

Stammereligioner: konversion til kristendom og hinduisme i Indien

Illustreret med eksempler fra santal- og bodostammerne i kolonitiden i Indien¹

PETER B. ANDERSEN

ENGLISH ABSTRACT: Based on case studies of conversion among the Santals and Bodos in Central India and Assam from 1867 to the 1930s it is argued that the European Christian missionaries to the tribal peoples overstated the importance of baptism and did not fully understand the rationality which the converts addressed their situation through. During the colonial period the converts to Christianity were far more open to mobility between different religious groups and far more elective between local and Christian religious traditions. These facts query the post-colonial resentment of the acts of the Protestant Christian missions during the colonial period as well as the larger approach to the colonial period in the school of 'post-colonial studies'. In both cases due to the fact that the Indians living during the colonial period are denied the rationality they acted within.

DANSK RESUME: Artiklen argumenterer ud fra eksempler på konversion blandt santalerne og bodoerne i Central Indien og Assam i perioden fra 1867 til 1930erne, for at de europæiske kristne missionærers forståelse af dåben som det væsentlige i konver-

¹ Ud over tidligere forskning i santalerne, trækker denne artikel på viden indsamlet under korte besøg i Assam i de senere år med støtte fra Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier og Asian Dynamics Initiative ved Københavns Universitet. Tak for kommentarer til de studerende på de forskellige ordninger for indiensstudier ved Aarhus Universitet og Københavns Universitet ved et fællesarrangement ved Institut for Tværkulturelle Studier i København torsdag 24. april 2014 hvor en tidligere udgave af denne artikel blev præsenteret. En særlig tak skal rettes til lektor, ph.d. Morten Warmind, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier for læsning og kommentarer til dele af artiklen. Den kritik jeg i denne artikel fremsætter af post-koloniale studier er i forlængelse af helt andre argumenter med samme overordnede tema fremsat i Peter B. Andersen og Susanne Foss (2003), hvor vi diskuterer diskursbegrebet, og Peter B. Andersen, Marine Carrin & Santosh Soren (2011a), hvor vi kritiserer Ranajit Guhas (1983) argument om, at stammebegrebet er en kolonial konstruktion.

sion overser den rationalitet som konvertitterne tænkte i. Konvertitterne i koloniperioden var hertil langt mere mobile imellem forskellige religiøse grupper og mere eklektiske i de elementer, de bevarer fra lokale religioner, end missionærerne havde som ideal. Dette problematiserer dele af det opgør, der i de protestantiske missioner i Indien har været med deres såkaldte koloniale fortid, og problematiserer også den tilgang til koloniperioden, som udfoldes i post-koloniale studier. I begge tilfælde er problemet, at datidens koloniserede indere frakendes den rationalitet, de handlede ud fra.

KEYWORDS: *conversion; India; baptism; mission; santal; bodo; bodo-kachari*

Da en lang række tidligere kolonier blev selvstændige i årene efter anden verdenskrig, opstod der i en række af de kirker og missioner, der havde arbejdet med at omvende befolkningerne i de tidligere kolonier, en overvejelse om, hvordan man skulle afkolonisere kirkerne og hele missionsprojektet. Disse overvejelser så ofte de kristne kirker og missioner som langt mere integrerede i kolonimagternes imperiale projekter, end de faktisk havde været; men alligevel var der tale om helt nødvendige overvejelser, da kirkerne og missionerne typisk havde været ledet fra Europa, og de kristne i de nye stater ønskede at få mere indflydelse på deres egen status, end de tidligere havde haft. Et tidligt eksempel på dette synspunkt blev allerede fremført af den indiske anglikaner Vedanayagam Samuel Azariah på 'The World Missionary Conference' i Edinburgh i 1910. I en berømt tale til plenum adresserede han de vestlige protestantiske missionærer. Han understregede her problemet ved, at al ledelse og myndighed lå hos de udsendte kirke- og missionsledere, og at de lokale ledere og kristne ikke havde kontrol med kirkerne – et tema der havde tilknytning til den hierarkiske, racemæssige adskillelse mellem de to grupper i kirkerne, heraf bønnen 'Give us Friends', der refererede til, at man kunne være lige på tværs af raceskel. Azariah var selv en succesfuld prædikant og missionær i Sydindien, og få år senere i 1912 blev han selv udnævnt til anglikansk biskop (Stanley 2009, 121-131).

Azariahs indsats lå før Indien blev selvstændigt i 1947, og for ham var hans anglikanske udgave af det kristne budskab indlysende rigtig. Så når han søgte at omvende andre indere til kristendommen gennem dåb, så han det ikke som et led i et kolonialt projekt, men han havde et ønske om, at inderne skulle få indflydelse i kirkerne og få lov til at udvikle teologien på indiske betingelser. Kirkernes overvejelser om afkolonisering har imidlertid ledt senere kristne til at fremsætte noget, der rettelig må betragtes som en kritik af de indere, der lod sig omvende i koloniperioden. Denne artikel vil gennem nogle eksempler fra omvendelser til en dansk missionskirke i kolonitiden søge at forklare noget af den sammenhæng, omvendelserne er foregået i. Fokus vil ikke ligge på det konkrete religiøse budskab, men på at det blev fremsat i en større pakke, som tilbød en ny og generel etik og moral, som i en eller anden form sigtede på universalitet, og at der i hvert fald for mange af de omvendte

fra stammesamfundene i Indien var tale om principper, der gik ind i en større udvikling af deres kultur. Denne tilgang til forklaring af omvendelse kan i lige så høj grad anvendes til at forklare omvendelse til andre religioner end til kristendommen, og et enkelt eksempel på omvendelse til hinduisme vil da også blive fremdraget. Artiklens ønske er at sætte det relativt snævre omvendelsesbegreb under lup og gennem nogle eksempler at pege på, at mennesker, der omvender sig, normalt handler overvejet og rationelt. Forskerens opgave bliver så at finde den tids- og stedsmæssige rationalitet bag handlingerne. I denne artikel vil der blive peget på kulturel modernisering.

I indisk sammenhæng betegner udtrykket 'at konvertere' (*conversion*) at omvende sig fra et religiøst fællesskab til et andet, og der har siden 1930'erne været forskellige forsøg på at lovgive imod det – i særdeleshed imod at omvende sig fra hinduisme til kristendom; de pågældende love kan såmænd også gøres gældende over for omvendelse til islam eller buddhisme, alt efter hvordan man ser på det. Det startede i nogle af de fyrstedømmer, der før Indiens selvstændighed i 1947 formelt var selvstændige, men i udenrigspolitisk henseende underlagt det engelske kolonihærdømme.

Det almindelige krav i konversionslovene (*Conversion Acts*) eller religionsfrihedslovene (*Freedom of Religions Acts*), som de også blev kaldt, var på den ene eller den anden måde at lægge hindringer i vejen for konversion. I den religionsfrihedslov, som Patna introducerede i 1942 (*Freedom of Religions Act*), var der krav om, at konvertitten forinden skulle "file an affidavit before the registrar of conversion" (Smith 1963, 178), således at det kunne blive undersøgt om "the individual was acting under his free will and accord" (ibid., 178). Efter selvstændigheden blev der stillet forslag om en *Indian Converts (Regulation and Registration) Bill* i Lok Sabha (Underhuset) i 1955 (ibid., 184f.). Yderligere et lovforslag, som skulle beskytte særligt udsatte befolkningsgrupper mod risikoen for at blive forført eller presset til konversion, en *Backward communities (Religious Protection) Bill*, blev fremsat i 1960; men den faldt, og på det nationale niveau har Lok Sabha respekteret Grundlovens § 25(1), som garanterer individet ret til "freely to profess, practice and propagate religion". Balancen er vipet frem og tilbage i de enkelte delstater, således at der i nogle delstater har været (eller er) perioder med lovgivning imod konversion, men sædvanligvis således, at disse love på sigt er blevet tilbagekaldte og omstødte.

Konversionslovenes bekymring for udsatte gruppers omvendelse kender man også fra vestlige undersøgelser af omvendelser til nye religiøse bevægelser siden 1960'ernes slutning. I Vesten har en række undersøgelser dokumenteret, at 'hjernevask', for så vidt det skulle finde sted i forbindelse med konversion, ikke er effektivt, og at det ej heller finder sted, hvor man især havde mistanke om, at det fandt sted (Barker 1984). Andre har præciseret, at konversion snarere er en proces end en øjeblikkelig begivenhed (Lofland & Stark 1965; Robbins 1992, 63-99), og atter andre har opstillet en hel typologi for, hvordan omvendelser finder sted. De indrømmer i deres typologi muligheden af tvungen konversion, men understreger, at det i så fald er helt ekstremt sjældne tilfælde (Lofland & Skovnod 1983).

I Indien og Bangladesh har skiftet mellem religionernes indhold fra lokale traditionelle religioner til fx Islam foregået over århundreder, så det er tvivlsomt om man overhovedet kan tale om konversion, der jo i sigens natur er en individuel proces (Eaton 1997, 201).

Denne artikel er ikke rettet imod det juridiske aspekt og derfor ej heller imod menneskerettighedsaspektet. Den vil i stedet se på de underliggende religionshistoriske antagelser om, hvad konversion er, når man overhovedet overvejer at udstede sådanne love. Indledningsvis vil jeg kort se på, hvad konversionsbegrebet er i kristendommen, hvordan nyere antropologiske tilgange har udviklet begrebet sociologisk, og hvordan konversion har fundet sted i indisk sammenhæng. Artiklens egentlige emne er religiøs konversion hos santal- og bodostammerne i Indien.

Den kristne baggrund for konversionsbegrebet

Konversion (*conversio*) eller 'omvendelse' er den gennemgående oversættelse til forskellige græske begreber i Ny Testamente, henholdsvis *metastrepho* ('jeg omvender mig' og *metanoeo* ('jeg tænker over', 'jeg kommer til eftertanke', teologisk videre ud-lægning 'jeg angrer', 'jeg gør bod'), hvor det sidste refererer til, at man tænker over sit tidligere liv og fortryder det. En betydning, der ikke nødvendigvis ligger i 'at vende sig om', men som bliver uløseligt sprogligt forbundet med konversion i oversættelser af det Nye Testamente. Fx 'prædikede' Johannes Døber ifølge den autoriserede danske oversættelse (af 1992) af Markusevangeliet 'omvendelsesdåb' (Mark 1,4), selvom der i den græske tekst egentligt står, at han prædikede bodsdåb (*baptisma metanoias*), helt som det i Vulgata blev oversat til latin (*baptismum poenitentiae*) og som senere Martin Luther oversatte det til tysk (*die Taufe der Busse*).² Den kristne dåb, som har Johannesdåben som forbillede (blot er det ikke en dåb med vand, men med heligånd (Mark 1,8)), endte tidligt i kirkehistorien med at blive indvielsen til at blive kristen, og det blev op igennem kirkehistorien igen og igen pointeret, at man kun måtte modtage dåb én gang, og at denne ene dåb så var den gyldige. Det har baggrund i, at den katolske kristendom i 300-tallet brød med martyridealet ved at afvise, at det var nødvendigt at gendøbe lægfolk, der var faldet fra, og at dåb, der var gennemført af kristne biskopper, var gyldig, også selvom at de senere var faldet fra. Sådant som det skete med mange *traditores*, der havde 'overleveret' Bibelen og de liturgiske genstande til kejsermagten under den diokletianske forfølgelse (303-4, endeligt aflyst 314). Denne bløde holdning ledte til, at der i Nordafrika opstod en uafhængig kirke, som fastholdt martyriets vigtighed under Donatus, biskop i Karthago. Striden blev afgjort ved kristne synoder og af den romerske kejser Con-

² Den sproglige glidning fra bodsdåb til det vel mindre krævende begreb omvendelsesdåb, som den autoriserede danske oversættelse bibringer, svarer til en generel udvikling i religion og sprog i Norden, som det er blevet pointeret af Lars Ahlin (2007).

stantins indgreb imod Donatus i 314 og ved en række senere tiltag (Barnes 1981, 54-61), og i 377 og 429 udstedte kejserne love imod gendåb.

For moderne tid blev problemstillingen aktuel igen med reformationstidens opgør med døberbevægelser (anabaptister), som praktiserede dåb af voksne, der allerede var blevet døbt som børn – gendåb (*anabaptismos*), som deres modstandere kaldte det. I dag findes en række kristne grupper, som praktiserer gendåb, for så vidt som nogle af deres omvendte tidligere har modtaget dåb. I det 19. årh. opstod baptister, mormoner, Watch Tower Society (fra 1931 kaldt Jehovas Vidner) og i det 20. årh. pinsevækkelserne. Dåben er altså blevet et indvielsesritual til at blive kristen, og den kan i flertalskristen forstand egentlig kun gøres ugyldig ved en ny kristendåb.

Kristen mission og dåb i Indien

Apostlen Sankt Thomas skal have bragt kristendommen til Indien, og hans relikvier ligger i Chennai, hvor han skal have mødt sin martyrdød. For artiklens emne er det tilstrækkeligt, at de thomaskristne i Indien med sikkerhed kendes tilbage til andet århundrede (Frykenberg 2008, 91-107). Så kristendommen er en indisk religion, som har været i Indien i meget lang tid, før hinduismen blev et trosfællesskab i begyndelsen af det 19. årh. (Jackson 1997, 59; Smith 1991, 41. 64-67). Efter 1871 befæstedes de religiøse fællesskaber ved indførslen af folketællinger, som også registrerede religiøst tilhørsforhold til de store religioner: hinduisme, buddhisme, islam og kristendom (van der Veer 1994). Den indiske kristendoms indiskhed er karakteristisk ved at være indlejret i indiske sociale institutioner som fx kastesystemet, og mange stridigheder inden for de indiske kirker følger netop brudlinjerne mellem forskellige kaste-grupperinger.³ Siden kom imidlertid portugisisk katolsk mission, fransk katolsk mission, tyske og nordiske lutherske missioner og et antal engelske, australske og amerikanske protestantiske missioner til i løbet af koloniperioden, som løb fra portugisernes etablering af kolonien Goa i 1505 til det selvstændige Indiens inkorporation af den franske koloni Pondicherry i 1954. I mellemtiden var England fra omkring 1765 til Indiens selvstændighed 1947 blevet etablerede som den dominerende kolonimagt. Ved selvstændigheden gennemgik mange indiske kristne, missioner og kirker en krise, hvor de frygtede deres skæbne i et demokratisk Indien med et massivt flertal af hinduer.⁴ Her, hvor interessen drejer sig om konversion, skal det fremhæves, at den danske teolog og missionær Kaj Baagø fra sin stilling som professor i kirkehistorie

³ Synspunktet om kristendommen som en indisk religion er udviklet af Frykenberg (2003. 2008; Young 2009). I dansk missionshistorisk sammenhæng har Schönbeck (2009) for nylig summeret nogle af de mange diskussioner vedrørende den danske statskirkelige og den senere svensk-tyske missions syn på kastevæsnet i Tranquebar i Sydindien, og Jonas P.A. Jørgensen (2006) har dokumenteret, hvordan nutidige højkasteindere undgår netop selve dåben ved at blive Jesus-*bhaktaer*, altså hengivne til Jesus eller Kristus, men på en måde der netop ikke omfatter dåben.

⁴ Se Henschen (2010) om Indien og Stanley (2003). Stanley er kritisk indstillet overfor den forestilling, at missionen har været kolonial i en simpel forstand.

ved United Theological College i Bangalore 1960-1968 var en af dem, der argumenterede for en nytolkning af hele missionskonceptet, som han så som dybt bundet til den tidligere kolonialisme (Baagø 1966a). Han arbejdede for et opgør med den kristne missionsteologi (Jørgensen & Sørensen 2005), der lagde vægt på konversionen og især dåben, som han fandt uvæsentlig (Baagø 1966b; Jørgensen 2001).

Baagø blev marginaliseret, og hele det opgør han forsøgte med det, han så som en kolonialistisk kristen mission, blev overvundet af mere traditionelle kristne kræfter i den internationale mission og i de protestantiske kirker i Indien (Jørgensen & Sørensen 2005).⁵ Allerede mens Baagø arbejdede på sit postkoloniale opgør med konversionsteologien i den kristne mission, dæmrede der nye forståelser af og holdninger til, hvad konversion forudsætter og indebærer, og en ny respekt for de folk, der omvendte sig. Et af de første udslag af dette skift var interessant nok et studie, som demonstrerede omvendelsens logik, eller rationalitet, ud fra et studie af 'internal conversion', hvor balinesere så at sige rationaliserede deres traditionelle religion. De gjorde det ved at forene hinduistiske og balinesiske elementer til en ny 'Bali-ism' (med Geertz' udtryk, 1992, 182) under indtryk af hele samfundets modernisering. Synsvinklen er siden udvidet med studier af konversion til kristendommen i nybyggerområder på det muslimske Java (Heffner 1993a) og i et mere generelt perspektiv (Heffner 1993b). Rationalitsbetragtningerne er videreudviklinger af Max Webers (se Geertz 1992; Heffner 1993b), og Robert Bellahs (1964) begreber om forandringen fra instrumentel magi i lokale samfund til opgør med lokale samfundsformer (Heffner 1993b, 12), således at der blev skabt nye institutioner, enten ved tilslutning til et andet verdensbillede repræsenteret af en anden religiøs organisation eller ved at forandre samfundet indefra.⁶ På mange måder er dette en introduktion af et nyt, mere abstrakt og mere gennemarbejdet verdensbillede, men et verdensbillede hvor man må huske på, at de traditionelle samfund rummede langt større intellektuelle potentialer, end Weber og Bellah tillagde dem (Heffner 1993b). Det skal her bemærkes, at i hvert fald Geertz følger Weber og tildeler teodice-problemet en central betydning som igangsætter for hele udviklingen af religion til det, der bedømmes til at være mere rationelle former i form af abstraktionsniveau og indførelsen for universel etik. Som det senere vil fremgå, lægger denne artikel ikke fokus her, men på den almene

⁵ Senere har mange vestlige missionselskaber udviklet andre og nye tanker om ligeværdighed (Ward 2006, 86-88), som fx Danmission, der nu arbejder i partnerskaber om mission med kirker med henblik på kirkeudvikling, dialog og fattigdomsreduktion ("Danmission's Partnership Policy, Walking Together. Final Draft", Danmissions hjemmeside, tilgået april 2014).

⁶ Webers, Gellners, Bellahs og Heffners systematiske overvejelser (1993b) er langt rigere, end hvad det her er muligt at referere her. Bellah anvendte først begrebet 'primitive religions' over for 'world religions' (1964) og har senere skelnet mellem 'tribal' og 'archaic societies' over for de mere teoretiske religioner, der blev til i aksetiden (2011). Denne artikel sammenfatter 'tribal' og 'archaic' under termen 'traditionelle'.

modernisering, som Geertz jo også var overordentlig opmærksom på.⁷ Han pegede netop også på moderne uddannelser, regeringsformer og politik (Geertz 1992, 182).

Hvor de sociologiske analyser af rationalitetsdimensionerne søger at finde fornuftsgrunde til omvendelse til kristendommen eller bare til en mere moderne religionsform, end den man plejer at have (Geertz 1992), så ser de ikke på, hvad man til- og fravælger af det nye og hvad man til- og fravælger af det gamle (se Kaplan 1995). I Indien er det magtspil, som omgærder, hvorvidt kastehierarkiet accepteres eller afvises i den katolske kirke, blevet systematisk undersøgt i Tamil Nadu (Mosse 1994). Sådanne åbne kulturelle processer har man undertiden kaldt 'acculturation' (Redfield, Linton & Herskovits 1936), og undertiden har man benyttet det græske begreb 'synkretisme' med dets specielle ladninger fra reformationen i Europa (Andersen 2009; Stewart & Shaw 1994).

For at opsummere leder rationalitetsbetragtningerne til en problematisering af hele den postkoloniale bodstankegang, som Baagø og med ham mange senere postkoloniale forskere i Vesten (i retningen post-colonial studies) har haft over for studier af de kulturelle og sociale forandringer, der er sket i løbet af koloniperioden, så vid og så bred den så bliver, når man ser alting fra fx 1505 til 1954 som kolonitid. Denne problematisering af den postkoloniale tilgang til forståelsen af kolonitiden betyder ikke, at kolonitiden ikke skal forstås som forskellige former for kolonitid, eller at man skal se bort fra forbrydelser, der er fundet sted; men det betyder, at man skal rette sin tolkning af begivenheder mod den rationalitet, folk faktisk handlede efter⁸ Det skal her nævnes, at der i det portugisiske Goa i perioder fandt konversion af hinduer og muslimer sted under tvang fra inkquisitionen, især i årene efter 1560 og efter synoden i Dimper (Udayampura) i 1599 (Srinivasachari 1974, 508-509). Det er dog ikke den form for rationalitet om umiddelbart at undgå forfølgelse eller vinde en form for gevinst, som ligger under overvejelserne om rationalitet i denne artikel. Her drejer det sig om den rationalisering af hele samfundet, som begrebet rationalitet henviser til hos Weber.

Det kan i mange tilfælde være svært at skelne mellem, om der finder en oveordnet rationalisering af kulturen sted, eller der kun finder synkretisme sted, her forstået som en påvirkning fra en anden religion. For ikke uberettiget at forudsætte at al konversion er rationalisering – det er den ikke – er det derfor fornuftigt at være analytisk åben over for både rationalitets- og synkretismebegreberne. Begge ser som oftest på de kulturer, der undersøges, udefra, og begge lægger forskernes egne begreber ned over andre kulturer, og alt efter hvad der er det overordnede analytiske formål, er de begge fortsat relevante.

⁷ Der savnes, for forfatteren af denne artikel, belæg for, at Bramo Samaj i Bengalen og brahmaerne i Brahma Dharma i Assam såvel som santalerne eller bodoerne i almindelighed skulle tage udgangspunkt i teo-dice-problematikken i deres bestræbelser på at modernisere deres religion og samfund.

⁸ En overvejelse der vel er en tilbagevenden til Webers forståelse af sociologi som "en videnskab, som vil give en fortolkende forståelse af social handlen, og dermed en årsagsforklaring til denne handlens forløb og virkninger" (Weber 2003: II,192).

Det vil så også vise sig, at forskellige individer eller grupper af individer reagerer forskelligt, når de udsættes for sociale, økonomiske og kulturelle forandringer. Det er ikke alle, der bliver kristne, når der kommer missionærer med det kristne budskab. Det er også meget forskellige dele af budskabet, de, der så bliver kristne, tager til sig.

Endelig vil det vise sig, at de tidligere tiders missionærer nok så på kristendåben som den egentlige konversion, men også, at det netop ikke er der, de store forandringer sker. Man kan sige, at hele lovkomplekset om at tillade eller hindre konversion er lagt an i et meget traditionelt kristent perspektiv, fra før Kaj Baagø skrev, og fra før hele den antropologiske forskning i konversion, som er kommet efter ham.

Hvordan dette ytrer sig i konkrete indiske situationer, kan belyses ud fra eksempler i den evangelisk-lutherske missionsorganisation og den kirke, som blev rettet til de to stammefolk santalerne og bodoerne i Indien.⁹ Efter at have præsenteret folkene og missionen til dem vil jeg belyse forandringerne i santaler og bodoers religion for at se, hvordan forandringerne kan blive forstået som tilpasninger til større geografisk og kulturelt perspektiv, altså forandringernes rationalitet. Jeg vil fremdrage eksempler på, hvordan konversion på den ene side finder sted inden for en indisk social struktur (etnicitet og kaste versus individualisering) og inden for en generel modernisering, altså en rationalisering af kulturen, hvor konversionen skal ses som en del af en større pakke af rationalisering (fx skolegang og uddannelse), og hvordan to forskellige stammefolk har haft forskellige tilgange til mission og rationalisering af deres kultur betinget af deres situation, før hele processen satte i gang. For overblikkets skyld vil jeg samle eksemplerne omkring den kristne mission til dem gennem den dansk-norske, evangelisk-lutherske mission (som jeg herefter blot vil kalde 'lutherske'), sådan som den blev udfoldet gennem de danske og norske santalmisioner og den kirke, de var med til etableringen af i Indien.

Mission og kulturelle forandringer hos santaler og bodoer

Artiklens geografi er struktureret af den Engelske kolonimagts ekspansion i en periode, hvor det Londonbaserede East India Company skiftede karakter fra et handelskompagni til en landbaseret kolonimagt. Først fik East India Company i 1765 retten til opkrævning af landafgifter (jordskatter) i den Bengalske Divani, der omfattede store dele af vore dages Bangladesh, og delstaterne West Bengalen, med Calcutta (i dag Kolkata), Bihar og Jharkhand, som kompagniet herefter udvidede mod syd, bl.a.

⁹ I antropologien er der sket et opgør med stammebegrebet, fordi det normalt/ofte forudsætter, at stammen har en stabil og uforanderlig kultur, som er upåvirket af omgivelserne (Barth 1969; Cohen 1978). Når begrebet alligevel anvendes her, skyldes det for først og fremmest, at det i Indien er meningsfuldt at skelne mellem stammer fra bønder i almindelighed (Singh 2012, se specielt kapitel 4; Andersen, Carrin & Soren 2011a), men også, at santalerne og bodoerne selv går ind for dette begreb og benytter det politisk til at opnå sociale goder for grupper, der i henhold til Indiens Grundlov bliver klassificeret som 'Scheduled Tribe'. 'Scheduled Tribes' oversættes i forbindelse med diskussionerne om indfødte folks rettigheder umiddelbart til 'Indigenous People', når det drejer sig om 'advocacy'.

med Odisha (Orissa som det dengang hed). I begyndelsen af 1800 tallet blev opmærksomheden rettet imod Assamdalen mod øst, som kunne nås af sejlruten ad Brahmaputrafloden og gennem floder og dale i det østlige Bangladesh og Burma, og efter flere krige med Burma blev Assamdalen indlemmet i kompagniets besiddelser.

Santaler kendes tilbage fra 1790'erne (O'Malley 1910), og deres sprog er santali, som tilhører de kherwariske sprog eller mundasprogene, og hvor der i dag er en meget stor tosprogethed til majoritetssprogene, var der tidligere mange santaler, som var ensprogede. Bodoerne (tidligere stavet boro, et ord som i dag specifikt refererer til deres sprog) kaldes også bodo-kachari og er forskellige fra andre tibeto-burmansk talende grupper i Assamdalen såsom mech,¹⁰ hvis sprog de har svært ved at forstå. Den sproglige og kulturelle identitet er omdiskuteret, når man går til de historiske kilder (for de beslægtede rabhaer, se Karlsson 2008, 32-38). Der er i dag en bevægelse for at forene forskellige tibeto-burmansk talende stammer under bodoerne. Når santaler og bodoer bor i de samme landsbyer, som det ofte er tilfældet i dele af Assamdalen, vil deres kontaktsprog oftest være majoritetssproget assamese.

Santaler og bodoers arbejde med hele rationaliseringen af deres kultur, herunder omvendelse til andre religioner end deres egne traditionelle, var betinget af forskellige udgangspunkter. Santalerne var gået fra at være uafhængige landbrugere i junglen til at opdyrke jorden for de bengalske jordejere i lavlandet efter den landafgiftsreform (Permanent Settlement [of] Land Revenue), der fra 1793 tvang Bengalens jordejere til at udvide og modernisere deres landbrug. De var i den forbindelse blevet placeret lavt i forhold til det omgivende bengalske samfund, og selvom de fik rettigheder til den jord, de opdyrkede, så blev de hurtigt bundne af gældsætning (O'Malley 1910). Bodoerne levede i Assam, hvor de nedstammede fra Assamdalens gamle herskerfolk (Gait 1992), og hvor de udgjorde det dominerende flertal af befolkningen nord for Brahmaputrafloden i dele af Assamdalen og de tilgrænsende dele af Bengalen. Både santaler og bodoer var allerede længe før de kristne missionærers ankomst i kontakt med hinduiske forestillinger og påvirkede af dem. Santalerne var under påvirkning af bengalsk folkereligion med tantriske elementer i deres mytologi, selvom hele tantrismens meditationspraksis ikke er til stede. Bodoerne var især påvirkede af den vaishnavisme, der siden 1500 tallet havde bredt sig i Assamdalen. Begge grupper var dog ligesom lavkasterne med egne, og langt hen af vejen, lukkede rituelle grupper, og de var altså på den måde ikke inkluderet i højkasternes rituelle fællesskaber. Som det er blevet bemærket om santalerne, var de ikke inkluderet "in rituals of rank in agrarian states so they did not obtain official entitlement to land based on ranked subordination in official hierarchies" (Ludden 1999, 210) før det 19. årh., og da de blev inkluderet, var det via den ekspanderende pengeøkonomi. Vi ved for lidt om landbrugssystemet i Assam, før East India Company annekterede området, til at kunne have tilsvarende synspunkter på bodoerne; men

¹⁰ Når *The Annual Report of the Santal Mission of the Northern Churches* og andre kilder til den dansk-norske lutherske mission undertiden taler om både mech og boro, er der formodentlig kun tale om bodoer.

de var i alle tilfælde inkluderede som langt mere ligeberettigede folk, end santalerne var det, i forhold til herskere og jordbesiddere.

I Bengalen var den første kristne mission, rettet til indere, den baptistiske mission, som fra og med 1799 fandt sted i den danske handelskoloni Serampore (Frederiksnagore) ved Ganges lidt nord for Calcutta (i dag Kolkata); og fra 1813 tvang det britiske parlament det engelske East India Company til at acceptere kristne missioner i de områder, de kontrollerede.¹¹ Baptisternes mission i Serampore fik stor betydning ved den inspiration, den gav til Ram Mohun Roy, der her blev inspireret til en indisk bevægelse Bramo Samaj, der prøvede at reformere hinduismen indefra – hvilket er et klart udtryk for rationalisering. Disse aktiviteter er i eftertiden blevet sammenfattet som en del af det, man har kaldt den bengalske renæssance. I Assam har der muligvis været kristne, siden de katolske Capuchinere blev udvist af Tibet i 1745 og nogle af dem på det tidspunkt formodes at have slået sig ned i Assamdalen syd for Tibet; men andre missioner kom til i tiden op til og efter at East India Company annekterede dele af Assam fra burmeserne i 1832 og i 1854 (Downs 1992).

Santalerne

De første kristne missionærer kom til santalerne i 1824; men den mission blev snart indstillet. I 1841 var der imidlertid mission i gang i Orissa (Odisha) (Culshaw 1949) og i 1850erne i Hazaribagh. Længere nordpå var CMS (Church Missionary Society) aktiv i et område, hvor der boede santaler, og hvor CMS havde etableret skoler, allerede før der i 1855 udbrød et oprør blandt santalerne. Efter oprøret tog CMS nye missionsinitiativer og oprettede skoler, som henvendte sig til santalerne i det område syd for Gangesfloden hvor de havde gjort oprør (Gjesing 1961, 74-78).

Den mission, som er særlig relevant for denne artikel, blev etableret som en baptistisk mission, hvor to nordiske lutheranere, nordmanden Lars Olsen Skrefsrud (1840-1910) og danskeren Hans Peter Børresen (1825-1901) blev ansatte som assistenter i 1866; Skrefsrud blev (gen)døbt i 1868 (Gjesing 1961, 86). Den baptistmissionær, som havde ansat dem, forlod imidlertid missionen for at rejse hjem til London i 1869, og under Skrefrud og Børressens ledelse bevægede missionen sig langsomt mod en mere lutheransk position, og der blev etableret lutherske støttegrupper i Norden, USA og Skotland.¹² Et led i denne udvikling var, at Skrefsrud skiftede syn på sin

¹¹ Frykenberg (2008) pointerer, at der allerede forinden havde fundet protestantisk mission sted i East India Company's besiddelser i Sydindien.

¹² For denne artikels emne, der drejer sig om konversion til kristendommen, er hele historien om missionens baptistiske start ikke væsentlig. Her skal kun tilføjes, at jeg vil lægge større vægt på et langsommere skifte til den lutherske position, end de lutherske historikere som oftest gør (se Jørgensen 1940, 45-54; Gjesing 1961, 78-88; Hodne 1966, 139-160; Nyhagen 1990: I, 138-152).

Den indiske mission skiftede i løbet af årene navn flere gange og blev fra 1950 en selvstændig kirke: Indian Home Mission to the Santals (IHM) 1869-1911, The Santal Mission to the Northern Churches 1911-1950, The Ebenezer Evangelical Lutheran Church 1950-1959. Siden 1959 har den heddet Northern Evangelical Lutheran Church (NELC) (Hodne 1992).

baptistiske (gen)dåb og i en langstrakt debat med danske lutheranere om hvad hans position egentlig var i 1879 betegnede det som en vildfarelse, en "delusion"

Can you not understand that my [rebaptism] 'as unnecessary and therefore a wrong act' must be construed not only as a mistake in reasoning but also of persuasion. Delusion! I wanted to do the right thing when I let myself be rebaptized; ... wherefore it was a wish for the True and Good, but it was a conviction – a delusion, because in infant baptism I had already received that which I sought, and so it was not necessary that I should still be seeking for it.¹³

Talt i omvendte fik missionen en langsom start. De første to døbte fra 1867 faldt hurtigt fra igen; men to af de næste tre, der blev døbt i 1869, var mere stabile (Jørgensen 1940, 56). For at forstå virkningerne af denne mission er det væsentligt, at missionen fra sin start havde etableret en kostskole, og det var på den, de tre santaler, der blev døbt i 1869, havde lært kristendommen at kende (Hodne 1966, 164), altså at de så den kristendom, de tog til sig, som en del af en rationel og moderne form for tankegang, der brød med det traditionelle samfund. Da ledende santaler i en af landsbyerne i området begyndte at omvende sig, greb deres overhøvding (*pargana*) Matru ind og stoppede konverteringerne. Missionærerne havde imidlertid det held at kunne kure ham for sygdom med medicin, og han og markante personer i hans slægt besluttede at lade sig døbe og at støtte op om missionen i 1873. Det store gennembrud kom, efter at missionen med regeringens hjælp havde arrangeret nødhjælp i form af arbejde for mad i forbindelse med den store hungersnød, der ramte Bengalen i 1873-1874. I en rapport fra en udsendt observatør fra baptistmissionen i Calcutta nævner rapportøren:

What I heard with the greatest dislike was that [Børresen said] that there had been a great revival among the Santals due to the famine ... Boerressen stays in the dam and often he baptizes hundreds during a day, but remember, it is he who hands out the food.¹⁴

De store dåbstal, som Børresen helt klart så som en succes, afspejler sig i de 1592 personer, der blev døbt i året 1874-1875 (Nyhagen 1990: II, 421). Hvorom alting er, så etablerer kirken sig, og der er en vækst i dåbstallene, der med store udsving samler sig om nogle hundreder døbte ikke-kristne og fra omkring 1890 også med barnedåb i det samme eller det dobbelte antal.¹⁵

¹³ Skrefsrud til Hertel, 16. November 1879. Her citeret efter Hodne (1966, 158). Hodne har formodentligt oversat det engelske citat fra dansk-norsk sprog, som Skrefrud og Hertel har kommunikeret på.

¹⁴ Mr. Kerry, Times, 31. august 1874, Calcutta, citeret fra Nyhagen (1990: I, 205), se også Andersen (2002, 124) og Hodne (1966, 165-175). Det skal bemærkes, at Kerrys rapport samt Nyhagens dåbsstatistik (1990: II, 421) og Hodnes løbende opgørelser (1966) undertiden afviger markant fra hinanden. Blandt missionshistorikerne er det kun Hodne, der rapporterer de strejfoplysninger, der findes om missionens samlede størrelse.

¹⁵ Gjesing redegør grundigt for den trinvis indførsel af barnedåb (1961, 235-239).

Missionens grundlæggere, Børresen og Skrefsrud, arbejdede systematisk på at inddrage santalerne i selve missionsprocessen (Carrin & Tambs-Lyche 2003). Men efterhånden, som der kom andre nordiske missionærer ud, blev der stadig mere mistro til santalerne, og selv når et kirkeligt initiativ gik godt, målt med missionærernes skarpe skel mellem kristen og hedning, var kommentarerne nærmest undrende (fx Jørgensen 1940, 134-136 vedrørende missionen i Dinajpur Distrikt).

Hvor missionærerne lagde vægt på dåb og frafald, kan man også se missionen som et langt mere åbent religiøst fællesskab, helt lig de lejlighedsvis rituelle begivenheder, hvor folk i Indien kommer sammen for at dyrke snart én, snart en anden gud, afhængigt af gudens særlige evner og årets kalender.

Nogle steder rapporterede missionærerne om, at de kristne santaler var alt for villige til at deltage i ritualer til deres traditionelle guddomme, *bongaerne*, og at missionærerne stadig måtte arbejde imod sådanne "Kristne [der] var som får uden Hyrde" (Jørgensen 1940, 140).

Det var få procent af santalerne, der blev kristne, og af dem kun en endnu mindre del, som blev lutheranere; men kirken har op til starten af det 20. århundrede stabiliseret sin vækst. Det teologiske budskab var set med danske øjne lavkirkeligt med vægt på en umiddelbar tro og tro på bønnens kraft; men det var sat i en pakke af indlysende rationalitet i en tid, hvor santalerne blev inkluderet i et større indisk samfund. Missionærernes kamp mod santalernes indtagelse af alkohol, som også indgik i rituelle sammenhænge, er kun et eksempel. Missionærerne etablerede skoler, sygeplejerskeuddannelse, præsteuddannelse, lægeklinikker, hospitaler og spedalskhedsbehandling. I et overordnet santalsk politisk perspektiv var missionen fortaler for, at santalske børn blev undervist på santali, hvilket de blev i missionens skoler. I et større etnisk perspektiv stod missionen for optegnelse af santalske mundtlige traditioner og udgivelse af dem som litteratur (Hembram 2007).

Mange af de kristne santaler tilsluttede sig den indiske selvstændighedsbevægelse i 1920'erne. For perioden fra 1870'erne til starten af 1900'erne er det dog mere interessant at se på, hvordan santalerne generelt har arbejdet for at løfte deres kultur ud af en lokal traditionel sammenhæng og over i en mere rational og vidtskuende sammenhæng – for nu at blive i Weber og Bellahs skel mellem traditionelle og ikke-traditionelle samfund eller mere mundret, moderne samfund.

Først og fremmest er det tydeligt, at der blandt missionærernes informanter om santalsk kultur var folk, som søgte at bryde den antagelse om den uforanderlige tradition, som missionærerne antog, at de repræsenterede. En af dem var Sagram Murmu, der helt bevidst søgte at bryde mundtligheden og at etablere en skriftfæstet santalsk historie (Andersen, Carrin & Soren 2011, 27-30. 36-37). Hans kernefortællinger, hvor man kan se dette, blev desværre først udgivet senere; men de store mængder af hans og andre santalske indsamleres folkeeventyr (folklore) har været med til at etablere den moderne santalske litteratur og er blevet benyttet i nyere santalske aktørers krav om, at santalisproget skulle have en højere stilling, end det var blevet

tilkendt ved Indiens selvstændighed.¹⁶ Sagram Murmu arbejdede også eftertænksomt med overvejelser om menneskenes moral, og også her var han med til at løfte hele det sproglige niveau blandt santalerne.

Santaloprøret i 1855 var klart rettet mod East India Company's regering. Men efter oprøret opstod engang mellem 1868 og 1870 en ny bevægelse, kherwarerne (*babajiu*-erne), som indledningsvis søgte at gøre op med regeringens ret til at fastsætte landafgifter, og som også argumenterede for, at menneskene havde syndet, men at santalernes forfædre ville give magten til santalerne, hvis de ophørte med at synde. I én tilbageskuende historisk beretning er der referencer til, at kherwarernes ledere prædikede "the Ten Commandments which we all hear daily in the church" (S. Murmu i Andersen, Carrin & Soren, eds. 2011b, 219). Det var måske ikke helt ligesom henne i kirken; men det er et belæg for, at kherwarerne søgte at opstille en ny moral. Det er i teksten tydeligt, at den efter alt sandsynlighed kristne forfatter af teksten om kherwarernes aktiviteter (nok den ovenfor omtalte Sagram Murmu) har fulgt dem på eget initiativ, siden omkring de stod frem omkring 1870, og at han har stor respekt for dem, selvom han selvfølgelig også er kritisk over for nogle aspekter. Så denne rapportør repræsenterer en mere åben religiøs identitet, end den fordømmelse af kherwarernes politiske og religiøse aktiviteter, som missionen normalt stod for (Andersen 2009; S. Murmu in: Andersen, Carrin & Soren, eds. 2011, 216-273).

Blandt de mange senere forfattere af trykt litteratur, der har arbejdet for en rationalisering af santalernes kultur, bør særlig fremhæves Ragunath Murmu (sædvanligvis Pandit Raghunath Murmu eller Guru Gomkey) (1905-1982), som i sine digte understregede, at skaberguden, Maran Buru, godt nok havde lært santalerne at brygge risøl, men at han også havde formået dem om, at de kun måtte nyde det i begrænsede mængder og helst kun ved rituelle lejligheder (R. Murmu 1986, 138 [IX,11]), ligesom han belærte de første mennesker om at lære deres børn 'proper work' (R. Murmu 1986, 134 [VII,19]).

Disse få blandt mange mulige eksempler er tilstrækkelige til at vise, at forsøget på at etablere en mere rationel santal-kultur ikke er begrænset til missionærernes konversionsbestrebelse; der er forhold, som løber sammen, og inden for kulturen finder der store bestrebelse sted på at udvikle en ny kulturel rationalitet.

Bodoerne

Det er ikke umiddelbart ud fra litteraturen muligt at afgøre, hvornår de første missionærer kom til bodoerne, eftersom de bor i selve Assamdalen og således var umiddelbart tilgængelige for mission, da kirkerne og East India Company's administration rykkede ind i dalen. De skotske frikirker, amerikanske og australske baptister og

¹⁶ Santali og boro blev sammen med andre sprog ligestillet med majoritetssprogene bengali, oriya og assamese ved *The Constitution (Ninety-Second Amendment) Act*, 2003. Det blev ikke ligestillet med Hindi, der som Indiens officielle sprog har en formelt højere status.

ikke mindst katolikkerne missionerede specifikt for bodoerne fra engang i løbet af sidste halvdel af 1800-tallet. Missionærene i den lutherske mission til santalerne begyndte efter hungersnøden i Bengalen i 1873-1874 at interessere sig for at flytte santaler til Assam og i 1880 fik missionen tillagt et stykke land i de områder, der nyligt var annekterede fra Burma. I området boede der bodoer, og der var fra missionærenes side et ønske om at henvende missionen til dem, og i den åbne kommunikation, der var i området, omvendte der sig inden længe nogle få bodoer. Egentlig luthersk mission til dem startede dog først, da en af de tre santaler, der havde omvendt sig i 1869 og nu i 1887 var i Assam, tog initiativ til en indsamling blandt santalerne for at finansiere en direkte mission til bodoerne. Helt i den tidlige missions inkluderende ånd skrev Børresen jublende, at "naar Lyset begynder at brænde, da er der ingen Europæer-Missionær, som skal få Ros".¹⁷ Senere missionshistorikere og missionærer (Rod 1947, 14; Kristiansen 1934, 53) lagde distance til santalernes indsats ved at understrege, at der først kom fremgang i arbejdet, da der kom en europæisk missionær til. Ser vi på missionens måltal i dåbstal, var det kun få, der blev omvendte. Fra 1916 til 1920 er der er par hundrede ikke-kristne og omkring 600 efterkommer af kristne, der bliver døbt i området omkring missionens centrum i Assam (*Fiftieth til Fifty-Fourth Annual Report, 1917-1922*). Derefter går rapporteringen om dåb af bodoer i stå og dukker først op igen fra 1929, hvor ekspansionen kun rapporteres fra de tre nye missionsstationer og kirker, man havde bygget og taget i brug længere oppe i Assamdalen (de følgende *Annual Reports*). I 1945 var der i alt omkring 4.000 kristne boroer i den lutherske mission (Rod 1947, 30).

Omkring hver af missionsstationerne var der, som det var vanligt allerede fra missionen til santalerne, et antal mindre menigheder, hvis åndelige behov blev tilgodeset af en ældste, katekist eller præst, for så med mellemrum at få besøg af en bodo, en santal eller en europæisk præst eller missionær.¹⁸ De enkelte præster, kateketer og ældste havde således meget frie hænder, og der er en del beretninger om boro-præster, der faldt i synd og som blev afskediget fra den lutherske mission. Det er her karakteristisk, at de i en række tilfælde tog hele eller næsten hele menigheden med sig. En af dem, Boro Bahadur, der i 1926 var blevet afskediget for 'usædelighed' (Kristiansen 1934, 78) og siden genansat, førte menigheden over til katolikkerne i 1933. Årsagen til bruddet blev opgivet til, at han "atter var faldet i Synd. Men det kunne de katolske Missionærer hurtigt ordne, og Bahadur kunne ikke staa for deres Løfter og Tilbud" (Rod 1947, 25); men han og de fleste af de øvrige vendte i løbet af få år tilbage igen (Rod 1947, 25). Man mærker den danske missionshistorikers afsky for de træske katolikker i hans beskrivelse. En anden er Shoredro, som havde haft skiftende ansættelser som ældste i den skotske mission og hos lutheranerne, men faldt fra og gik over til hinduismen. Han bekendte sine synder i menigheden og blev ansat på

¹⁷ Rod (1947, 14) som desværre ikke præciserer den oprindelige kilde eller dens tidspunkt.

¹⁸ Denne struktur kan illustreres med de 24 menigheder med omkring 2.500 kristne, som var fordelt rundt omkring Bongagaion i 1956, hvor de rapporterende missionærer dog netop ikke nævner præster i de 24 lokale menigheder (Halvorsrud i *The Ninetieth Annual Report 1957*, 93-94).

ny; men i 1940 måtte han atter "suspenderes paa Grund af 'et ondt Hjerter', og da han forsøgte at faa Prædikanterne til at strejke, måtte han afsættes" (Rod 1947, 27). Her var altså en bodopræst, der virkelig havde taget et af de moderne samfunds kampmidler til sig. Det gav uro i menigheden, hvor han havde mange tilhængere, og i 1945 blev han ansat igen. Kampen mellem de forskellige missionselskaber var hård. De katolsk-sindede anglo-katolikker angreb andet steds baptisterne for ikke at have nogen "authority to preach and baptize" (Brown 1848, citeret fra Downs 1992, 87); men også missionselskaber, der gik ind for barnedåb, blev angrebet. Overordnet synes der at have været en kamp mellem katolikkerne og lutheranerne om boroernes sjæle (se Rod 1947, 27). Der rapporteres om en selvstændig udbryderbevægelse fra de lutherske bodoer, men det er så kort en kommentar der er i forskningslitteraturen at vi ikke får meget andet at vide end, at det var en sekterisk bevægelse tidligt i 1930'erne (Rod 1947, 27).

Ligesom dengang da de var startet blandt santalerne, gik missionærene i gang med at opbygge skoler, lægeklinikker og hospitaler, og ligesom blandt santalerne var missionærene væsentlige for hele indsamlingen af bodoernes folkløse og med til at nedskrive den; men hvor den lutherske santalmissions folk havde været afgørende hos santalerne, var andre missioners folk mindst lige så vigtige, når det gjaldt bodoerne (se Boro 2010, 19). Og den store rationalisering af bodoernes kultur var i lige så høj grad som af missionærene igangsat af en bodo, der tog til Calcutta og blev indviet i Bramo Samaj der. Da han vendte tilbage til Assam, grundlagde han i 1906 Brahma Dharma, som på mange måder var en videreførelse af Bramo Samaj. Læren centrerede om troen på ens eget selvs enhed med det højeste brahman helt som ibos Brahma Samaj. På et møde i 1925 besluttede man at ophøre med de traditionelle ofre til guderne, at ophøre med at drikke alkohol, at indskrænke svineavl, og at arbejde for alfabetisering af bodoerne og udgive et tidsskrift (Brahma 2011, 65-73). I bodelitteraturen gik denne påvirkning over i det, man kalder bibar-perioden (fra omkring 1920 og ind i 1930'erne), som havde navn efter tidsskriftet *Bibar*, der blev cirkuleret fra 1920 (Boro 2010, 25-33; Brahma 2011, 108-112).

Fra et samfundsfagligt synspunkt er det interessant, at bodoerne synes at bevæge sig imellem de forskellige kristne trossamfund og undertiden mellem dem og hinduismen uden at opleve nogen store konflikter med det. Så de europæiske missionæres faste teologiske forestillinger om ret og forkert teologi var tilsyneladende ikke det, der styrede bodoerne. Når man her ser, hvordan de konfessionelle grænser mellem de forskellige kristne retninger ikke betød så meget for de enkelte omvendte, kan det ses som eksempler på erfaringer, der senere førte til etableringen af tværkonfessionelle protestantiske unionskirker i Indien (fx Church of South India i 1947 og Church of North India i 1972 (Mallampalli 2006, 426)). Disse udviklinger kan også ses i den sammenhæng, der har været mellem missioner og økumeni helt tilbage fra The World Missionary Conference i Edinburgh i 1910 (Stanley 2009) og de videre samtaler mellem protestantiske kirker og den katolske kirke som har taget fart siden Det

Andet Vatikanerkoncil 1962-1965. Her er disse udviklinger altså udtrykt i erfaringer blandt kristne, som netop ikke havde ledende funktioner, men som befandt sig i situationer, hvor de af den ene eller den anden grund ikke var overens med kirkernes ledende europæiske autoriteter. Det er nogle af disse erfaringer, som vi nu vil vende os til.

I en selvbiografi, som den kristne bodo Taneswar fortalte til en dansk etnograf og religionshistoriker (Siiger 2015, 78-93) i vinteren 1940-1950, kan man se, hvordan han bevarede dele af det ikke-kristne livssyn, som han havde internaliseret i sin opvækst. Han accepterede fx den ikke-kristne forklaring om, at jordskælv var forårsaget af skildpadden: "Whenever the tortoise moves, the whole earth will shake" (Taneswar 2015, 81). Det er den skildpadder, som Jorden ifølge vaisnavismen hviler på. Og når det drejer sig om Taneswars klassifikation af de forskellige religiøse systemer, taler han om "the followers of the old Bodo-religion" (som etnografen Siiger kommenterer), som "God givers" (altså "dem som giver ofre til guderne") – den term som de kristne og tilhængerne af Brahma Dharma brugte om tilhængerne af den traditionelle bodo-religion. Men i sine kommentarer oplyser Siiger, at disse kaldte sig selv for hinduer (se Taneswar 2015, 90). Det er tydeligt, at de personlige og de tilskrevne identiteter hele tiden forandrer sig situationelt. Det var ikke lige det syn på dåbens altafgørende betydning, som lå i de europæiske missionærers teologi.

Når Taneswar skulle forklare sin egen omvendelse til kristendommen, så han ikke de store skel mellem tilhængerne af Brahma Dharma og kristendommen. Men han fortalte om, at han vidste, at tilhængerne af Brahma Dharma nu og da drak, og at de sneg sig ud i skoven og foretog ofre til de gamle guder: "they are not true Bromos but still attached to the old Bodo-religion" (Taneswar 2015, 92).

Taneswar kunne også fortælle om de mirakler, som den lokale lutherske præst Maguram havde udrettet, og om hvordan Maguram havde levet i cølibat i en lang del af sit liv (Taneswar 2015, 92-93). Taneswar overvejer imidlertid ikke, hvorfor Maguram havde levet i cølibat; men cølibat er ukendt for lutheranerne, som Maguram tilhørte, så den begrebslige reference er til brahmacharya-institutionen i hinduismen, og ikke til de katolske præster eller munke, der lever i cølibat i kristendommen.

En enkelt relevant tilføjelse: Når nu de lutherske santaler i Assam havde taget initiativ til at missionere for bodoerne, kunne man tro, at de går til gudstjeneste sammen. Det gør de ikke; kirken er i dag delt i forskellige stifter, og et af dem dækker bodoerne som en etnisk gruppe. Når der bor santaler og bodoer i de samme byer eller landsbyer, har de enten forskellige kirkebygninger eller forskellige gudstjenestetider.

Skal man sammenfatte, så gennemløb bodoernes religion ligesom santalernes en rationalisering. Noget af denne rationalisering var formidlet gennem de kristne missioner; men hvor santalernes anti-koloniale bevægelse, kherwarerne, fra omkring 1870 lagde vægt på synd og renhed, men ikke på at indføre skoleuddannelse og

cirkulation af trykt litteratur, så var dette et kernepunkt for bodoernes Brahma Dharma. Denne forskel kan skyldes de 30-40 år, der ligger imellem de to bevægelses begyndelse; men det er snarere, fordi santalerne levede som en minoritet på kanten af kastesamfundet, som ikke accepterede dem, hvorimod bodoerne levede i et mere sluttet område, hvor de selv var i stand til i langt højere grad at bestemme, hvordan de ville udvikle deres kultur.

Konversion, synkretisme eller rationalisering af kulturen

De ovenstående betragtninger har lagt vægt på at fremdrage elementer af santalernes og bodoernes indgang i moderniteten fra slutningen af det 19. århundrede til den første del af det 20. århundrede. Det er klart, at nogle af de fænomener, jeg har fremhævet, også kunne beskrives under temaet 'synkretisme', hvor der kommer elementer fra en anden religion og bliver en del af santalernes eller bodoernes religion. Folkelig bengalsk tantrisme i santalernes religion og først vaisnavisme, så senere direkte initiering i Brahma Samaj og etableringen af Brahma Dharma i bodoernes religion, kan med rimelighed klassificeres som noget, der kommer udefra og trænger ind i religionen. Når temaet alligevel har været holdt omkring rationalisering, skyldes det, at det kan være med til at forklare, hvorfor folk har tilvalgt disse nye religiøse elementer. Det drejer sig om bevidste valg, altså konversion, hvad enten det er til en formelt anden religion eller det er en gennemgribende sindelagsforandring inden for ens egen religion.

Når spørgsmålet kommer til selve konversionen, er det klart, at det ikke er en begivenhed, der finder sted på et bestemt tidspunkt, men netop en proces. Nogle gange går man ind i en bevægelse eller et religiøst fællesskab (evt. hos de kristne); andre gange deltager man i ritualer i forskellige religiøse fællesskaber; og atter andre gange tager man nogle elementer af noget nyt til sig, men beholder meget af sit tidligere verdensbillede intakt. Dette gælder både for dem, der omvender sig til kristendommen (jf. Taneswar og alle de kristne udbrydergrupper), og for dem, der ikke gjorde det (jf. kherwarernes protest mod kolonimagten, og Brahma Dharma).

For konversion betyder det, at dåbsritualet i mange tilfælde ikke tillægges den frelsende kraft, det havde i missionærernes teologi, men at det blot var en begivenhed blandt mange, som på forskellig sæt og vis markerede et kulturelt skifte fra en traditionel kultur til en mere rationaliseret kultur. I nogle tilfælde foregik rationaliseringen af kulturen i kristent regi, i andre tilfælde i andre regier. I alle tilfælde drejede det sig om, at den kulturelle gruppe indførte nye og mere abstrakte moralske begreber og standarder, og at den tilegnede sig kompetencer, som kunne bære medlemmerne frem i moderne samfund.

Hvad angår konverteringslovgivning, problematiserer dette logikken bag lovgivningen. For hvis konversion i mange tilfælde er et enkelt lille led i rationaliseringen af kulturen, bliver konversionslovgivning et forsøg på at hæmme rationalisering af

kulturen, og dermed kan den komme til at virke undertrykkende og ikke beskyttende, sådan som den ellers havde til hensigt.

Denne artikel har lagt vægt på rationaliteten bag konvertiternes konversion. Det betyder en afstandtagen til den moralske fordømmelse af kolonitidens kristne mission, som lå i Baagøs postkoloniale opgør med dåben, og en afstandtagen til den fordømmelse af individers handling i løbet af kolonitiden, som ligger i hele den forståelse af det post-koloniale, som gennemsyrrer 'post-colonial studies'-skolen.

LITTERATUR

Ahlin, Lars

2007 "Har begrebet "conversion" förløret sin relevans?, in: Mogens S. Mogensen & John H.M.Damsager, eds., *Dansk Konversionsforskning*, Forlaget Univers, Århus, 225-244.

Andersen, Peter B.

2009 "Revival, Syncretism, and the Anticolonial Discourse of the Kherwar Movement, 1871-1910", in: Richard Fox Young, ed., *India and the Indianness of Christianity. Essays on Understanding – Historical, and Bibliographical – in Honor of Robert Eric Frykenberg*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 127-143.

2002 "Revival, from a Native Point of View: Proselytization of the Indian Home Mission and the Kherwar Movement among the Santals", in: Judith M. Borwn & Robert Eric Frykenberg, eds., *Christians, Cultural Interactions, and India's Religious Traditions*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 119-132.

Andersen, Peter B., Marine Carrin & Santosh K. Soren

2011 "Introduction", in: Idem, eds., *From Fire Rain to Rebellion. Reasserting Ethnic Identity Through Narrative*, Manohar, Delhi, 1-37.

Andersen, Peter B., Marine Carrin & Santosh K. Soren, eds.

2011 *From Fire Rain to Rebellion. Reasserting Ethnic Identity Through Narrative*, Manohar, Delhi.

Andersen, Peter B. & Susanne Foss

2003 "Christian Missionaries and Orientalist Discourse: Illustrated by Materials on the Santals after 1855", in: Robert Eric Frykenberg, ed., *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 295-314.

Annual Report of the Santal Mission of the Northern Churches, The

1917-57 (The Indian Home Mission to the Santals) for the year [1916-1922, 1956] and the [50-54, 90] Year of the Ebeneser Evangelical Lutheran Church, Dumka, Santal Mission Press, Benagaria.

Barker, Eileen

1984 *The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing?*, Blackwell, Oxford.

Barnes Timothy David

1981 *Constantine and Eusebius*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Barth, Frederik

1969 *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences*, Oslo Universitets Forlaget, Bergen.

Bellah, Robert

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (3), 358-374.

Boro, Anil Kumar

2010 *A History of Bodo Literature*, Sahitya Akademi, New Delhi.

Brahma, Sekhar

- 2011 *Religion of the Boros and their Socio-cultural Transition*, DVS Publishers, Guwahati.
- Baagø, Kaj
- 1966a "The Post-Colonial Crisis of Mission", *International Review of missions* 55 (219), WCC-Publication, Geneva, 322-332.
- 1966b "Must Hindus be Baptized to become Christians?", *The United Theological College Magazine* 33, March 1966, 10-18.
- Carrin, Marine & Harald Tambs-Lyche
- 2003 "The Santals, Though Unable to Plan for Tomorrow, Should Be Converted by Santals", in: Robert Eric Frykenberg, ed., *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 274-294.
- Cohen, Ronald
- 1978 "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology* 7, 379-403.
- Culshaw, W.J.
- 1949 *Tribal heritage, a study of the Santals*, Lutterworth library 34. Missionary research ser. 15, London.
- Downs, F.S.
- 1992 *History of Christianity in India. North East India in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Vol. 5, Part 5, Bangalore.
- Eaton, Richard M.
- 1997 *The Rise of Islam and the Bengal Frontier 1204-1760*, Oxford University Press, Delhi.
- Frykenberg, Robert Eric
- 2008 *Christianity in India. From Beginnings to the Present*, Oxford History of the Christian Church, Oxford University Press, Oxford.
- 2003 "Introduction: Dealing with Contested Definitions and Controversial Perspectives", in: Idem, ed., *Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 1-32.
- Gait, Edwart Albert
- 1992 *A History of Assam*, Lawyers Book Stall, Guwahati [1905].
- Geertz, Clifford
- 1992 "'Internal Conversion' in Contemporary Bali", in: Idem, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, Fontana Press, London, 170-189 [1964, 1973].
- Gjesing, Knud
- 1961 *En missionspioner. H.P. Børresens liv med særligt henblik på hans missionsvirksomhed*, Kirkehistoriske Studier II. Række nr. 14, Gads forlag, København.
- Guha, Ranajit
- 1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi.
- Heffner, Robert W.
- 1993a "Of Faith and Commitment. Christian Conversion in Muslim Java", in: Idem, ed., *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of California Press, Berkeley, 99-125.
- 1993b "Introduction World Building and the Rationality of Conversion", in: Idem, ed., *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, University of California Press, Berkeley, 3-44.
- Hembram, Parimal
- 2007 *Saotali Sahityer Itihas*, Nirmal Book Agency, Kolkata.
- Henschen, Daniel
- 2010 "Kald og udviklingsbistand i det uafhængige Indien. Postkolonial selvforståelse i to skandinaviske missioners institutionsarbejde", *Historisk Tidsskrift (Sweden)* 130 (1), 25-51.
- Hodne, Olav
- 1992 *Santalmisjonens Historie. Bind III, 1911-1967*, Den Norske Santalmisjon, Oslo.

- 1966 L.O. Skrefsrud *Missionary and Social Reformer among the Santals of Santal Parganas*, Avhandling udgitt af Egede Institutt/Studies of the Egede Institute 9, Egede Instituttet, Hovedkommission Forlaget Land og Kirke, Oslo.
- Jackson, Robert
1997 *Religious Education an interpretive approach*, Hodder & Stoughton, London.
- Jørgensen, Harald F.
1940 *Evangeliet blandt Santalerne. Den nordiske Santalmissions Historie*, (2. gennemste og forøgede Udgave), Dansk Santalmission i kommission hos O. Lohse, København.
- Jørgensen, Jonas P. A.
2001 "Among the Ruins – Dr. Kaj Baago's Theological Challenge Revisited ", *Bangalore Theological Forum*, Vol. XXXIII, No. 1 = <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1634>.
2006 *Jesus Imandars and Christ Bhaktas. A Qualitative and Theological Study of Syncretism and Identity in Global Christianity*, Det Teologiske Fakultet, København, Ph.d.-afhandling 2006/1.
- Jørgensen, Jonas P. A. & Jørgen Skov Sørensen
2005 "Kaj Baagø – fra mission til solidaritet?", in: K.E. Bugge et al., eds., *Det begyndte i København ... Knudepunkter i 300 års indisk-danske relationer i mission*, Syddansk Universitetsforlag, Odense, 277-300.
- Kaplan, Steve
1995 "The Africanization of Missionary Christianity: History and Typology", in: Idem, ed., *Indigenous Responses to Western Christianity*, New York University Press, New York, 9-28.
- Karlsson, Bengt G.
2008 *Contested Belonging. An Indigenous People's Struggle for Forest and Identity in Sub-Himalayan Bengal*, Routledge, London.
- Kristiansen, Aksel
1934 *Blandt Urfolk i Assams Jungle. Boroerne*, Udgivet af Dansk Santalmission i Hovedkommission hos O. Lohse, København.
- Lofland, John, & Rodney Stark
1965 "Becoming a world-saver: a theory of conversion to a deviant perspective", *American Sociological Review* 30, 862-875.
- Lofland, John & L.N. Skovnod
1983 "Patterns of Conversion", in: Eileen Barker, ed., *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West*, Mercer University Press, Macon G.A., 1-24.
- Ludden, David
1999 *An Agrarian History of South Asia*, The New Cambridge History of India IV.4, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mallampalli, Chandra
2006 "South Asia, 1911-2003", in: Hugh McLeod, ed., *World Christianities c. 1914 – c. 2000, The Cambridge History of Christianity*, Volume 9, Cambridge University Press, New York, 422-435.
- Mosse, David
1994 "The Politics of religious synthesis. Roman Catholicism and Hindu village society in Tamil", in: Stewart and Shaw, eds., *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, London, 85-107.
- Murmu, Ragunath
1986 "Extracts from Hital. Songs in Santali in Praise of the Creator Maran Buru" (Unpublished manuscript in possession of Pandit Ragunath Murmu. It is presented in English Translation), Appendix 3, Sitikant Majhaparta, ed. *Modernization and Ritual. Identity and Change in Santal Society*, 127-145.
- Murmu, Sagram
2011 "The Story of the Babajius", in: Peter B. Andersen, Marine Carrin & Santosh K. Soren, eds., *From Fire Rain to Rebellion. Reasserting Ethnic Identity Through Narrative*, Manohar, Delhi, 216-275.

- Nyhagen, Johan
 1990 *Santalmisjonens Historie med særlig henblik på Utviklingen i India og Norge 1867-1967*, Bind I-II, Revidert og utvidet utgave, Den Norske Santalmisjon, Oslo.
- O'Malley, L.S.S.
 1910 *Santal Parganas*, Bengal Secretariat Book Depot, Bengal District Gazetteers, Calcutta.
- Redfield, Robert, Ralph Linton, Melville J. Herskovits
 1936 "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist* 38 (1), 149-152.
- Robbins, Thomas
 1992 *Cults, Converts & Charisma*, Sage Publications, London [1988].
- Rod, Jakob
 1947 *Evangeliet blandt Boroerne*, I Hovedkommission hos O. Lohses Forlag, Eftf., København.
- Schönbeck, Oluf
 2009 "The legacy of Tranquebar: The 'Ziegenbalg myth' and the debates of caste", *Review of Development & Change* 16 (1-2), 109-130.
- Siiger, Halfdan
 2015 *The Bodo of Assam. Revisiting a Classical Study from 1950*, ed. Peter B. Andersen & Santosh K. Soren, NIAS Press, Copenhagen.
- Singh, K.S.
 2012 *Tribal Movements in India. Visions of Dr. K.S. Singh*, in: Kamal K. Misra & G. Jayaprakasan, eds., Manohar, Delhi.
- Smith, Donald Eugene
 1963 *India as a Secular State*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Smith, Wilfred Cantwell
 1991 *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis [1962].
- Srinivasachari, C.S.
 1974 "European Settlements", in: J.N. Chaudhury & S. Chaudhury, eds., *The Mughul Empire, gen.ed. R.C. Majumdar, The History and Culture of the Indian People VII*, Bharatiya India Bhavan, Bombay, 502-521.
- Stanley, Brian
 2009 *The World Missionary Conference, Edinburgh 1910*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge.
 2003 "Introduction: Christianity and the End of Empire", in: Idem, ed., *Missions, Nationalism and the End of Empire*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 1-11.
- Stewart, Charles & Roslanind Shaw
 1994 "Introduction. Problematizing syncretism", in: Idem, eds., *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis*, Routledge, London, 1-25.
- Taneswar
 2015 "Autobiography of 'Tanesâr (Taneswar)", in: Siiger 1915, 78-93.
- van der Veer, Peter
 1994 *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, University of California Press, Los Angeles, London.
- Ward, Kevin
 2006 "Christianity, colonialism and missions", in: Hugh McLeod, ed., *World Christianities c. 1914-c.2000, The Cambridge History of Christianity, Volume 9*, Cambridge University Press, New York, 71-88.
- Weber, Max
 2003 "Sociologiske grundbegreber", in: Heine Andersen, Hans Henrik Bruun & Lars Bo Kaspersen, eds., *Max Weber Udvalgte Tekster, II*, Hans Reitzels Forlag, København, 189-239 [tysk "Soziologische Kategorienlehre", 1919/1920].
- Young, Richard Fox
 2009 "Introduction. The Frykenberg *Vamsavalin*: A South Asia Historian's Genealogy, Personal and

Academic, with a Bibliograph of His Works", in: Richard Fox Young, ed., *India and the Indianness of Christianity. Essays on Understanding – Historical, Theological, and Bibliographical – in Honor of Robert Eric Frykenberg*, William B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge, 1-25.

*Peter B. Andersen, lektor, ph.d.,
Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet*

Note:

Samfundsvidenskabelige metaundersøgelser af sociale tiltag bliver stadig mere almindelige, så Peter B. Andersen har efter artiklens udgivelse bedt redaktionen tilføje, at nogle af denne artikels overvejelser om Bodoernes historie netop er publiceret i hans og Santosh K. Sorens indledning om "Danish Interest in Bodo Area. Halfdan Siiger's Journey" til H. Siiger 2015 (ovenfor) og i deres fælles kapitel "The Christian Missions to the Bodos and the Collections of Halfdan Siiger" in: Ulrik Høj Johansen, Armin W. Geertz, Svend Castenfeldt & Peter B. Andersen, eds., *In the Footsteps of Halfdan Siiger. Danish Research in Central Asia* (under udgivelse). Peter B. Andersen vil også gerne her takke Santosh K. Soren for dette samarbejde, såvel som de tidligere samarbejder, der bl.a. fremgår af referencerne i note 1.