.eks. penge,¹⁹ der tager lokale transaktioner ud af det oprindelige transaktionsmiljø, og dels gennem eksperter, som har taget hånd om og kontrollerer en del af de omgivelser og funktioner, som individet dagligt anvender uden at kende eller gennemskue dem. Disse abstrakte systemer udvider individets kontekst og bevægelsesradius (i potenseret form må atter centraliseringen af politiske beslutningsprocesser nævnes som eksempel på et abstrakt system, idet beslutningen eller vurderingen og den viden, der ligger til grund for den, ikke er lokalt forankret, men udlejret i symboler og eksperter. Globaliseringstendenser (Internet) og den stadig stigende fremmedgørelse af menneskers mulighed for at påvirke deres eget liv, og samtidig – som jeg vender tilbage til – *kravet* om at mennesker netop tager ansvar for og *skaber* deres eget liv er relevante paradokser her. En understregning af kompleksitet og manglen på gennemskuelighed).

Det tredje og sidste punkt omhandler *refleksiviteten*, som består i at:

... sociale praksiser konstant undersøges og omformes i lyset af indstrømmende information om de samme praksiser, og at deres karakter således ændres grundlæggende [...] I alle kulturer ændres sociale praksiser rutinemæssigt i lyset af nye opdagelser, som giver dem næring. Men det er først i den moderne periode, at revisionen af konventioner radikaliseres i et omfang, så den (principielt) angår alle aspekter af det menneskelige liv [...] den altomfattende refleksivitet [...] omfatter refleksion over selve refleksionens natur (ibid.: 40).

Det er vigtigt at forstå, at Giddens *ikke* implicerer, at ikke al menneskelig handlen i nogen udstrækning er omfattet af refleksion eller at traditionelle samfund er statiske og notorisk blottede for refleksive individer. Mennesket er grundlæggende et tænkende væsen. Det han ønsker at fremhæve er derimod, at hvor man i traditionelle samfund foretager handlinger, gør ting på nogle måder fremfor andre måder etc. alene under – bevidst eller ubevidst, implicit eller eksplicit – henvisning til traditionen, da tager det moderne menneske i sin refleksion og metarefleksion ikke traditionen for givet, men overvejer visse muligheder fremfor andre, ændrer praksis under indflydelse af ny viden etc. Da denne viden hele tiden kan blive revideret, hvorfor viden ikke er lig med vished endsige sandhed, er tvivlen også flyttet ind som et helt grundlæggende eksistentielt træk (i postmoderniteten er dette potenseret ved, at selv de livssfærer, som traditionelt har været styret af biologien, er blevet til refleksive »udstyrsstykker«, som f.eks. projektgørelsen af at få børn, der er et resultat af en *de-traditionalisering* af biologisk-kulturelle fænomener såsom »det biologiske ur« eller simpelthen »at børn bare er noget man får...«. Som allerede påpeget: Intet ligger fast: alt kan gøres til genstand for refleksivitet og valget).

Virkeligheden – virkelighederne

Hvis vi fra Lyotard ved, at det postmoderne menneske ikke kan regne med videnskaben og teknologien som forløsende felter, fordi de qua politiske og historie begivenheder har vist deres manglende forløsende potentiale, (og ydermere fra Beck og Luhmann, at videnskab og teknologi måske kan blive determinerende for kulturens sammenbrud i form af f.eks. økologiske katastrofer) da ved vi også, at dette vilkår kan synes paradoksalt, fordi videnskab og teknologi samtidig spiller en voksende rolle i kulturen. Men vi kan altså ikke sætte vores lid til dem.

Og hvis vi qua f.eks. Giddens' analyser af moderniteten i sin potenserede

form ved, at det moderne opløser den stærke lokale forankring, decentraliteten, det traditionsbundne valg, til fordel for en refleksion, som både er potent og som modpolen til større bevægelsesfrihed også må rumme den grundlæggende eksistentielle og gennemreflekterende tvivl, da bidrager f.eks. den italienske filosof Gianna Vattimo yderligere til en sådan erkendelse med sine analyser af, at den postmoderne kultur ydermere er kendetegnet ved, at *det objektive virkelighedsperspektiv undergraves* (f.eks. Vattimo 1992). Informationsstrømmen og sprængningen af de snævre rammer undergraver enhver fornemmelse hos det reflektive individ af, at der findes én virkelighed. Virkeligheden må tværtimod ses som et konglomerat under stadig transformation og indflydelse af billeder, fortolkninger og rekonstruktioner, der cirkulerer i medierne uden nogen form for central koordination.

Dette har implikationer for et individuelt frigørelsesprojekt, der i moderniteten handlede om opnåelse af selvstændig bevidsthed og viden om tingenes tilstand og at kende og tilpasse sig virkelighedens struktur. Et sådant frigørelsesprojekt er i postmoderniteten forskudt til at kunne veksle mellem og beherske mangfoldige perspektiver og således mestre den desorientering, der er resultatet af en sådan *pluralistisk* (fragmenteret) verden og virkelighed (Vattimo 1992:7ff). Eller man kunne sige: det postmoderne eksistensvilkår handler grundlæggende om at se i øjnene og leve med indrømmelsen af at kaos, tilfældighed og flertydighed netop er grundlæggende eksistensvilkår både når det angår opløsningen af institutioner og traditioner. Og når det angår de krav til og muligheder for hver enkelt som tegner sig på denne kulturelle baggrund.²⁰

Præsentation og re-præsentation

Pluralismen er således flyttet ind som en grundlæggende værdi og betingelse. I den postmoderne kultur implicerer pluralismen bl.a. en opblødning mellem det almindelige og det ekstraordinære, det fin- og det massekulturelle – sat på spidsen i *kitch*fænomenet. Viden indenfor vidt forskellige sfærer ligesat, kunstens kultur er blevet en del af det forbrugeriske samfund. Et andet træk, der gør sig gældende ved den postmoderne kultur, er billedliggørelsen.

Den amerikanske sociolog Scott Lash har kaldt denne billedliggørelse den *figurale* kultur i sammenligning med moderniteten, der hovedsageligt kan karakteriseres gennem skrift eller diskurs (se f.eks. Lash 1990). Figuraliteten – som per definition er pluralistisk – består i, at kulturen hele tiden skaber

betydning ved at sammenstille tegn fra banale dagliglivssammenhænge, der hidrører fra vidt forskellige diskurser. Mens f.eks. modernitetens film undersøger den æstetiske forms mulighed for at *repræsentere* virkeligheden, da dyrker den postmoderne film billederne, det dramatiske, æstetikken *i sig selv* og ikke som en repræsentation. Filmen er selve den virkelighed, som filmen peger på – ikke en virkelighed udenfor filmens egen verden (Lash 1990:192).²¹ Den pluralistiske, figurale kultur handler dermed om at problematisere, hvorvidt virkeligheden nu *er* virkelig ved en betydningsdannelse, hvor billederne står i centrum for en eksponering af flertydigheden. Lash påpeger derved, at den virkelige forskel mellem moderne og postmoderne kultur handler om at den moderne kultur kredser om muligheden for at repræsentere virkeligheden sandfærdigt, mens det postmoderne kunstanliggende handler om at drage selve denne virkelighed i tvivl.

Performancekunstneren Ron Athey forbindes med Modern Primitives pga. sine voldsomme og kropslige rituelle æstetiske udtryk og er et prægnant eksempel på en postmoderne kunstner, fordi repræsentativiteten er fraværende. I performanceforestillingen *Four Scenes From a Harsh Life* afspiller Athey sit liv – fra en streng, religiøs og glædesløs barndom over et liv som narkoman og trækkerdreng til nutiden som HIV-smittet homoseksuel.²² Det er ikke en repræsentation vi er vidne til men en *præsentation*. Atheys æstetiske virkemidler er ligeledes ikke-repræsenterende. Atheys performance kulminerer i scenen *Tornekronen* i hvilken Athey, bleg, syg og nøgen (bortset fra de blackwork-tatoveringer, der dækker ca. 80% af hans krop) indledningsvis stikker kanyler i sin underarm i et sildebensmønster. Dette foregår nøgternt uden dramatisk iscenesættelse udover den, som handlingen i sig selv rummer (og den er voldsom, idet nøgterheden faktisk sætter den meget radikale handling i en uafviselig dramatisk ritualiseret form). Da underarmen er gennemstukket af kanyler, som vi som publikum ved nu er inficeret af det HIV-smittede blod, der stille siler ned ad Atheys underarm, tager han en efter en kanylerne ud af armen og stikker dem i sin pande, så de til slut danner en »tornekrone«. Ingen teatersminke her, ingen *geräuschmeister*, som har kreeret tornekrone uden torne. Endskønt denne rituelle gestus naturligvis giver associationer til den lidende Jesus, er det netop ikke repræsentativiteten, der er fremhævet. »Historien«, hvis man tør tale om en sådan, handler ikke om Jesus men udelukkende om Ron Athey. Alt er form, som peger mod ham og fortæller hans *harsh life*.²³

Sociologen Jean Baudrillard har kendetegnet det postmodernes forhold til

virkeligheden med begrebet *simulation*, dvs. »skabelse ved hjælp af modeller af en realitet uden oprindelse eller virkelighed: en hyperreel realitet« (Baudrillard 1983:2). Verden er så simuleret, at tidens menneske har mistet enhver fornemmelse af, at noget skulle være mere virkeligt end noget andet: Tegn henviser til tegn henviser til tegn henviser til... Dette er naturligvis interessant i relation til f.eks. Modern Primitives som bevægelse og hævdelser af en større oprindelighed. Den *primitivitet*, som der henvises til er »moderne« i forhold til hvad? Den *new tribalism*, der gøres gældende er »ny« i forhold til hvad? Er »tribalism« hvor? Som Hervieu-Léger påpeger, er den hukommelse eller kontekst, der hævdes skabt i en religiøs kontekst ofte en konstruktion. Eller sagt med Baudrillard: Den henviser ikke til noget.

Tvivlen, kompleksiteten, undergravningen af et objektivt virkeligheds-perspektiv, pluralismen og valget som fundamentalt kulturtræk får naturligvis helt grundlæggende konsekvenser for identitetsdannelsen hos det postmoderne individ. Selvet ligger – som alt andet – ikke fast – det kan drages i tvivl, det er komplekst, det har ikke nogen »traditionel« forankring, den enkelte identitet rummer mange identiteter og er først og sidst et spørgsmål om valg eller, udtrykt med Zygmunt Baumann: Det er meget nemt at vælge sig en identitet men meget vanskeligt at beholde den (Baumann 1994:57). Selvet er decentraliseret. Giddens taler om selvet som reflektivt projekt (Giddens 1994, kapitel 4), dvs. at den postmoderne identitetsdannelse er en fortløbende konstitution under indflydelse af allehånde flygtige kulturelle påvirkninger og samtidig influeret af disse faktorer »inputs« i den stadige selvrefleksion.²⁴

Viljen til form og erfaring af faktisk fragmentering:

Kroppen som platform for selvfortælling

Den norske læge, psykoterapeut og kulturskribent Finn Skårderud, som forsker ved Statens center for børne- og ungdomspsykiatri i Oslo med speciale i spiseforstyrrelser, har – senest i bogen *Uro. En rejse i det moderne selv* (Skårderud 1999) – med udgangspunkt i en række kultur- og patientstudier karakteriseret det postmoderne menneske og de kulturelle vilkår det er givet (og ikke mindst giver sig selv) som fundamentalt *uroligt* (uroelige).

Hans iagttagelser synes at kredse om nøglesætningen, *viljen til form og erfaring af faktisk fragmentering*, fordi han – hvadenten han analyserer personer med anoreksi, mennesker som påstår at have været bortført af UFOer

(såkaldte *abductees*), Modern Primitives eller mennesker med en af de nye former for postmoderne sygdomstilholdsforhold (f.eks. fibromyalgi eller kronisk træthedssyndrom) betragter disse menneskers handlinger, selviscenesættelser og selvforståelser som *narrative fortællinger* med hvilke de konstruerer, fortæller og genfortæller sig selv. Ved både at beskæftige sig med patientfortællinger, med sine møder med syge og raske mennesker på sine rejser og med raske, kulturelt funktionelle mennesker som f.eks. Modern Primitives, tegner Skårderud et nuanceret billede af et postmoderne vilkår, som er vanskeligt, fordi den traditionelle forankring er borte og udelukkende erstattet af komplekse, fleksible valgmuligheder og hvor den grundlæggende norm er refleksion og selvbevidsthed. Den postmoderne kultur rummer, hos Skårderud, alle de kendetegn, som de foregående afsnit har kredset om qua bl.a. Hervieu-Léger, Lyotard, Giddens, Vattimo, Lash, Baudrillard og Baumann. En kultur eller kulturer, som ifølge Skårderud, motiverer radikale måder at fortælle sig selv på og nok så radikale former at gøre det i.

Som kulturanalytiker og -kritiker betragter Skårderud kroppen som omdrejningspunkt for det postmoderne menneskes iscenesættelse af egne fortællinger – og argumenterer for at kroppen og vores attitude overfor den er ændret med det postmoderne:

...kroppen [er] mere end nogensinde til at bearbejde. Den er ikke stabilt materiale. Vi er hundredetusinder håndværkere som skulpturerer os selv ved at skulpturere kroppen, enten det er i et helsestudio, med marathon, Very Low Calorie Diets (VLCD), helsekost, kosmetik eller kirurgi [...] Vi skaber kroppen i vort billede – og skaber således os selv (ibid.: 293).

Denne selv-skabelse er grundlæggende set den, som Modern Primitives dyrker med de radikale ritualiserede kropspraksisser. Hvadenten det er piercing, tatoveringer, skarificeringer eller andre ikke-varige-spor-sættende ritualer, der praktiseres rummer og udgør ritualet muligheden for en æstetisk og indholdsgivende form at fortælle sig selv eller fragmenter af sig selv i.

Skårderud skelner mellem den *social* krop og den *fysiske* krop og påpeger, at der i alle kulturer finder kropslige ritualer sted, der skaber kroppen i en social, kulturel sammenhæng (kroppen får »civilisationens mærker«, ibid.: 313), og som fortæller om kroppens ejer og vedkommendes plads i fællesskabet. Den norske sociolog Ivar Frønæs har foreslået en distinktion mellem en *indikerende* kultur og en *præsenterende* kultur (Frønæs 1992). Hvor en indikerende kulturs æstetiske udtryk henviser til noget andet og dybere (det

naturlige, ægte eller autentiske), da dyrker den præsenterende kultur det ydre – ikke som en repræsentation eller som et indicium af noget dybere men derimod som et *ikon*. Det indre er lig med det ydre. Distinktionen mellem de to udtryk svarer til forskellen mellem »at finde sig selv« og »at skabe sig selv« (Skårderud 1999:237).

Man kan naturligvis med rette hævde, at når Modern Primitives f.eks. manifesterer væsentlige begivenheder i deres liv qua en konkret kropslig manipulation som f.eks. en piercing eller en tatovering, da repræsenterer denne manipulation en indre værdi eller netop den konkrete begivenhed, hvorfor det er upassende at hævde ritualets, formens ikke-repræsentative karakter. Imod dette kan der naturligvis argumenteres for, at alle ydre udtryk af kropslig karakter principielt rummer betydninger, der rummer et repræsentativt element, idet den subjektive betydningstilskrivelse af den ydre handling (her kropsmanipulationen) fastsætter en værdi og en kontekst for handlingen, som er indre. Ikke desto mindre hævder jeg, at det postmoderne forhold til kroppen er præget af præsentation og form, fordi kroppen snarere end en repræsentation ses som den form, der signalerer noget til omverdenen, et ikon, en manifestation, hvor det indre og det ydre er flydt sammen. Den moderne primitive bærer sin identitet og sin selvfortælling udenpå og skaber sig selv: jo flere kropslige indgreb ikonet vidner om, des mere fortættet og komplekst et betydningsunivers rummer denne krop, dette menneske. Kroppen og mennesket, det ydre og det indre bliver på denne måde til ét.

For såvel anorektikeren med sin ødelagte krop som for gennempiercede Modern Primitives er formen ikke tilfældig, men et udgangspunkt for en strategi, som skal give kulturel identitet, kontinuitet og/eller plads i verden.²⁵ Når anorektikeren foretager sin nærmest rituelle vomitering eller tilfredstæller de altfor mange dage, måneder, år siden sidste menstruation²⁶ eller fortæller sin sygdom som en afstand fra en voksenverden, der er alt for uoverskuelig eller uønsket, da er dette en måde at fortælle sig selv på, hvor den fragmenterede virkelighed kontrolleres og beherskes qua perfektioneringen af en distinkt teknisk og rituel form, som tillægges eller indlejres i mulige (fragmenterede) betydningsrum.

Når den moderne primitive dyrker Body Play, og qua selve formen eller teknikken, f.eks. brændemærkning eller forskellige udmattelsesmanøvrer, skaber sig gennem en kulturel transformationsproces, muliggøres en indskrivning af et vestligt urbant og veluddannet menneske i en ikke-urban kontekst, der igen tillader brudstykker af en selvfortælling at opstå, der bl.a.

har følere ude til »primitive kulturer« qua en påstand om kroppens fritsættende symbolske og tekniske valorisering og den valgte forms påståede kulturelle kontinuitet og tradition. Begrebet »tradition« ligesom »rødder« og »oprindelse« har blandt Modern Primitives' udøvere en meget instrumentel klang og funktion – individet producerer sin egen historie, sin egen individuelle kontinuitet med udgangspunkt i et bevidst valg af former, der netop er valgt pga. den vurderede adækvans. Det er således formen, som er udgangspunkt, det konkrete valg af form, som giver disse specifikke forbindelsespotentialer fremfor andre. Kroppen er initiationen til betydningerne. Uden kroppen og den rituelle handling – ingen erfaring og dermed i sidste ende berøvelsen af muligheden for selvfortællingen, som denne praksis rummer: Man kan ikke være en passiv Modern Primitive! Det er i udøvelsen betydningsproduktionen kan begynde.

Ved at indskrive sig i et eller flere symbolledede betydningsuniverser og anvende de teknikker eller former, som er knyttet hertil, kontrolleres den fragmenterede kultur og identitet. Og netop *ikke* fordi de(t) valgte univers(er) i sig selv kan forsyne udøveren eller brugeren med et konsistent verdensbillede, men fordi selve indskrivningen i det pågældende felts *måder* producerer ny kontekst, ny betydning og giver mulighed for følelsen af kontrol og handlen, lovning på den transformation og selvudvikling, som er så basal – ikke blot i New Age som prototype på postmoderne religiøsitet, men i hele vores sekulære kultur.

Afslutning

Jeg har i denne artikel, med udgangspunkt i en række fremtrædende postmoderne teoretikere, forsøgt at sandsynliggøre, at Modern Primitives' rituelle og ritualiserende kropslige praksisser afspejler væsentlige træk i den postmoderne kultur og dermed kan ses som et eksempel på en postmoderne religiøsitet. Og at disse træk samt Modern Primitives' aktiviteter først og sidst afspejler *viljen til form og erfaringen af faktisk fragmentering*. Viljen til form afspejler den længsel efter en adækvat form »at fortælle sig selv« i, som synes opfyldt i kroppen som rituel redskab og samtidig som ikon for den betydningsproduktion og de identiteter, som ritualen levner enten i form af den betydning, der lægges i selve den radikale, kropslige, rituelle handlingsudførelse. Det giver givetvis et særligt selvbillede at vide at man har gennemgået en indiansk-inspireret »O-Kee-Paa« (soldans) hængt op i kroge gennem

huden i den bagende sol eller gennem det æstetiske levn, som er tilbage på kroppen efter ritualer (f.eks. en tatovering eller en piercing). Man bærer *sit selv* som synligt tegn udenpå.

Denne objektgørelse afspejler den objektgørelse, som mennesket er udsat for i den postmoderne kultur (og som i sin mainstreamudgave omfatter f.eks. overdrevne diæter, bodybuilding, kosmetiske operationer) – måske med den forskel, at den moderne primitives objektgørelse rummer et potentiale, som giver handlingsmulighed og mulighed for betydningsproduktion, idet kroppen er gjort til såvel objekt som initiationsredskab i en rituel praksis, der giver individet status og identitet og erfaringer, som overskrider den daglige virkelighed.²⁷ Modern Primitives påpeger og kritiserer én form for objektivering og indfører en anden.

Hvor det traditionelle samfunds ideal synes at rummes i kontinuiteten, afspejles postmodernitetens personlige og kulturelle rastløshed (uro) i kravet om personlig vækst. Eftersom de sekulære myter (Lyotards »store fortællinger«) om kulturel og personlig vækst og forandring er brudt sammen, er der de religiøse myter og symbolsk-tekniske verdensmanipulationer tilbage. Hvor min 87-årige mormor som det mest positive, der kan siges om et menneske ytrer: »Hun er så sød, for hun er altid den samme«, da ved jeg som tilhørende Generation X for hvem vækst og personlig udvikling er et både sekulært og religiøst credo, at man aldrig altid er den samme, og hvis man er, så er der noget helt alvorligt galt: man er da simpelthen lig med den inkarnerede og personificerede og *utilladelige stilstand*.

Dette forhold rummer yderligere – set i forhold til postmodernitetens fragmenterede virkelighed – en dyb ambivalens, idet erfaringen af faktisk fragmentering ikke blot er et grundlæggende vilkår, som på den ene side er udgangspunktet for det postmoderne menneskes færden – det er samtidig måske netop denne erfaring som genererer individets religiøse eller sekulært forankrede drift imod *at blive et helt menneske*, og med denne drift i den eksistentielle bagage at sammensætte eller fortælle sig selv ved hjælp af en række former og betydningsbrud, som i al deres inkonsistens og fragmenteret-hed alligevel skal udgøre platformen for at *føle sig hel*. Og netop *ikke* fordi den individuelle narratologi er konsistent; den er altid fragmenteret – helheden er *helhed in bits*.

Noter

1. Sætningen er hentet i bogen *Aber die Wärme des Bluts* (Jørgensen 1996), i hvilken idéhistorikeren Dorthe Jørgensen forsøger at fremskrive et modernitetsbegreb, kaldet *det Romantisk-Moderne*, som forsøger at bevæge sig hinsides oppositionerne mellem romantisk og moderne på den ene side og det moderne og det postmoderne på den anden. Et modernitetsbegreb, der er konstitueret ved en »konfliktuel, men produktiv dialektik mellem vilje til Form og erfaring af faktisk fragmentering« (ibid.: 13). Det er dog ikke et mål for denne artikel at forholde sig til eller iøvrigt inddrage Jørgensens projekt.
2. Den franske kognitive antropolog Pascal Boyer har påpeget, at religiøse verdensbilleder altid er fragmenterede, hvorfor vi som analytikere må være opmærksomme på, hvorvidt vore analytiske konstruktioner postulerer en konsistens og sammenhæng mellem enkeltelementer, som ikke findes i materialet – alene ved det udgangspunkt at producere religionsdefinitioner, som lægger vægt på f.eks. »world view«, »symbolic system«, o.lign. (Boyer 1993). Det er ikke denne form for konsistenstænkning jeg forsøger at oppositionere ved at fremhæve det fragmentariske. Jeg forsøger derimod at vægte, at det fragmentariske ikke blot er til stede qua menneskets faktiske kognitive virksomhed, men også som bevidst subjektiv oplevelse: det er netop *erfaringen af faktisk fragmentering*, som er i fokus med denne tilgang.
3. I min interesse for og analyse af Modern Primitives står jeg i stor gæld til cand.mag. Lene Keyhani, som jeg har været medvejleder for på hendes speciale, *Myte, ritual og selvforståelse* (Keyhani 2000). Specialet etablerer Modern Primitives som objekt for religionsvidenskaben (og ikke blot for psykiatrien og æstetikvidenskaberne). Mine fortolkninger og repræsentationer af fænomenet er udelukkende mit ansvar.
4. En *cutter* er en person, der udfører *skarifikation*, dvs. ardannelser, ved at skære i huden. Dette kan foregå i meget dekorative mønstre, f.eks. som en »ring« omkring overarmen. En *piercer* foretager *piercing*, dvs. gennemhulning af hud eller kropsdele, f.eks. penis, brystvorte, hage, øre o.lign.
5. I den del af min analyse, som ikke baserer sig på skriftlige og offentligt tilgængelige materialer, trækker jeg på de erfaringer blandt Modern Primitives, som Lene Keyhani indhentede gennem sit feltarbejde i San Francisco i vinteren 1997 gennem en stor mængde interviews samt gennem observationer og filmoptagelser.
6. Religionssociologen James A. Beckford har foreslået en model, som kan indkredse de forskellige typer af tilknytning, som en religiøs bevægelses medlemmer kan have, således at det er muligt at differentiere graden af tilknytning. Denne model implicerer 5 grader af tilknytning varierende fra de, som er tættest knyttede, såkaldte *devotees* (hengivne), over *adepts* (eksperter), *clients* (kunder) og *the patron* (beskytteren, velynderen) til de, som er frafaldne. Modern Primitives tilhængere falder i de tre første kategorier, og heraf størsteparten blandt *clients* (se Beckford 1985).
7. Jeg vil ikke i denne forbindelse at gå nærmere ind i en definition af ritualer men ønsker at fremhæve at jeg ser ritualer med et performativt udgangspunkt (se f.eks. Tambiah 1985, Bell 1998). Når jeg skriver både »ritualer« og »ritualisere(n)de praksisser« – og med dette performative udgangspunkt – er det med den hensigt at understrege, at ritualer i en postmoderne sammenhæng nok så meget er en pragmatisk valgt form, som rummer specifikke

muligheder for distinkte æstetiske udtryk. Disse ritualisere(n)de former er centrale i den konstruktion og transformation af ritualer, som er væsentlig blandt Modern Primitives (om sekulære ritualer og ritualisering, se også Moore & Meyerhoff 1977).

8. *Contortionist* betyder »slangemenneske«.
9. Se Favazza for en analyse af Sadhu i en Modern Primitives kontekst (Favazza 1996:230).
10. Det er sandsynligvis kun Fakir Musafar som praktiserer og behersker samtlige typer af Body Play. For Fakirens personlige, hagiografiske beretning om sin kropslige vækkelse i barndommen, se f.eks. Fakir Musafar 1989. Denne beretning rummer samtidig bevægelses historie.
11. Se f.eks. *BP & MPQ*, vol. 1, no 1, p. 3 og *Re / Search* # 12, p. 14f.
12. Se også Hervieu-Léger 1993. Hervieu-Léger anvender i sin analyse af tidens religiøse aktiviteter og organisationsformer termen modernitet, hvor jeg vil insistere på en terminologi, der tager udgangspunkt i det postmoderne med omdrejningspunkt i bl.a. Lyotards idé om de store fortællingers sammenbrud. Jeg skal vende tilbage til dette nedenfor.
13. En væsentlig del af den *kulturkritik*, som er et både implicit og eksplicit integreret formuleret træk ved Modern Primitives, er forankret i kritikken af *the disenchantment* i forhold til hvilken man hævder en nødvendighed af, at kulturen igen går ind og markerer f.eks. overgange i individets liv (behovet for ritualer, event-gørelse af livsstadier) og at kulturen må rumme plads til kroppen og dens symbolske kvaliteter.
14. De norske religionshistorikere Ingvild Gilhus & Lisbeth Mikaelsson tager, som titlen antyder, i bogen *Kulturens Refortrylling. Nyreligiositet i moderne samfund* (Gilhus & Mikaelsson 1998) netop fat på denne *re-enchantment* med det udgangspunkt at religion er et fremtrædende kendetegn ved vestlig (populær-) kultur og at religion »smurt tyndt udover«, dvs. som et element, der som form eller fragmentarisk indhold er til stede i en stor del af kulturens fremtrædende elementer på samme tid »fører til en trivialisering af traditionelle religiøse elementer og til en helliggjøring af nye områder« (ibid.: 5).
15. Dette element er en del af den kulturkritik, som er grundlæggende for Modern Primitives, at den vestlige verden har mistet sin fornemmelse for kroppen og blevet gold og usanselig, fordi videnskaben ikke kan rumme de sanselige dele af den menneskelige erfaring: »Moderne liv mangler meget liv. Fremmedgørelsen går amok. Det skaber *desperate needs*« (Fakir Musafar, citeret hos Skårderud 1999:321).
16. Jeg er ikke i tvivl om, at den enkelte moderne primitive lader sig inspirere af den store rigdom af æstetiske udtryk og kropspraksisser, som kan findes i mange førindustrielle kulturer. Det er selve konstruktionen af *det primitive* som sådan jeg fremhæver. Som i så mange andre ideologiske repræsentationer af de primitive eller eksotiske andre, da bliver »primitiv« ofte en samlebetegnelse, som ikke så meget er interesseret i en distinkt kultur, men i en ikke nærmere defineret repræsentation af eller idé om »de andre«, der udelukkende er interesseret som en modpol eller forbillede man kan romantisere eller oppositionere sig i forhold til. For en glimrende analyse af primitivismebegrebet, se Geertz, [under udgivelse]).
17. Et interessant og yderligere perspektiv på tvivlen, kompleksiteten og de store fortællingers likvidering kan findes i analyserne af *risikosamfundet* hos den tyske sociolog Ulrich Beck i hans bog *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Beck 1986). Risikosamfundet som begreb rummer den idé, at de alvorligste risici mod vore liv ikke længere kom-

mer udefra, f.eks. i form af naturkatastrofer, men rummes og udspringer af samfundet selv. Ødelæggelsen af det økologiske kredsløb eller genteknologiens mulige konsekvenser er et eksempel på sådanne. Fremskridtet i sig selv rummer undergravelsen af samfundets og kulturens fremtid. En anden tysk sociolog, Niklas Luhmann har – iøvrigt kritisk polemiserende mod Beck – skrevet om risiko-fokuseringen som en selvopfyldende profeti (Luhmann 1993). Den norske kulturskribent og terapeut Finn Skårderud bidrager – med udgangspunkt i bl.a. Beck og Luhmann – med et andet interessant risikoperspektiv: Risiko-bevidstheden hos det postmoderne menneske er en måde at afgrænse identitet, som bl.a. findes i kulturens omsiggribende hypokondri og en notorisk overdrevet bevidsthed om f.eks. fedtprocenter, salmonella, etc.: »Sådan fremmes en paranoid vision af livet. Måske er det ikke noget under, at vægring er en del af tidsånden. Luk kropsåbningerne til igen, vær dit eget kloster« (Skårderud 1999: 325).

18. Det er vigtigt at understrege, at potenseringen ikke i sig selv er hverken positiv eller negativ, men egentlig blot et potentiale. Et glimrende negativt eksempel på en postmoderne forskydning af tid/rum og nære relationer er det postmoderne menneskes overdrevne brug af mobiltelefoner. Her tænker jeg ikke på opkaldet en sen natteftime fra den øde jyske landevej, hvor bilen er brudt sammen, men på det nye og interessante kulturelle fænomen, at vi hele tiden taler med mennesker, der ikke er, hvor vi er – til gengæld gider vi ikke tale med de mennesker, der er omkring os. Dette fænomen kan bl.a. iagttages i tog. Et positivt eksempel på hvordan elektronisk kommunikation kan udvide og generere fællesskab, er en nær ven, som er amatør-astronom og som qua Internettet ikke blot er blevet i stand til at kommunikere med mennesker over den ganske verden men som sælger sit billedhjælpeprogram til computerstyring af kikkerter over nettet, og som er en del af adskillige newsgroups og andre grupper, som kommunikerer om deres passion. Her er den tids- og rumsforskudte kommunikation netop en mulighed for samvær som havde været utænkelig før hyperrealiteten blev...en realitet. Uanset at udvidelsen af vore sfærer været adskillelsen af rum og sted og tid giver såvel muligheder som begrænsninger, da er der tale om en faktisk udvidelse, som vi må tage på os som en grundlæggende kulturel kondition. Som den italienske forfatter og semiotiker Umberto Eco har sagt i et interview: »Internettet er både en forbandelse og en velsignelse. En velsignelse, fordi det udvider vore muligheder: jeg kan nu søge litteratur på alverdens biblioteker. En forbandelse, fordi jeg netop aldrig er færdig med en litteratursøgning før jeg har søgt på alverdens biblioteker. Velsignelsen medfører krav« (citeret efter hukommelsen).
19. Giddens store penge-analyse, se Giddens 1994:27ff.
20. Den polskfødte sociolog Zygmunt Baumann understreger i sin store postmodernitetsteori dette aspekt med begrebet *habitat* (opholdssted), som betegner det råderum af historisk bestemte mål og midler som samfundets individer befinder sig i, og som netop blot er *mulige* handlinger og betydninger. Altså en understregning af det stærkt *kontingente* og individualiserede og af samfundets eller habitats mangel på entydighed (for en analyse, se Baumann 1992).
21. Den amerikanske filminstruktør David Lynch er et protoeksempel på den postmoderne filmskaber. Hans *Blue Velvet*, *Wild at Heart* og TV-serien *Twin Peaks* er pluralistiske i deres på samme tid »lettilgængelighed«, bevidste og overdrevne brug af klicheer og *oneliners* (og dermed åbentlyse relation til amerikansk populærkultur) og den samtidige gåen imod

- det lettilgængelige ved deres eksklusive billedsprog og den gennemgribende *intertekstualitet*. Lynchs værker henviser således udelukkende til sig selv og andre film. I *Blue Velvet* lægges op til den konklusion, at virkeligheden ikke er pålidelig og i *Twin Peaks* er det en gentagen ytring, at »the owls are not what they seem«. Også Lynchs seneste film *The Straight Story* bærer disse kendetegn og det kan rimeligvis hævdes, at denne film dårligt kan ses uden den klangbund af *intratekstualitet*, som Lynchs samlede værk udgør. Den er nemlig netop ikke en *straight story* (for en analyse af Lynchs tidlige værker, se f.eks. Jerslev 1991, om *intratekstualitet* i Lynchs værk, *ibid.*: 30ff).
22. Forestillingen *Four Scenes from a Harsh Life* blev vist i Kanonhallen i København i 1995 og er tilgængelig som videooptagelse ved Institut for Dramaturgi, Aarhus Universitet. I min forståelse af Athey og hans kunst og ritualisering trækker jeg delvist på Lehmann ([under udgivelse]) og en række foredrag og diskussioner med Lehmann.
 23. Når jeg omtaler Atheys kunst som rituel og ikke-repræsentativ hænger dette – i en religionsvidenskabelig kontekst – sammen med, at jeg ikke som min primære tilgang til ritualer betragter ritualer som *representative* handlinger men som *performative* – det vil sige, at ritualet ses ikke primært som repræsenterende noget andet men som en handling, en form, gennem hvilken betydning kan opstå. Denne performative tilgang er naturligvis grundlæggende for hele denne artikels tilgang til Modern Primitives og deres radikale kropspraksisser (for en performativ tilgang til ritualer, se f.eks. Tambiah 1985, kapitel 4).
 24. Den tyske socialpsykolog Thomas Ziehe er en af de, som har beskæftiget sig med denne »subjektiveringsproces« i individualitetens udvikling under indflydelse af det postmoderne. Han påpeger netop *refleksivitetsforøgelse*, *abstraktionsforhøjelse* og *kontingens- eller kontekststudvidelse* som grundlæggende faktorer i denne proces (se f.eks. Ziehe 1989).
 25. Som terapeut ser Skårderud det som en nødvendighed at være meget forsigtig med »at erklære en adfærd for patologisk, blot fordi vi selv er for dumme til at forstå dens logik« (Skårderud 1999: 313). Dette betyder dog ikke, at Skårderud ikke skelner mellem den syge selvmutilerende og den moderne primitive, som dyrker Body Play (og måske anvender de selvsamme kropslige teknikker som den syge). Forskellen ligger i valget og kontrollen. Et valg, en kontrol, som den syge ikke har. Fælles for dem alle er viljen til, behovet for og – for de raske – *valget* af en form, som kan udgøre platformen for en betydningsproduktion af et personligt tilhørsforhold til en bestemt diskurs eller et specifikt kulturelt udtryk og samtidig indskrivningen i flere forskellige fragmenterede betydningsuniverser (for en analyse af Modern Primitives med et psykiatrisk omdrejningspunkt, se Favazza 1996).
 26. Selvom, som Skårderud påpeger, stadig flere anorektikere er unge mænd, udgør de unge kvinder stadig den altovervejende del af alle anorektikere (Skårderud 1999).
 27. Skårderud peger på objektiveringingen som et positivt træk – også i den syges selvmutilering (Skårderud 1999:304).

Referencer

Kilder til Modern Primitives

- Baaba, Dave, *PFIQ # 47: Piercing Fan. International Quarterly*: »The Tribal Aesthetic«, Jim Ward (ed.), GAUNTLET, San Fransisco 1996.
- Fakir Musafar, *Re / Search # 12: Modern Primitives: An Investigation of Contemporary Adornment & Ritual*, redigeret sammen med V. Vale & Andrea Juno, VI Search Publications, San Fransisco 1989.
- Fakir Musafa, *Voices from the edge: conversations with Jerry Garcia, Ram Dass, Annie Sprinkle, Matthew Fox, Javon Lanier and others*, Co-authored by David J. Brown and Rebecca McClen Novick. Freedom, Crossing Press, California 1995.
- Fakir Musafa, *Bodies under Siege: Self-mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*. Co-edited with Armando R. Favazza, 2nd ed., Johns Hopkins University, Baltimore 1996.
- Fakir Musafar, Raylin Gallina, Tod Fashion, Jens, Carol, Carla, o.a., *BP & MPQ: Body Play and Modern Primitives Quarterly*, vol. 1, no. 1, 1992 – vol. 4, no. 2, 1996. Insight Books, San Fransisco.

Videointerviews, San Fransisco*

- Fakir Musafar. Idexa, BLACK & BLUE TATTOO 1997.
- Dave, NOMAD 1997.
- Jim Ward & Mikaela Grey, GAUNTLET 1997.
- KEITH, ZOA. 1997.

*Interviews tilrettelagt og produceret af Lene Keylani, som venligst har stillet dem til rådighed. En indgang til Fakir Musafar på Internet: www.bodyplay.com

Litteratur

- Baudrillard, Jean, *Simulations*, New York: Semiotext(e). 1983.
- »Transpolitik, Transseksuel, Transæstetik« i Bukdahl, Else Marie & Carsten Juhl (eds.): *Kunstens og filosofiens værker efter emancipationen*. Det Kgl. Danske Kunstakademi, København, p. 21-46. 1988.
- Baumann, Zygmunt; *Intimations of Modernity*, Routledge, London 1992.
- *Alone Again*, London: Demos, paper no. 9). 1994.
- Beck, Ulrik, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Beckford, James A., *Cult Controversies; the Societal Response to the New Religious Movements*, Tavistock Publications, London 1985.
- Bell, Catherine, »Performance« i Tylor, Mark, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago University Press, Chicago 1998.
- Boyer, Pascal, *The Naturalness of Religious Ideas*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London. 1993.

Cohen, Stanley & Laurie Taylor, *Escape Attempts – The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*, Routledge, London 1992.

Favazza, Armando R., *Bodies under Siege. Self-Mutilation in Culture and Psychiatry*, Johns Hopkins University, Baltimore 1992.

Frønæs, Ivar, *Veier til det moderne. Et essay om historiske fortolkningsformer*, Rapport 17, Oslo: Universitetet i Oslo, Institutt for sociologi. 1992.

Geertz, Armin W., in press »Can We Move Beyond Primitivism? On Recovering the Indigenes of Indigenous Religions in the Academic Study of Religion«.

Giddens, Anthony, *Modernity and Self Identity*, Polity Press, Cambridge 1991.

– *Transformation of Intimacy*, Polity Press, Cambridge 1992.

– *Modernitetens konsekvenser*, Hans Reitzels Forlag, København, oversat fra engelsk *The Consequences of Modernity*, Polity Press; Stanford University Press, Cambridge 1994.

Gilhus, Ingvild S. & Lisbeth Mikaelsson, *Kulturens reformrylling. Nyreligiositet i moderne samfund*, Universitetsforlaget, Oslo. 1998.

Harste, Gorm, »Postindustrialisme, kulturkritik og risikosamfund«, i Andersen, Heine & Lars Bo Kaspersen (eds.) *Klassisk og Moderne Samfundsteori*, Hans Reitzels Forlag, København, p. 435-457. 2000.

Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris: CERF. 1993.

– »Secularization, Tradition and New Forms of religiosity: Some Theoretical Proposals« i Barker, Eileen & Margit Warburg (eds.), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus University Press, Århus. 1998.

Jencks, Charles, *The Language of Postmodern Architecture*, Academy Editions, London 1997.

Jerslev, Anne, *David Lynch i vore øjne*, Gyldendals Bogklubber, København. 1991.

Jørgensen, Dorthe, *Aber die Wärme des Bluts...* Forlaget Modtryk, Århus. 1996.

Keylani, Lene, *Modern Primitives. Myte, ritual og selvforståelse*. Specialafhandling ved IRV, AU. 2000.

Lasch, Christopher, *Narcissismens kultur*, Gyldendal, København. 1983.

Lash, Scott, *Sociology of Postmodernism*, Routledge, London 1990.

Lehmann, Niels, in press »Annie Sprinkle og den transformative krop«.

Lovejoy, Arthur & George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1935.

Lyotard, Jean-Francois, *The Postmodern Condition. A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press. Oversat fra fransk, *Le condition postmoderne: Rapport sur le savoir*, Paris: Minuit. 1984.

– *Det POSTMODERNE forklaret for børn*, Akademisk Forlag, København 1986.

Moore, Sally F. & Barbara G. Meyerhoff, *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam 1997.

Luhmann, Niklas. *Risk: A Sociological Theory*, Aldine de Gruyter. 1993.

Poder Pedersen, Poul, »En Postmoderne Nutid?« i Andersen, Heine & Lars Bo Kaspersen (eds.) *Klassisk og Moderne Samfundsteori*, Hans Reitzels Forlag, København, p. 458-78. 2000.

Sennett, Richard, *The Fall of Public Man*, Vintage, New York 1979.

Skårderud, Finn, *Uro. En rejse i det moderne selv*, Samlerens Bogklub, København 1999.

Tambiah, Stanley Jeyaraja, *Culture, Thought and Human Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, kapitel 4: »A Performative Approach to Ritual«, p. 123-168. 1985.

Turner, Victor, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, Performing Arts Journal Publications, New York 1967.

Vattimo, Gianni, *The Transparent Society*, Polity Press, Cambridge 1992.

Wilson, Bryan, *The Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, London 1976.

Wium-Andersen, Dorit, »Teater, Terapi og Trance – en sammenlignende undersøgelse af Gro-towskis intention med teatret og New Age-shamanismens intention«, Institut for Drama-turgi, Aarhus Universitet. 1997.

Ziehe, Thomas, *Ambivalenser og Mangfoldighed*, Politisk Revy, København 1989,

Østergård Andersen, Jørgen (ed.), *Ritual & Performance*, skriftserien KULTURSTUDIER ved Center for Kulturforskning, Aarhus Universitet, Aarhus Universitetsforlag 1993.