

OLLI LAGERSPETZ & KIRSTI SUOLINNA

Helighetens sociala förankring – Durkheim vs. Westermarck

Sociologerna Émile Durkheim (1858–1917) och Edvard Westermarck (1862–1939) var samtida. Båda deltog i den då aktuella debatten om moralens och religionens ursprung, och en viss polemik uppstod mellan dem. Man brukar sammanfatta skillnaden så att Durkheim förklarar mänskligt beteende genom att hänvisa till samhällsstrukturer, medan Westermarck söker individualpsykologiska förklaringar med rötter i den mänskliga naturen. I och med evolutionspsykologins ökade synlighet i dag har även denna kontrast lyfts fram. Man har anspelat på en motsats mellan samhällsvetenskapernas föregivna sociala determinism och en biologiskt inspirerad syn, som man menar sig finna hos Westermarck.¹

I denna uppsats, där vi granskar de två tänkarnas syn på *det heliga*, kommer vi fram till att mot-sättningen delvis är skenbar. Närmare bestämt lever den kvar i Westermarcks polemik på det teoretiska planet, medan hans empiriska forskning bjuder på en något avvikande bild. Aningen paradoxalt lyfter hans data från Marocko fram vissa aspekter av det heligas samhällsroll, som inte tydligt kommer fram hos Durkheim – trots att det just var Durkheim som skulle betona det heligas samhällsfunktioner.

Durkheim ägnade sitt sista stora verk åt temat helighet, som han anknöt till sin teori om samhällssolidariteten. Westermarck gick mer empiriskt tillväga. Hans böcker om helighet (*baraka*) i Marocko sammanfattar flera års fältforskning. Men det för en modern läsare lärorika i dem måste sökas genom en nytolkning.

Durkheim om det heliga

Émile Durkheims bok *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (Religionslivets elementära former), som utkom 1912, fick stor genomslagskraft som en sammanfattning av hans idéer om religionens samhällsroll, ja av hans hela samhällsteori. Bokens betydelse steg under flera årtionden: den blev erkänd som en hörnsten för den nya antropologin, och allmänt för strukturalistiska och funktionalistiska ansatser. Boken tog sats från W. B. Spencers och F. J. Gillens uppgifter om totemismen i centrala Australien, med motiveringen att denna representerade ”den mest primitiva och enklaste religion som är möjlig att finna”.²

Durkheims egentliga intresse låg dock bortom detta specifika fall. Det var inte heller begränsat till religionen som sådan. Som Bronislaw Malinowski påpekade i sin recension av boken,

”To Prof. Durkheim the religious is the social *par excellence*. The distinctive characters of social and religious pheno-

mena practically coincide. The social is defined, in *Règles de la méthode sociologique*, by its ’exteriority to individual minds’, by its ’coercive action’ upon individual minds; the religious, which is also ’external’ to individual minds, by its ’obligatoriness’.³”

Religionen blir intressant för Durkheim för att där möts allt som enligt honom är avgörande för relationen mellan individ och samhälle: ett yttre, anonymt, kollektivt tryck som styr individens tänkande och, som dess källa, ett ”kollektivt medvetande” inom ramen för en gemenskap.

Durkheim tar här itu med frågan om moralens ursprung, en fråga som sysselsatte både filosofer och empiriska forskare. Man kan naturligtvis försöka kartlägga moralens uppkomst och utveckling rent historiskt. Ur Durkheims synpunkt träffar sådana undersökningar dock inte grundproblemet. Han undersöker snarare den ’logik’ som gäller för *begreppet* gemenskap, liksom de relaterade begreppen social norm och religion. Med andra ord: under vilka omständigheter är förpliktande normer *tänkbara*? Den centrala frågan handlar om moralens auktoritet.⁴ Temat var aktuellt alltsedan Kant formulerat tanken att det moraliska imperativet var kategoriskt, alltså oberoende av individens egna intressen och böjelser. *Vem* utfärdade imperativet i så fall?

Durkheims kända svar var att det befallande subjektet implicit utgörs av gemenskapen eller samhället. Individens samvete är ett resultat av internaliserade samhällsliga påbud (Lagerborg uttryckte en liknande syn⁵). Durkheim ansåg dessutom att det mänskliga tänkandet också mer allmänt styrs av samhället, dess idéer om det tillåtna och förbjudna, det egna och det främmande, det begripliga och det obegripliga. Religionen har en central roll som förmedlare av idéerna till individnivån.

En religion förutsätter enligt Durkheim två faktorer: en gemenskap eller ”Kyrka” och en indelning av verkligheten i heligt och profant. I korthet:

”Westermarck försvarar en idé som Durkheim avvisat: religionen har undvecklats ur förundran inför övernaturliga och oförklarliga fenomen.”

”En religion är ett enhetligt system av trosföreställningar och praktiker i förhållande till heliga (sakrala) ting, med andra ord till ting som blivit avskilda och förbjudna; trosföreställningar och praktiker som förenar alla, som anslutit sig till dem, till en enda moralisk gemenskap som kallas en Kyrka.”⁶

Distinktionen mellan heligt och profant är enligt Durkheim universell. Vad som konkret klassificeras som heligt växlar, men uppdelningen består. I mänsklighetens idéhistoria har det aldrig existerat två kategorier som så djupt skiljer mellan ting och som så radikalt står mot varandra, hävdar Durkheim. Det heliga är heterogent, med andra ord av annat ursprung än det profana. Det heliga är oberörbart. Det heliga är farligt och kan vara smittosamt och orent. Förbud och tabun markerar skillnaden mellan det profana och det heliga, och strukturerar livet för samhällsmedlemmarna. Personer, djur och födoämnen kunde uppfattas som heliga, farliga och förbjudna.⁷

Polemik

Malinowskis recension tar direkt itu med den redan nämnda motsättningen mellan strukturella och individualpsykologiska perspektiv. Han hävdar att beskrivningen av det heliga förutsätter introspektion, alltså precis sådana data på individnivån som Durkheim velat undvika.

”The sacred and divine are the psychological categories governing ideas originated in religiously inspired crowds. These ideas are collective only in so far as they are general,

i.e. common in all members of the crowd. None the less we arrive at understanding their nature by individual analysis, by psychological introspection, and not by treating those phenomena as ‘things’.”⁸

Kritiken slår ut mot hjärtat av Durkheims tes att sociala fenomen ska betraktas som ”ting” och förklaras genom andra sociala fenomen på en kollektiv nivå. Durkheims ’samhälle’ är ”en metafysisk idé blottad på empirisk innebörd”.⁹ En idé kan bara omfattas kollektivt i den meningen att kollektivets enskilda medlemmar omfattar den.

Westermarck tog i sin tur fasta på att Durkheim nästan uteslutande baserade sin teori på ett enda exempel, totemreligionen i Australien, speciellt hos Aruntastammen där. Westermarck vidhöll denna kritik ännu 1936 i sin sista stora föreläsning, *Huxley Memorial Lecture* med rubriken *Methods in Social Anthropology*. Han menade att en jämförelse av olika religioner var nödvändig.¹⁰

Enligt vår uppfattning gör Durkheim sig sårbar för kritik främst genom oklarheten i sin tes att gemenskapen är de religiösa och moraliska idéernas källa. Frågan är om tesen alls är empirisk, så att bekräftande antropologiska data är relevanta. Man kan kanske hellre uppfatta den som en beskrivning av de religiösa och moraliska utsagornas logiska status, ett försök att identifiera deras ”logiska subjekt”. Att kalla en utsaga religiös eller moralisk är att säga att den principiellt sett innebär ett anspråk som uppfattas vara oberoende av enskilda individer. Man kan vidare, med Durkheim, försöka argumentera att det förutsätts en implicit hänvisning till stöd hos ett kollektiv. Men Durkheim blandar bort korten om han vill bekräfta sin begreppsanalys med hjälp av empiriska data från totemreligionen. Data kan här fungera som illustration, men inte som ett bevis.

Också Westermarck diskuterar helighet, men då i medveten motsättning till Durkheim. Westermarcks definition på religion ingår i verket *Ritual and Belief in Morocco*, där han summerar sin viktigaste fältforskning. Han försvarar en idé som Durkheim avvisat: religionen har utvecklats ur förundran inför övernaturliga och oförklarliga fenomen.¹¹ Han ställer sig i huvudsak bakom Frazers definition, där skillnaden mellan religion och magi baseras på utövarens inställning.¹² I sammanfattning:

”Religion är en tro på och en respektfull inställning till ett övernaturligt väsen, av vilket människan känner sig vara beroende, och vars vilja hon åberopar i sin dyrkan.”¹³

Ingen hänvisning görs till en gemenskap som kan tänkas upprätthålla religionen. Kontrasten är tydlig, inte enbart i relation till de ställen hos Durkheim som citeras, utan också mot dennes kommentarer på Westermarcks egna arbeten. Westermarcks *History of the Human Marriage* och *The Origin and Development of Moral Ideas* hade tidigare väckt Durkheims intresse. Durkheim riktade då

sin kritik mot Westermarcks ”komparativa metod”.¹⁴ Han ansåg att de olika seder och bruk som beskrevs blev lösryckta ur sina sammanhang i samhället.

Westermarck i Marocko

Westermarcks aktiva insamlingsarbete i Marocko sträckte sig från 1898 till 1913, med en sammanlagd fältforskningsperiod på cirka sex år. Hans första böcker om religionen i Marocko kom ut snart efteråt (1914, 1916). Kriget och andra omständigheter gjorde att han sedan höll en paus och återkom först 1923, varefter han nästan årligen bodde någon tid i ett hus han köpt i Tanger. Under denna andra period färdigställde Westermarck sina böcker om riter och trosföreställningar (1926, 1933) och ytterligare en bok om ordspråk (1930).

Sekelskiftets Marocko var ett oroligt rike. Sultanens arm nådde inte överallt. Läget försvårades av att Spanien och Frankrike ville lägga landet under sig som ett protektorat, vilket också lyckades dem 1912. Strax innan härskade två sultaner. Múlái¹⁵ ‘Abdl’azîz var sultan från sekelskiftet till 1908. I en maktkamp övertog ‘Abdl’azîz halvbror Múlái l-Hâfid makten år 1908, men var snart tvungen att abdikera till förmån för sin bror Múlái Yûsuf (1912–1927). Den egentliga makten lades dock i händerna på kolonialmakterna. Ett väpnat motstånd fortsatte på olika håll fram till självständigheten långt senare. Självklart försvårades Westermarcks insamlingsarbete av läget. Utomstående och även sultanens tjänstemän betraktades med misstro. Men som vi kommer att se återspeglades konflikterna även i marockanernas egen användning av de centrala helighetsbegreppen.

Westermarcks fältarbete gick ut på att jämföra seder och bruk hos olika stammar i Marocko. Det insamlade materialet bestod ofta av folkliga föreställningar om övernaturliga upplevelser. Som folklorematerial hänvisar det till händelser som dels sägs ligga långt bak i tiden och dels är mer aktuella fall, men som alla återberättas av samtida informanter. Bara en stams egna medlemmar skulle berätta om de egna traditionerna – inte utomstående och i intet fall européer. Westermarck gör ett grundligt arbete, men redogör inte för resultaten på det sätt som en följande generation forskare lärt sig göra. Han låter inte sin egen närvaro och sin relation till forskningsobjekten ingå i själva analysen. Det vi får veta om hans egen roll har närmast *ad hoc*-karaktär. Däremot kan hans erfarenheter följas i hans rikliga korrespondens.¹⁶ Ofta skriver han om lokala sagesmän som han under längre, sammanhängande perioder låtit berätta om sina traditioner. Han skriver 19.8.1910 till Helena Westermarck om en tatuerad gumma ur Ait Yusistammen, som varje förmiddag berättar för honom om kvinnors liv. I sin populärvetenskapliga bok *Sex år i Marocko*¹⁷ ägnar han ett kapitel åt sin guide och vän Abdessalam El-Baqqali (‘Abdsslam l-Baqqâli).

Westermarck verkar medvetet undvika det man i modern mening skulle kalla sociologiska tolkningar av fenomenet helighet. Han räknar upp exempel, men dis-

kuterar inte vad människor kan tänkas uppnå genom att kalla någonting heligt, eller hur diskursen kring helighet sammanhänger med samhällsdynamiken i övrigt. Westermarck återger dock värdefulla data som gör även en sådan analys möjlig. Med bakgrund i diskussionen ovan presenterar vi nu en ny läsning av Westermarcks resultat – det samtida Marocko som skymtar i texten.

Helighet (*Baraka*) i Marocko

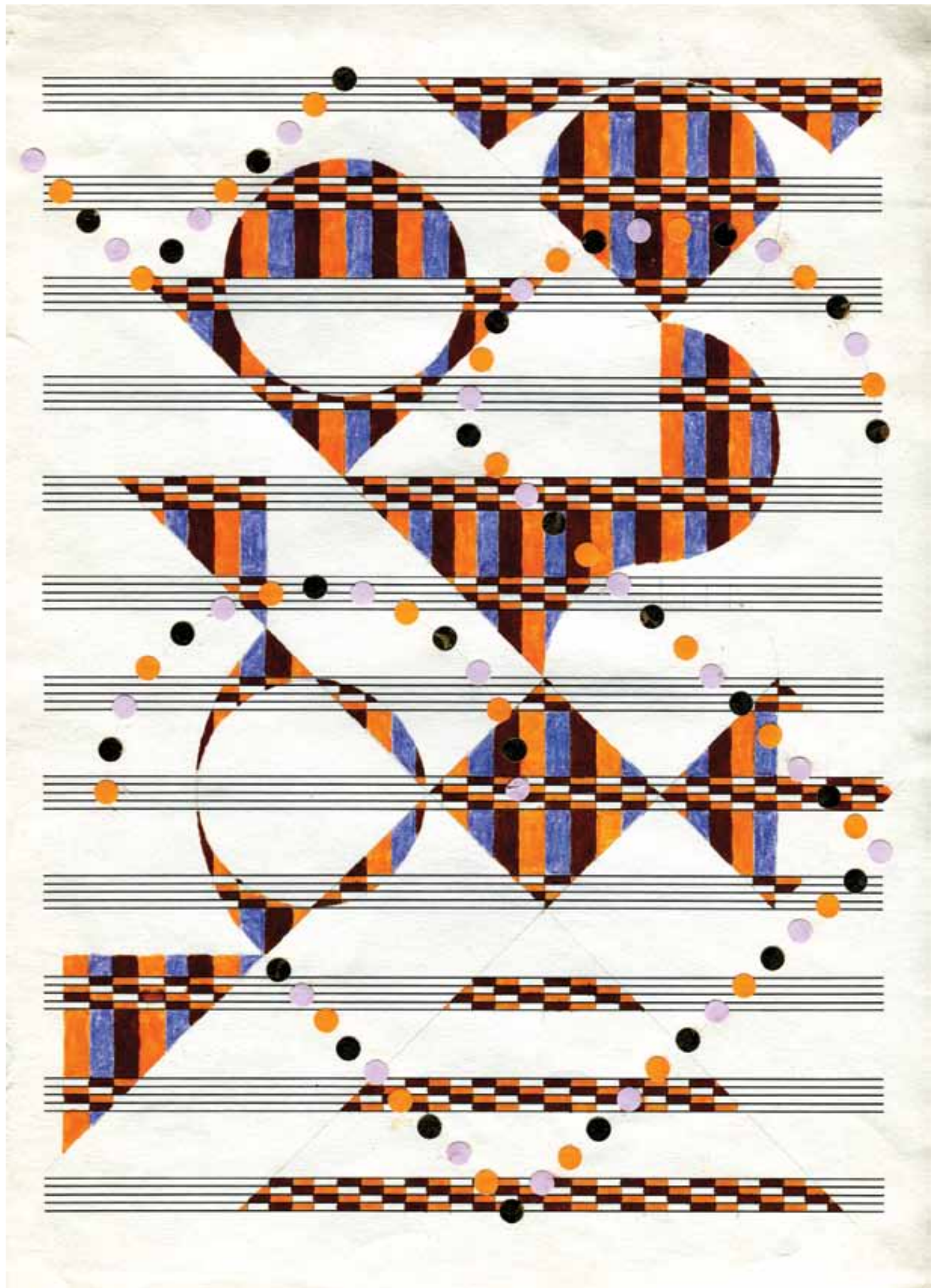
I Westermarcks beskrivning framstår Marocko som ett land där nästan allt kunde ha religiös innebörd. Folk verkade i sin vardag ständigt ställas inför frågor om vad som kan vara heligt, farligt eller förbjudet. I synnerhet blev frågan aktuell när någonting oväntat eller ovanligt hände – när någon föll av hästen, när en främling kom på besök, när någon gifte sig eller när viktiga beslut skulle fattas.

Helighet i Marocko sammanfattades under begreppet *baraka* eller välsignelse. Denna undergörande kraft och av Gud givna välsignelse kunde ta sig många uttryck. *Baraka* tillkom vissa människor, men också många slags djur, platser, livsmedel, örter, helgdagar och annat ansågs ha denna speciella egenskap. I en mindre utsträckning fanns den hos alla människor. Även idioter, dårar och främlingar kännetecknades av *baraka*. Westermarck berättar i sina *Minnen* att hans ankomst till en by ansågs lyckobringande då den sammanföll med regn och sänkta matvarupriser.¹⁸ Personer med *baraka* var vördade men även fruktade, eftersom de kunde, utom bota åkommor, också åkalla olyckor och död.

Dyrkan av helgon, både döda och levande, kvinnliga och manliga, framstår som ett viktigt inslag i kulturen. Helgondyrkan kan dateras till förislamisk tid i området, men den hade anpassat sig till islams monoteistiska ram. Westermarck ansåg att monoteismen rentav gett helgonkulten ett lyft, eftersom helgon blev förmedlare som förde troslivet närmare vardagsproblemen.¹⁹ Heliga platser, berg, källor och träd kunde genom en om-tolkning förknippas med namngivna muslimska helgon. Helgongravar ansågs ha en undergörande kraft. De kunde användas som asyl av eftersökta brottslingar och upprorsmän.²⁰

I Marocko anser man att helighet kan gå i arv. Islams grundare, profet Mohammed innehade den största möjliga *baraka*. Hans helighet har gått vidare på fädernet genom dottern Fatima. Med islams spridning i området blev en del släkter i Nordafrika – sk sheriffs-läkter – delaktiga i detta arv. Den äldsta sheriffs-lakten i Marocko leder sin härkomst till Múlái Idris den äldre, grundaren av det första sultanatet. Av dessa sheriffer och sheriffas är den gren som tillhör Wazzansherifferna den mest dyrkade och inflytelserika.²¹ Under denna tid rådde en viss spänning mellan Wazzansherifferna och sultanerna. Det hette att ingen Wazzansheriff kunde bli sultan, men ingen sultan heller regera utan Wazzansheriffens välsignelse.

De härskande sultanerna tillhörde likaså en sheriffs-läkt. De kunde även räkna med *baraka* från själva



sultanvärdigheten. Av sultanens *baraka* var landets välfärd, goda skördar och höga nativitet beroende. När Håfid tog makten efter den avsatte 'Abdl'aziz inträffade ett gott sardinår. Det tolkades som bevis på den nye sultanens *baraka*.²²

Även andra släkter gjorde anspråk på sheriffvärdighet, bland annat familjen Baqqâli.²³ Med denna familj kom Westermarck att stå i kontakt då 'Abdsslam l-Baqqâli blev hans nära vän för fyra årtionden. Men det fanns också 'falska' sheriffsläkter. Genom att flytta till en annan region kunde en person upprätta en falsk antavla och göra anspråk på tillhörighet i en sheriffsläkt. Situationen komplicerades ytterligare av att en medlem av en sheriffsläkt kunde ge sin *baraka* åt en underlydande.

Det fanns även släkter som fått sin *baraka* från ett helgon, oberoende av den heliga stamtavlan.²⁴ I princip kunde nämligen vem som helst förvärva helighet genom ett fromt leverne. Religiösa brödraskap förenade dem som betraktade ett visst framlidet helgon som sin patronus.

Barakans flyktighet

Men helighet kunde också förloras. Här är det av speciellt intresse att se på de berättelser som florerade om hur den avsatte sultan 'Abdl'aziz hade förlorat sin *baraka*. Westermarck anger åtminstone följande skäl:

- ”(1) sultanen hade många kristna vid sitt hov. Han var intresserad av europeiska seder och varor;²⁵ sultanen drack alkohol;²⁶
- (3) han slösade med statens resurser²⁷, det rådde hungersnöd och oro i landet;²⁸
- (4) kanske den värsta av sultanens förbrytelser: han bröt mot gravplatsens helgd. En mördare hade sökt skydd vid Mûlâi Idris grav men blev tagen till fånga och avrättad. Saken var känslig då offret var en kristen missionär och mördaren en sheriff.”²⁹

Till detta kommer Westermarcks egen erfarenhet. Då han år 1901 besökte Dukkâla-området spreds rykten om att sultanen ville låta Westermarck bygga ett hus där, trots att just här fanns upproriska stammar. Westermarck erfor situationen som frustrerande.³⁰ I sina *Minnen* analyserar Westermarck 'Abdl'aziz misslyckade politik och säger: ”[f]ör att göra sin myndighet gällande måste en sultan av Marocko vara antingen helgon eller krigare, men Mûlâi Abdlaziz var varken det ena eller det andra.”³¹

Listan över sultanens brott berättar om de centralaste föreställningarna kring *baraka*. Kristna och judar ansågs orena, och orenhet skulle förstöra *barakan*. Helgongravar var heliga vallfärdsplatser och de kunde vara förbjudna, förutom för kristna och judar, även för kvinnor och för tjänstemän.³² Westermarck kunde enligt vad han själv säger inte besöka sin vän 'Abdsslam l-Baqqâlis hem eftersom dennes farfar Sidi Hosni hade sin grav där. Hans anteckningar och böcker kunde dä-

”Westermarck skriver: 'För att göra sin myndighet gällande måste en sultan av Marocko vara antingen helgon eller krigare. Mûlâi Abdlaziz var varken det ena eller det andra.'”

remot nog förvaras i huset.³³ Han berättar också i ett brev att han allmänt hatas i en by då han fotograferat de heliga platserna där.³⁴

Den avsatte sultanens förbrytelser kan se graverande ut, men flera personer med ärvd helighet har kunnat bryta mot de centrala reglerna utan påföljder.³⁵ Så var fallet med sheriffen Sidi l-Hadj 'Abdsslam av Wazzan som dog 1892. Det berättas att han ofta var full. Anhängarna menade att alkoholen han drack förvandlades till honung. När Westermarck frågade varför han då blev påverkad löd svaret att allt är möjligt för ett helgon. Ett dubbelt mirakel således, konstaterade Westermarck.³⁶ Denna sheriff gifte sig med en engelska, Emily Keene, men inte heller det kunde inverka menligt på hans *baraka*. Många mirakelberättelser spred sig om denna Wazzansheriff. Han kunde ändra skepnad och förvandlas till ett lejon för att hävda sin helighet inför vanvördiga västerlänningar.³⁷ Han hade också enligt sägnen ridit på hästrygg från Tanger över sundet till Gibraltar.³⁸

Heliga personer kunde ge sin *baraka* vidare åt andra eller överföra den på mat och dricka. De kunde samtidigt behålla sin *baraka*, medan det i vissa fall fanns en risk att den som överför *baraka* på andra går miste om sin egen. Westermarck berättar också att Wazzansheriffen kunde stjäla sin gästs *baraka* vid en måltid om gästen lämnade kvar något av maten. När folk återvände från besök vid en helig gravplats i bergen undvek pilgrimerna att komma via hans boplatser för att inte gå miste om den välsignelse de förvärvat. Man kan fråga sig varför ledaren för den mest heliga slakten i Marocko behövde förse sig med stulen helighet. Vi kan

också fråga varför sultanen förlorade sin *baraka* medan Wazzansheriffen behöll sin.

Barakans sociala förankring

Westermarck framhåller i sina minnen att han i Marocko fick upp ögonen för "vidskepelsens inflytande på rättsbegreppen"³⁹. Men han kommer aldrig med någon utförlig analys i politiska termer. Hans data tyder dock på att *baraka* var utsatt för en ständig dragkamp mellan intressenter. Tänk på behovet att upprätta en falsk stamtafva. Den detaljerade beskrivningen ger vid handen att den ärvda *barakan* stod mot den förvärvade. De heliga släkterna utgjorde en slags aristokrati, men denna måste hävda sin ställning och gärna bidra med berättelser om mirakel som tecken på sin fromhet.

Sultan 'Abdl'azîz öde, och ryktena om förlorad *baraka* i samband med maktkampen med Häfid, visar hur nära *baraka* förknippades med frågan om politisk makt. Man kan tala om en tävlan om legitimitet. Den uppnådda positionen måste befästas genom att anknyta den till traditionella värden. *Baraka* innebar att maktutövningen var välsignelsebringande och berättigad. Skillnaden mellan 'Abdl'azîz och Wazzansheriffen låg möjligen i att den förra saknade det folkliga stödet medan den senare hade det.

Marocko var ett land med svag centralmakt och starka lokala makthavare. Westermarck återger en räckvärd anekdoter som belyser helgongestalernas, och i synnerhet gravarnas, roll i en dragkamp mellan regeringen och lokala intressen.⁴⁰ Han hävdar till exempel att ingen sultan av Marocko skulle våga besöka Mûlâi Brâhims grav i Stora Atlasbergen. Under sin livstid hade detta helgon utvisats från Marrâksh eftersom alla, även sultanens egna soldater, hade flockat sig kring honom⁴¹, tydligen som en implicit utmaning mot sultanens auktoritet. Helgon kunde uppträda som försvarare av människor bland vilka de var begravda, eller av sin släkt mot sultanens. Westermarck återger en incident som skulle ha inträffat när 'Abdl'azîz kom till Dukkalâ med en straffexpedition. Fyra av ortens stora helgon visade sig för sultanen i en dröm. De önskade honom välkommen på besök, men endast om han kom i goda avsikter. "De lät honom därmed veta att de stod på folkets sida; och han följde deras råd".⁴² Enligt en nutida analys av Mohammed El-Mansour fick helgonkulten en roll i att upprätthålla balansen mellan de motsatta riskerna för laglöshet respektive despotism.⁴³

Westermarck contra Durkheim

Westermarck ansåg själv att *barakans* flyktighet och situationskänslighet var hans mest centrala resultat. I ett brev till Lagerborg våren 1939 kritiserar han Nathan Söderblom samt Rudolf Ottos bok *Das Heilige*. Han understryker att dessa inte "tagit någon befattning med den i socialt hänseende viktigaste egenskapen hos det heliga – dess utomordentliga känslighet för yttre inflytelser". Och

han tillägger att han själv ännu funderat på att skriva en liten bok om helighet.⁴⁴

Westermarck menade att hans resultat skar sig med Durkheims teori: heligheten var inte en så starkt avgränsad och stabil kategori som Durkheim hävdade. I *Ritual and Belief in Morocco* ger Westermarck inte någon systematisk sammanfattning, men han kan inte låta bli att ge Durkheim en släng. Det är skäl att citera denna passus som han uppenbart var nöjd med. Den återgår till en nästan identisk tidigare formulering⁴⁵ och upprepas senare i *Pagan Survivals*:⁴⁶

"It is also sometimes impossible to distinguish between *baraka* and the profane; an instance of this is the medicinal virtue of many plants. A beneficial power is *baraka* only if it is looked upon as more or less mysterious, wonder-working, 'supernatural', not if it appears as ordinary, common, 'profane'. It is the feeling of wonder that is at the bottom of it. But this feeling allows of many degrees and may at times dwindle into insignificance or pass away; and the same is the case with *baraka*. There is not that impassable gulf between the holy and the profane which has been postulated by Durkheim."⁴⁷

Westermarck gör en kontrast mot Durkheim:

"Durkheim says [...] that in the whole history of human thought there is no other instance of two categories of things which are so profoundly different, so radically opposed to each other, as the sacred (*le sacré*) and the profane, their heterogeneity being absolute."⁴⁸

Det slår oss att det mesta i det första citatet inte alls verkar stå i strid med Durkheim. Det heliga och det profana kännetecknade, för Durkheim, människans tendens att se sin värld i ljuset av ett slags grundläggande kontrast. Durkheim förnekar däremot inte övergångar och graderingar.⁴⁹ Och eftersom vilket som helst föremål i princip kan få helighetskaraktär, kan man inte heller enligt honom ringa in det heliga genom att räkna upp heliga och profana objekt, t ex olika örter såsom Westermarck antyder.⁵⁰ Det betyder naturligtvis inte att *skillnaden* försvinner. Den mellersta meningen i citatet (*It is the feeling of wonder that is at the bottom of it*) utprepar Westermarcks teoretiska syn på känslornas roll, men den följer inte självklart ur det tidigare resonemanget. Man kunde ju lika bra hävda att känslan är en följd av tankekontrasten som tvärtom.

Även Westermarcks andra resultat tycks förenliga med Durkheims syn på helighet. Westermarck rapporterar att det orena och farliga samtidigt kunde vara heligt. Mördare kunde bota sjukdomar.⁵¹ Omvänt kunde helgon och sheriffer framkalla sjukdom och död. Vi påminns om ett resonemang hos Durkheim kring relationen mellan det heliga och det orena. Det oberörbara eller heterogena förekommer enligt Durkheim i två former:⁵² det i vanlig mening heliga (det *rent* heliga) och det orena (det *orent* heliga); eller det heligt lyckobrin-

gande och det heligt olycksbringande. Också Westermarck pekar på en ”likhet mellan *baraka* och orenhet” och menar att orenhet på samma sätt som helighet ”belongs to the sphere of mystery”.⁵³ Hans observation och till och med formulering framstår närmast som stöd för den Durkheimiska idén.

Westermarcks data motsäger inte heller Durkheims allmänna idé om hur det heliga utformar samhället. Tvärtom visar de på vilken känslig faktor *baraka* var och hur starkt den genomsyrade det marockanska samhället. *Baraka* var bland annat ett medel att dra gränser mellan gemenskapen och ”andra”, som den uteslöt som orena.

Det finns dock en central fråga där Westermarcks ma-

rockanska studier står i tydlig kontrast mot Durkheim, och där Westermarck enligt vår mening står för det mer fruktbara perspektivet. Hans ointresse för samhällsanalys av modern typ gjorde tyvärr att kontrasten inte kom till sin fulla rätt. Den handlar om helighetens *dynamiska* aspekter. Durkheim målade upp ”gemenskapen” som någonting enhetligt och enhälligt. Varje del av religionen satt på plats som stöd för en orubbad ordning. Westermarcks Marocko framstår däremot som ett brokigt samhälle, där även helighet präglades av konflikter. Hans material lyfter fram frågor kring det heligas samhällsroll, trots att han i sin *teoretiska* framställning fokuserade på emotioner hos individen.⁵⁴

Noter

- 1 Se t ex Roos 2008.
- 2 Durkheim 1968, 95.
- 3 Malinowski 1913, 525.
- 4 Se t ex Durkheim 1968, not 4, 208–209.
- 5 Lagerborg 1900, 96–105.
- 6 Durkheim 1968, 47, kursiv i originalet.
- 7 Ibid., 127–133.
- 8 Malinowski 1913, 530.
- 9 Ibid., 529.
- 10 Westermarck 1936, 240.
- 11 Westermarck 1926, I: 23.
- 12 Ibid., I: 32–33.
- 13 Ibid., I: 32.
- 14 Durkheim 1979.
- 15 *Müläi* = ”herre, härskare”. Se Westermarck 1926, I: 36. Vad egennamn beträffar följer vi – så långt vårt tangentbord medger – samma stavning som källorna (huvudsakligen Westermarck 1926).
- 16 Se bl a Lundberg-Kelly 2005.
- 17 Westermarck 1918.
- 18 Westermarck 1927, 229.
- 19 Westermarck 1926, I: 51.
- 20 Ibid., I: 559–561.
- 21 Ibid., I: 36–38.
- 22 Ibid., I: 39.
- 23 Se närmare Suolinna & Lahtinen 2003.
- 24 Westermarck 1926, I: 181–186.
- 25 Ibid., I: 229; Westermarck 1927, 270–271.
- 26 Westermarck 1926, I: 238.
- 27 Westermarck 1927, 270.
- 28 Westermarck 1926, I: 39.
- 29 Ibid., I: 560; Westermarck 1927, 271.
- 30 Westermarck till Tallqvist, 12.5.1901.
- 31 Westermarck 1927, 270.
- 32 Westermarck 1926, I: 193–196.
- 33 Ibid., I: 65.
- 34 Westermarck till Tallqvist, 12.5.1901.
- 35 Westermarck 1926, I: 238.
- 36 Ibid., I: 151.
- 37 Ibid.
- 38 Ibid., I: 148.
- 39 Westermarck 1927, 279.
- 40 Westermarck 1926, I: 193–194 &

- 560–561.
- 41 Ibid., I: 193–194.
- 42 Ibid., I: 194, not 1.
- 43 El-Mansour 1999, 56.
- 44 Westermarck till Lagerborg, 18.4.1939.
- 45 Westermarck 1916, 75–76.
- 46 Westermarck 1933, 119.
- 47 Westermarck 1926, I: 146–147.
- 48 Ibid., I: 147, not 1.
- 49 Durkheim 1968, 36–39.
- 50 Jfr *ibid.*, 37–38.
- 51 Westermarck 1926, II: 11; Westermarck 1933, 143.
- 52 Durkheim 1968, 301.
- 53 Westermarck 1933, 142.
- 54 En kraftigt förkortad och omarbetad version av denna uppsats har ingått i tidsskriften *Laboratorium för folk och kultur* (Lagerspetz & Suolinna 2011).

Litteratur

Publicerat material

- Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of the Religious Life* (Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, 1912). Allen & Unwin, London 1968.
- Durkheim, Émile, *Essays on Morals and Education*. Red. W. S. F. Pickering. Routledge & Kegan Paul, London 1979.
- Lagerborg, Rolf, *Moralens väsen*. Eidlund, Helsingfors 1900.
- Lagerspetz, Olli & Suolinna, Kirsti, Sultanen som förlorade sin helighet. Westermarck och Durkheim om helighet och samhälle. *Laboratorium för folk och kultur* 1/11, 11–15.
- Lundberg-Kelly, Gunilla, *Född till resenär. Ett urval ur Edvard Westermarck resebrev*. Åbo Akademis förlag, Åbo 2005.
- Malinowski, Bronislaw, [Review of] Les formes élémentaires de la vie religieuse. *Folk-lore*. Vol. 24, 1913, 525–531.
- El-Mansour, Mohammed. The Sanctuary (Hurm) in Precolonial Morocco. I *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power, and*

Politics in Morocco. Red. Rahma Bourquia & Susan Gilson Miller. Center for the Middle Eastern Studies of Harvard University, Cambridge, Mass. 1999, 49–73.

- Roos, Jeja-Pekka, Durkheim vs Westermarck: An Uneven Match. I *The New Evolutionary Social Science: Human Nature, Social Behaviour, and Social Change*. Red. Heinz-Jürgen Nienenzu, Tamás Meleghy & Peter Meyer. Paradigm Publishers, Boulder 2008.
- Suolinna, Kirsti & Tommy Lahtinen, Holiness, Holy Places and the El-Baqqali Family in Northern Morocco. *Temenos*. Vol. 37–38, 2003, 209–226.
- Westermarck, Edward, *Marriage Ceremonies in Morocco*. Macmillan, London 1914.
- Westermarck, Edward, *The Moorish Conception of Holiness (Baraka)*. Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societeten's Förhandlingar Bd. LVIII, 1915–1916, Afd. B. N:o 1, Helsingfors 1916.
- Westermarck, Edvard, *Sex år i Marocko*. Schildts, Helsingfors 1918.
- Westermarck, Edward, *Ritual and Belief in Morocco I–II*. Macmillan, London 1926.
- Westermarck, Edvard, *Minnen ur mitt liv*. Schildts, Helsingfors 1927.
- Westermarck, Edward, *Wit and Wisdom in Morocco: A Study of Native Proverbs. By Edvard Westermarck, with the Assistance of Shereef 'Abd-Es-Salam El-Baqqali*. Routledge, London 1930.
- Westermarck, Edward, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*. Macmillan, London 1933.
- Westermarck, Edward, Methods in Social Anthropology. *Journal of Royal Anthropological Institute*. Vol. 66, 1936, 133–248.

Arkivmaterial

ÅAB, *Handskriftsavdelningen*: Helena Westermarcks brevsamling
Rolf Lagerborgs brevsamling
NB: Knut Tallqvists brevsamling