

## RITUALETS BETYDNING FOR HINDUER I UDLÆNDIGHED

Marianne C. Qvortrup Fibiger

Denne artikel vil med de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark som eksempel komme ind på to forskellige betydninger, ritualet kan få som identitetsskabende faktor i et kulturmøde. Den ene vej er den gruppeeksklusive, hvor de srilankansk-tamilske hinduer via specifikke ritualer dyrker og markerer deres religiøse egenart, hvilket adskiller dem fra de andre tamiler i landet; den anden er den gruppeudvidende, hvor en ceremoni bygget op af et antal ritualer bliver til en fælles kulturel udtryksform for alle tamilerne i landet, uafhængig af om de er hinduer, kristne eller muslimer. Artiklen vil således ikke så meget bidrage med teoretiske eller genetiske forklaringsmodeller på ritualet som begreb, men snarere komme ind på selve ritualets kommunikative og symbolske betydning for de srilankansk-tamilske hinduer her i landet, hvor ritualets intentionalitet forskydes i forhold til ritualets intentionalitet i Sri Lanka. Samtidig er det et eksempel på, hvordan man bør forstå ritualet som en *kategori sui generis* og ikke i kombination med myte eller anden hellig tekst som fx teorien om 're-enactment' bygger på, og som fx M. Eliade (1959), S.H. Hooke (1966), N. Smart (1973) og E. Lott (1988) er fortalere for, men som bl.a. er blevet kritiseret af F. Staal (1979 og 1991), J.Z. Smith (1980 og 1987), B. Mack (1991) og I. Strenski (1991).<sup>1</sup>

### 1. Hinduisme i udlændighed

Religion is sociologically interesting not because, as vulgar positivism would have it, it describes the social order, but because, like environment, political power, wealth, jurial obligation, personal affection, and a sense of beauty, it shapes it. (Geertz 1973, 119)

Clifford Geertz' feltarbejde fik ham til at fremføre det synspunkt, at hvis en religion, som funktionalismen hævder, bliver formet af dens samfund, så er det mindst lige så sandt at hævde, at samfundet bliver formet af religionen. Det er en sandhed med modifikation. Dette forhold er åbenlyst der, hvor religionen befinder sig i sit 'modersamfund', men hvor religionen overflyttes til et andet samfund, der har været igennem denne gensidige påvirkningsproces op gennem historien med en anden religion, bliver forholdet et helt andet.

---

<sup>1</sup> Jeg vil ikke komme nærmere ind på kritikernes indbyrdes forskellighed og uenighed, men kun nævne, at jeg tilslutter mig både Burton Macks og Ivan Strenskis kritik af Frits Staals teori om ritualets betydningsløshed. Denne artikel vil netop argumentere for en betydningsforskydning i ritualets intentionalitet, hvorfor jeg ikke kan være enig med Frits Staal.

Indvandrergruppen bærer både religion(er) og ideen om en bestemt samfundsstruktur med sig. Dvs. gruppen møder med et verdenssyn, der i mange tilfælde ikke harmonerer med værtssamfundets, hvilket skaber et dilemma. Skal de lade deres trosforhold falde? Skal religionens symbolsystem og det, det er modeller af og for, gennemgå en revision ud fra samfundets fordringer til det? Eller skal de, der deler den samme tro eller verdenssyn, opbygge et samfund i samfundet – en subkultur eller et selvreferentielt system, der i vigtige trosspørgsmål står uden for det omkringliggende samfund?

Samtidig hævder Geertz dog også i bl.a. *The Interpretation of Cultures*, at ligesom tro og ritual er dialektisk forbundet, er de hellige symboler og det religiøse system det også. Derfor må de følges ad i en forandringsproces, hvor forandringer i tydingen af de hellige symboler ændrer på det religiøse system og vice versa. Denne proces er nødvendig for, at en given gruppe vedvarende kan gøre brug af det religiøse system som retningsgivende for, hvordan man bør leve livet i en verden under forandring. Ikke mindst der, hvor gruppen springer fra én samfundsofbygning til en fundamentalt anderledes, hvor forholdet mellem den livsstil, de medbringer, og som deres hellige symboler markerer, og den fundamentale virkelighed, de konfronteres med, kontrasterer hinanden: “a French ethic in a Navaho world, or a Hindu one in a French world would seem only quixotic, for it would lack the air of naturalness and simple factuality which it has in its own context” (1973, 130).

Dette synspunkt kan jeg kun bifalde, men desværre gør Geertz ikke noget særligt ved problematikken; og når han videre understreger, at religionens styrke hviler på dens symbolers evne til at formulere en verden, der understøtter de tilstedeværende værdier, så er det jo interessant, at religionen godt kan finde fornyet styrke, hvis den modsætter sig de nuværende forhold og i stedet opbygger et alternativ, der i sig selv bliver betydningsdannende for gruppen, eller blot, som det er tilfældet med mange indvandrergrupper eller minoritetsgruppers forhold til religion, at den må høre privat-sfæren eller subkulturen til, for at den kan skabe mening for den enkelte, der kan indgå i meget forskellige relationer til det omgivende samfund.

Der dannes således en struktur bestående af to samfund, som gruppen og den enkelte bevæger sig imellem; på den ene side et religiøst bestemt samfund med ét specifikt verdenssyn udtrykt via et særligt symbolsystem, og på den anden side et sekulært samfund, der forholder sig kritisk til det religiøse verdenssyn. Således er det fx ikke muligt at opretholde de af hinduismen foreskrevne renhedsritualer i det danske samfund, hverken hinduerne imellem eller i hinduernes daglige omgang med danskere. Det første kommer til udtryk ved, at kasteskellene er brudt ned. Som lille minoritetsgruppe er der ikke plads til en kastedifferentiering. Det betyder, at templet er for alle, ligesom de srilankansk-tamilske hinduer mødes på tværs af kastetilhørsforhold, spiser sammen og også gifter sig på tværs af kasterne. I den daglige omgang med danskerne bliver renhedskriterierne gang på gang overtrådt, idet hinduerne ikke adskiller sig fra danskerne, fx når der spises frokost, ryges eller drikkes en fyraftensøl. Det kan have størst betydning om fredagen, de srilankansk-tamilske hinduers helligdag, hvor de går i

templet. Her bør man komme i templet både fysisk og psykisk ren, hvilket betyder, at mange forsøger at holde sig rituelt rene ved at spise vegetarisk eller faste (evt. blot springe et eller to måltider over). Desuden forbereder de dagen ved at gøre huset eller lejigheden ren om torsdagen.

Kommunikationen mellem religion og samfund kommer altså i udlændighed til at foregå på helt andre præmisser end i det samfund, de kommer fra. Da religionen i udlændighed ikke længere befinder sig i den virkelighed, den hævder at forholde sig til, må den tilpasse sig samfundet for at kæmpe for sin eksistensberettigelse, samtidig med at den må fastholde vigtige særtræk for ikke fuldstændig at blive opslugt af andre trosformer. Dvs. dialektikken mellem modtagerssamfundet og religionen er til stede, men præmisserne forskydes. Og selvom religionen på flere områder bliver underlagt samfundet, øger den på visse niveauer tilsvarende sin betydning for dens medlemmer. Da den ikke længere er en indiskutabel del af dagligdagen, hvor man fx tilbeder guderne lige så selvfølgelig, som man sørger for, at familien får morgenmad og blomsterne vandes, så bliver medlemmerne mere bevidste om dens tilstedeværelse og dens værd både for den enkelte og gruppens selvbevidsthed og identitet. Dette sættes i relief med følgende udtalelse fra en af mine informanter, der samtidig viser, at der er forskelle i betydningsproduktion, afhængigt af om man bevæger sig inden for en sækulariseret eller en religiøs sammenhæng:

I Danmark er det som om, at samfundet bestemmer det hele, hvor er vores egen stemme? Vi får at vide, hvor vi skal bo, hvilken uddannelse vi skal tage, hvordan vores børn skal opdrages, og hvad de bør spise, der lyttes stort set ikke til os. I templet kan vi tale sammen med nogle, der forstår os, og som taler det samme sprog. (Tamilsk kvinde, 38 år).

Templet får altså sin helt egen berettigelse. Religionens grundbestanddele, tro og ritual, kan her dyrkes på de troendes præmisser og ud fra gruppens behov, uden at det omgivende samfund direkte bliver involveret i forehavendet. Kun derved kan den religiøse diskurs og de kriterier, den sætter, tilpasse sig samfundet, uden at det betragtes som en ordre fra samfundets myndigheder. Kommunikationen i templet foregår nemlig i en fra verden adskilt sfære, hvor personen eller gruppen for en stund lader sig udskrive af verden eller det omgivende samfund og indskrive i en anden, hvor helt andre spilleregler gælder. Her skabes der samtidig et socialt fællesskab med sine særskilte normer inden for kultens rammer. Og i tilfældet med de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark ændres den samfundsbestemte sociale position i templet og i kultisk regi. Som eksempel kan nævnes præsten, der til daglig er arbejder på en tekstilvirksomhed, men som i templet er en nødvendig mediator for kommunikationen mellem denne og den anden verden. Derfor mødes han med stor respekt i templet, mens han i virksomheden har samme status som enhver anden arbejder. Han bytter med andre ord plads i det kultiske system sammenlignet med det samfundsbestemte (et sådant

eksempel vil sjældent forekomme i Sri Lanka, da en præst ville have sin præstefunktion som erhverv).

I denne 'legitime' subkultur kan religionens verdenssyn gradvist lade sig tilpasse det omkringliggende samfund, så de svar, symbolerne giver, bliver nogle andre end dem, de gav tidligere. Det sker ved, at religionen som udgangspunkt har sit eget råderum, nemlig det kultiske, hvor de i traditionen fastsatte rituelle regler opretholdes, men hvor tydingen af selve det kultiske indhold og mål forskydes. Således vil forholdet mellem etos og verdenssyn tilsvarende ændres.

I denne lukkede sfære er ritualerne ikke blot bindeleddet mellem den profane og den transcendent verden, det er også dem, der skaber den genkendelige ramme om det religiøse fællesskab. Dette er ikke mindst vigtigt for den nye generation af srilankansk-tamilske hinduer, der jo ikke som deres forældre er blevet en del af traditionen ved en naturlig diffusion, hvor den almindelige daglige livsførelse førte dem umærkeligt ind i traditionen.

Templet som rammen og ritualerne som de genkendelige adfærdsmønstre bliver således de centrale markører for de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark. Det betyder, at der lægges fornyet vægt på ortopraksis, men kun inden for det kultiske rum, som templet udgør, hvorfor mange *samskāras* (overgangsritualer), der foretages i hjemmet, tilpasses det danske samfund eller evt. helt udelades. En meget velestimeret præst fra Munneswaram i Sri Lanka, der var på besøg i Danmark, var meget rosende over for den måde tempelritualerne blev afholdt på, ligesom jeg ved en sammenligning med praksis i de mindre templer i Sri Lanka kan hævde, at man i Danmark er meget mere bevidst om, hvad man gør, og hvordan man gør det.

Ritualerne som primære traditionsbærere fungerer fint i det danske samfund, så længe de holdes inden for templets mure, der jo finder sin berettigelse i det moderne funktionelt differentierede danske samfund ved at udgøre ét ekspertsystem ud af flere. Noget andet er tilfældet, når de srilankansk-tamilske hinduer viser en flig af deres rituelle rum uden for templet eller åbner op for en kommunikation ud af systemet ved at foretage ritualer uden for templets vægge, hvilket ud fra mange danskeres synsvinkel overskrider den skjulte demarkationslinie imellem det eksklusive religiøse rum og den danske kultur. Jeg vil give et eksempel på en specifik ceremoni, der er gruppe-eksklusiv, dvs. markerer de srilankansk-tamilske hinduers specifikke religiøse fællesskab, samtidig med at det har udvidet sin funktion ved ikke blot at være rammen om et antal ritualer, der adskiller det religiøse rum fra det sekulære rum; det bliver også den ceremoni, der udadtil kommunikerer deres tilstedeværelse i landet som specifik religiøs gruppe. Via ceremonien bliver templet med andre ord en ydre manifestation i samfundet på og en intern garant for, at de srilankansk-tamilske hinduer hører til det danske samfund.

## 2. Indvielsesfest med rathām-utchāvam

Denne fest adskiller sig fra de andre fester holdt i templet i Herning, da den ikke ‘blot’ er en fest, hvor en specifik gud eller guderne som sådan tilbedes med en højere intensitet end den almindelige *pūjā* (gudstjeneste). Den markerer slet og ret religionens manifestation i Danmark, da det er den eneste fest om året, hvor guden lader sig manifestere uden for templet og velsigner det omkringliggende samfund, hvilket kan tolkes som gudens accept af det srilankansk-tamilske hindusamfund her i landet. Det, der også adskiller denne fest fra andre fester i den srilankansk-tamilske hindu-kalender, er, at datoen for festen er individuel fra tempel til tempel. Det betyder, at festen specifikt markerer, at en given bygning fungerer endnu et år som helligt indviet tempel.

Den store betydning, dagen tillægges, viser sig ved, at der er langt over 1000 srilankansk-tamilske hinduer til stede i templet i Herning på den sidste og mest betydningsfulde dag i den i alt ti dage lange fest. Dagen kaldes *rathām-utchāvam* (‘vogn’ og ‘hellig fest’)<sup>2</sup> og er både festens og egentlig hele årets klimaks, da den elefanhovede gud *Ganeśa* (her i sin manifestation som *Vināyakar*)<sup>3</sup> som den eneste gang i løbet af året bliver båret uden for og kørt én gang rundt om templet i en smukt dekoreret vogn. Jeg vil i det følgende kun beskrive dagen i en kondenseret form og kun fremhæve det, der adskiller festen fra de andre, der afholdes i løbet af året.

De første ni dage af festen kan ses som forberedende, hvor man ved at udføre en længere *pūjā* hver dag, sikrer at *rathām-utchāvam* dagen forløber, som den skal, samtidig med at *Vināyakar* forberedes til den store begivenhed. Der kommer tilbedere hver dag, men ikke flere end ved en almindelig fredags-*pūjā*.

*Rathām-utchāvam* strækker sig over det meste af dagen fra ca. klokken ni om morgenen til den sene eftermiddag. Der er gjort mange forberedelser inden, og vognen, der skal køre *Ganeśa* rundt, er blevet smukt dekoreret med blomsterranker. De mange tilbedere, der er kommet, kommer ikke blot fra det meste af landet, men også fra Norge og Tyskland. Og selvom de slet ikke kan være inde i hovedtemplet, foregår det hele med stor ro. “Det vigtigste for os er, at vi får et glimt af *Pillaiyar* (*Ganeśa* på tamilsk), når han bliver båret ud af templet og kan ofre en kokosnød foran vognen, inden han bliver kørt rundt”, var der en, der fortalte mig efterfølgende.

*Rathām-utchāvam* indledes med *homa* (ofring ved hjælp af ild) foran *Ganeśa*, hvor der er opbygget et *sathupaddy* (midlertidigt alter med gudrepræsentationer bestående af dekorerede krukker med vand), som *agniyagam* (ildaltret) er forbundet med via en

---

<sup>2</sup> *Urchāvam* er tamilernes egen stavelse af sanskritordet *utsāva(m)*, der betyder fest.

<sup>3</sup> *Vināyakar*, der er et af *Ganeśas* mange navne, betyder: ‘at tage væk’, ‘at fjerne’. Heri ligger troen på at *Ganeśa* fjerner alle hindringer for en forestående begivenhed som fx *pūjāen* i templet.

snor.<sup>4</sup> Derefter udføres en ofring af blomsterhoveder ved *ayer* (hovedpræsten) og hans hjælpere, der alle er brahminere, men fra menigheden, til guderepræsentationerne på sathupaddy. Ayer fremsiger samtidig nogle af Ganeśas mange navne, hver gang indledt med *mahā* (stor), hvorefter ordet *swahā* markerer, at der skal ofres blomsterhoveder. Derefter udføres, hvad jeg vil kalde den udvidede *āratī* (ofring af ild), men fordelt på flere hænder, hvorved flere *āratī*-stager fremvises på en gang af henholdsvis *ayer* og brahminerne, der står som en ring omkring sathupaddy. Som en forberedelse på den store omkredsning omkring hele templet og som en måde, hvorpå kraftens virkeområde langsomt udvides til at omfatte samtlige områder af templet, foretages nu en omkredsning af *garbhagriha* (det inderste hellige) med guderepræsentationen fra sathupaddy. Den centrale guderepræsentation løftes op på hovedet af en brahmin, hvis hår er blevet tildækket med et klæde, ligesom han er blevet rensset og indviet til dette hverv kort tid forinden. Bag ham går de andre aktivt involverede brahminere, en af dem holder en parasol over guderepræsentationen, og efter dem følger de mest entusiastiske tilbedere.

En lidt kortere *pūjā* foretages herefter foran den mobile Ganeśa. Det sker uden ildofring, men i stedet med fremvisning af de forskellige *āratī*-stager og af Ganeśas forskellige våben. Man kan således følge en progression i hele *pūjā*-forløbet, der kulminerer, da den mobile Ganeśa løftes op via to træstolper, der skubbes ind under den. Menigheden kvitterer med et højt udråb, og de ofrer en regn af blomsterhoveder og kronblade. Med en vuggende gang, der ifølge traditionen skal ligne en gravid kvindes, bevæges guden nu langsomt gennem templet og den store menneskeflok, der vedvarende ofrer blomster til den – det er den eneste begivenhed om året, hvor menigheden direkte uden en præst som mellemmand eller formidler kan foretage en blomsterofring.

Udenfor er den flot dekorerede vogn, der er en hersker værdig, kørt frem. Ganeśa placeres på den, og et par af brahminerne sætter sig omkring statuetten både for at holde den fast og for at fremsige tilbedende mantras, mens vognen trækkes rundt. Inden da er der dog tid til den enkeltes ofring af en kokosnød foran vognen. Flere hundrede kokosnødder bliver knust ved, at tilbederne kaster dem til jorden, og de nærmeste oversprøjtes af kokosmælk, hvilket de ser som en velsignelse i sig selv. Langsomt føres vognen rundt i procession. Det er en ære at trække eller skubbe den, og der byttes livligt mellem mændene. Kvinderne går bag ved vognen og synger tilbedende sange. Tilbage ved udgangspunktet igen løftes Ganeśa op og føres tilbage til sit alter i samme vuggende gang som før. Det åbne *darśana* (syn), hvor guden

---

<sup>4</sup> Ifølge Piet (1952, 18-19) er denne opstilling ved *homa* et levn fra det vediske ildofringsritual, hvor *agniyagam* repræsenterer *pāśa* (den jordiske eksistens; *pāśa* betyder egentlig 'bånd'), snoren repræsenterer *pāśu* (selvet; *pāśu* betyder egentlig 'dyr') og sathupaddy repræsenterer *pāī* ('Herren'). Således skabes der i ritualen en kommunikation mellem den profane sfære (det individuelle selv) og Gud. Det er dog vigtigt i denne sammenhæng at understrege, at man i *śaiva siddhānta* traditionen – den bagvedliggende tradition – ser en ontologisk adskillelse mellem Gud og individet.

kommer ud til folket (fremfor at folk som ved andre ceremonier kommer til ham) er slut. Således har guden ikke blot velsignet og fornyet templets kraft, men også det omkringliggende samfund, inklusive menneskene i det.

I denne forbindelse er det vigtigt at påpege, at samfundet både kan forstås som det danske samfund som sådan og mere eksklusivt som det samfund i samfundet, der udgøres af de srilankansk-tamilske hinduer. Derved bliver også gruppetilhørsforholdets bånd styrket i denne ceremoni, ligesom templet som dynamo eller kraftcenter bliver bekræftet. I Tyskland, der huser næsten 60.000 tamiler, hvoraf de 75-80% er hinduer, har man i denne ceremoni samlet endnu flere ritualer: Fx bods- og soningsritualer såsom kropsrulninger omkring templet og piercing, henholdsvis igennem kinderne med *Murukans*<sup>5</sup> våben eller med kroge i rygmusklerne med hvilke, man trækker vognen. I Sri Lanka plejer disse ritualer at foregå i forbindelse med en pilgrimsfærd til Murukan-templet i Kataragama. Den ceremoni, der for de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark og Tyskland i dag står som den helt centrale religiøse identitetsmarkør, samler således de mest udtryksfulde ritualer under sig.

### 3. Den tamilske dans, bharataṇātyam

Men netop fordi ritual som analytisk kategori ikke kun lader sig indplacere i den religiøse diskurs, kan et ritual, der ellers er tilknyttet en religiøs ceremoni, udvide sin betydning fra at være en intern religiøs markør til at blive en ekstern kulturel markør. Det viser fx den øgede popularitet den tamilske dans, *bharataṇātyam*, har fået blandt alle tamiler i Danmark – uafhængigt af religiøst tilhørsforhold – efter at en velestimeret tamilsk danser i 1990 blev valgt som årets ‘flygtningekunstner’ og i den forbindelse blev indbudt til at danse på Det Kongelige Teater, med bl.a. dronningen som tilskuer. For tamilerne var denne begivenhed det store gennembrud. Et element fra deres tradition var ikke blot accepteret af det danske samfund, det var også blevet ‘blåstemplet’ som et godt bidrag til det danske kulturlandskab. Det betød en stor øgning i antallet af tamilske piger, der ikke blot lærte sig dansen, men også gik op til den store *arangetram*, debut eller afgangseksamen, der følger sit eget helt specifikke rituelle mønster. Ordet *arangetram* stammer fra de tamilske ord ‘*aranṅu*’ og ‘*etram*’, der betyder at udføre et stykke kunst, underforstået på en scene; dvs. man skal bevise, at man kan beherske bharataṇātyam-dansens vigtigste aspekter.

Dansen har sin oprindelse i Sydindien og bliver her danset i templerne som et led i den religiøse udtryksform og i tilbedelsen af guderne. Den kan sandsynligvis dateres helt tilbage til de sydindiske bhakti-bevægelsers fremkomst omkring de første århundreder e.v.t. For at kunne beherske dansen skal man kunne udføre nogle meget detaljerede bevægelser efter et fastlagt mønster, der ofte følger en episk fortælling, hentet fra de religiøse historier. Dansen bliver beskrevet i *Bharata Nāṭya Śāstra*, der

---

<sup>5</sup> Murukan er et tamilsk navn for *Skanda* eller *Kārttikeya*, *Śivas* anden søn.

er en bog om musik, dans og drama, sandsynligvis skrevet af Bharat Muni engang mellem det 2. århundrede f.v.t. og det 5. århundrede e.v.t. Selve ordet *bharataṇāṭyam* er sammensat af tre stavelser: “Bha” for “bhavam”, følelser, “ra” for “ragam”, toneart, og “ta” for “talam”, rytme; dvs. en følelse udtrykt i tone og rytme. Med andre ord en måde, man kan vise sin *bhakti* (hengivelse) over for guderne på.

Jeg vil i det følgende kort beskrive et eksempel fra 1997, hvor søstrene Gaya og Kayal på henholdsvis 18 og 16 år gik op til arangetram (danseeksamen) – den første foretaget i Danmark, siden er mange fulgt efter.

Alle sejl er sat til denne aften. En stor sal i Holstebro Kultur- og Kongrescenter er lejet. Et flot og farveglitrende program er blevet trykt (i Colombo), et orkester sammensat af de bedste musikere fra henholdsvis England, Norge og Danmark spiller, flere videokameraer optager, og flere hundrede indbudte gæster er til stede: primært srilankanske tamiler, men også en del danskere, der er venner, lærere eller kolleger til danselæreren, dansepigerne og deres familie. Som æresgæster er en musikhæder fra universitetet i Tamil Nadu og generalsekretæren for Dansk Flygtningehjælp, Arne Piil Christiansen, inviteret. Der optræder en konferencier, der myndigt leder publikum igennem programmet på henholdsvis tamilsk og dansk. Desuden forklarer han det danske publikum dansens betydning som religiøs og kulturel udtryksform.

Aftenen indledes med, at de to piger sammen med deres danselærer foretager en *pūjā* foran *Naṭarāja* (Śiva i sit dansende aspekt). Derefter sætter danselæreren sig sammen med musikerne, og de to piger udfører nu en kort *pūjā* foran hende. Som afslutning berører de hendes fødder for at vise deres ærbødighed, for, som et indledende citat i programmet antyder, er tilbedelsen af deres lærer en tilbedelse af *trimūrti*.<sup>6</sup> Dette sceneri undrede mig en smule, da et billede af Jesus også var at finde centralt i programmet. En informant forklarede mig, at pigerne var kristne, men at den srilankansk-tamilske kultur, som dansen var et eksempel på, rækker ud over de religiøse barrierer. Dvs. for pigerne var det vigtigere at følge *bharataṇāṭyam*-dansens mønstre med dens hinduistiske signifikans end at følge den kristne lære.<sup>7</sup> Dette er et eksempel på, at de srilankanske tamiler i Danmark finder sammen om en fælles kulturel referenceramme. Her er det tydeligt, at det traditionelle arvegods fra før koloniseringen af Sri Lanka, findes frem, og derfor er det de hinduistiske træk, der kommer til orde,

---

<sup>6</sup> Et tydeligt levn fra upanishadernes guru-siśya forhold, der så er blevet sat i forbindelse med den i traditionen senere fremkomne *trimūrti*.

<sup>7</sup> Det er dog ikke usædvanligt at finde *bhakti*-elementer i den srilankanske kristendom, ej heller i den indiske. Her kan fx nævnes R.R. Sundara Raos bog *Bhakti Theology in the Telugu Hymnal* fra 1983, der giver et eksempel på, hvordan et kristent samfund i Āndhara har indoptaget og praktiserer *bhakti* i de såkaldte *kathākālaksepamer*, der er en form for historiefortællinger med indflettede sange og musikakkompagnementer. Det, der adskiller *bharataṇāṭyam*-dansen, som den kommer til udtryk her i Danmark, er, at de hinduistiske guder med deres navne og særtræk ikke afløses af en mere neutral tilbedelse af en overordnet gud.



som dansen her jo er et eksempel på. Samtidig gør dansen sig både i en intern og en ekstern kommunikation. Motivet for brugen af dansen er med andre ord blevet et andet, hvorfor der er sket en betydningsforskydning.

Dansen skal nu til at begynde, og pigerne skal præsenteres, men inden da takkes læreren endnu engang for sin store indsats. Det er hende, der har afgjort, at pigerne nu er klar til deres arangetram. Og det er hende, der har sørget for, at hele arrangementet klapper. Hun har inviteret et dansekyndigt publikum, der fungerer som dommere gennem deres bifald, og hun skal sørge for, at musikerne følger den rytme, danserne har lært at følge. Det gør hun med myndige smæld med tungen og ved at fastsætte takten med et klokkeinstrument. Nu er det blevet tid til dansen, og aftenens danseprogram er fastsat som følger:

#### 1. Puśpānjali:

En optakt til selve dansen, hvor pigerne, som ved enhver vigtig hinduistisk begivenhed, henvender sig til Ganeśa for at sikre, at den efterfølgende begivenhed forløber uden problemer. Desuden søger de velsignelse hos læreren, musikerne og publikum – en form for enhedsskabende handling mellem de direkte og indirekte involverede i den forestående danse-seance.

#### 2. Alarippu:

En form for opvarmning, hvor danserne udfører bevægelser, der skal få kroppen og sindet til at slappe af, så de i fællesskab kan koordinere legemet og forberede danserne til de kommende danse. I alarippu lægges vægt på rytmen, som siges at kunne overføre evnen til koncentration til danserne.

#### 3. Jatiswaram:

Jatiswaram lægger vægt på melodien, der siges at have kraft til at forene danserne med deres rene eksistens. Dvs. ligesom dansen primært følger rytmen i alarippu, følger bevægelserne melodien i jatiswaram.

#### 4. Sabdam:

En komposition, der udtrykker forskellige sindsstemninger. I aftenens dans vises de ved at afbilde Kṛṣṇa som barn, der driller sine omgivelser. Det forårsager i første omgang vrede, men siden glæde på grund af Kṛṣṇas guddommelige charme.

Danserne holder en kort pause, og orkestret underholder imens.

#### 5. Varnam:

Varnam er arangetrams højdepunkt, hvor danseren kan lade alle sine færdigheder komme til udtryk, da alle elementerne i bharataṅātyam udfoldes her. Pigerne har valgt at fremstille historien om en kvinde, der er forelsket i Viṣṇu, men som ikke selv tør bede ham komme, så hun kan vise sin hengivelse over for ham. Derfor beder hun sin veninde om hjælp og ønsker, at veninden skal bringe Viṣṇu hid. Veninden afslår i første omgang, da hun ikke forstår den store betydning, det har for hovedpersonen, men bliver dog overbevist til sidst, da kvinden forklarer, hvorfor det er nødvendigt at hente ham (et prototypisk eksempel på bhakti-hengivelse).

Man er nu ca. halvvejs igennem programmet, og der serveres i pausen en lettere anretning for publikum.

6. Padam:

Her skal danserne kunne fremstille et episk handlingsforløb. Historien, der er valgt, handler om den tamilske gud Murukan.

7. Padam:

Endnu et episk handlingsforløb fremvises, hvor den kvindelige guddommelige śakti-energi afbildes i en personificeret form.

8. Tillana:

Den sidste dans før afslutningen, hvor man siger, at danserne åbner deres hjerte for Gud – den de har lovprist igennem dansen, og de udfører nu en traditionel dans, der er bygget op om et simpelt vers, hvor den ultimative bhakti-gestus fremvises.

9. Mangalam:

Danserne afslutter med at takke guderne, læreren, musikerne og publikum i nævnte rækkefølge. Dansen er nu slut, publikum giver deres votering tilkende med lange og vedvarende klapsalver: Bestået. Pigerne tildeles hobevis af blomsterbuketter, og konferencieren takker af. En lang og begivenhedsrig aften er til ende.

#### 4. Dansen – fra religiøs til kulturel udtryksform

Som ovennævnte program antyder, indeholder bharataṅātyam-dansen alle aspekter af bhakti-tilbedelsen, som via dansen er blevet kodificeret og sat i faste rammer, så ikke blot danserne selv, men også publikum integreres i tilbedelsen. Det viser bl.a. den enhedsskabende gestus, danserne gør under puśpāñjali. Desuden viser dansen flere almene træk fra den srilankansk-tamilske hinduisme, selvom der som sagt i dette tilfælde er tale om kristne dansere. Dette faktum berører spørgsmålet om forholdet imellem religiøse og kulturelle udtryksformer, da dansens betydningsfelt synes at have foretaget et spring fra primært at have tilhørt den religiøse diskurs til i Danmark at blive et fælles-kulturelt udtryk. Det er vel at mærke sket, uden at man har ændret på dansens indhold. Det kommer bl.a. til udtryk ved, at der i den her beskrevne danseeksamen både findes en særskilt dans for Murukan og for Śakti, to af de mest tilbedte figurer i den srilankansk-tamilske hinduisme udover Ganeśa og Śiva. At Kṛṣṇa og Viṣṇu, der generelt spiller en mindre rolle i den srilankansk-tamilske hinduistiske tradition, også tildeles særskilte danse, skyldes primært det faktum, at bhakti-tilbedelsen stærkest kommer til udtryk i tilbedelsen af netop disse guder. En religiøst funderet udtryksform er således blevet indoptaget i den fælles srilankansk-tamilske kultur i Danmark, da den gør sig både som en fælles gruppeintegrerende faktor og som en kulturekstern kommunikationsmulighed.

Skønt selve bharataṅātyam er en gammel traditionel danseform, passer dansen som moderne udtryk for en sindsstemning fint ind i det danske kulturlandskab, samtidig med at den appellerer til de srilankanske tamilers fællesskabsfølelse uden at virke

utidssvarende. At det er kristne piger, der danser den, viser behovet for et fælleskulturelt udtryk, der både fungerer som en kulturintern manifestation,<sup>8</sup> og som en kulturekstern udtryksform, der ved at blive blåstemplet af det danske modtagerland i 1990 er et eksempel på, hvad den srilankansk-tamilske kultur kan bidrage med i det danske kulturlandskab. Man kan med andre ord se dansen som et eksempel på det, Giddens (1990) kalder strategisk adfærd (strategic conduct) hos den srilankansk-tamilske gruppe, da den synes at kunne åbne op for en kulturekstern kommunikation med danskerne. Samtidig appellerer dansen til den nye generation af tamilske unge, der ellers ikke tiltrækkes af det gruppefællesskab, som de finder i de religiøse institutioner.

## 5. Konklusion

Som de nævnte eksempler viser, ændres eller udvides visse ritualers betydning for de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark sammenlignet med Sri Lanka. Den årligt tilbagevendende rātham-ūtchāvam ceremoni i Herning, hvor Vinayākar (Ganeśa) bliver ført en gang rundt om templet, er ikke blot en samling af ritualer, der helliggør templet; det er også en manifestation af, at de srilankansk-tamilske hinduer hører til i Danmark – ikke kun over for samfundet, men også over for Gud. Dvs. de ritualer, der er knyttet hertil, har øget deres betydning.

Bharataṅātyam-dansen derimod er et eksempel på, hvordan en ceremoni bestående af bhakti-tilbedende ritualer har udvidet sit virkeområde, idet den både gør sig godt i det danske kulturlandskab og er gruppeintegrerende alle tamilerne imellem.

Eksemplet med Bharataṅātyam-dansen underbygger, hvad bl.a. Knut Jacobsen, der har lavet studier blandt tamiler i Norge, hævder, nemlig at der for de tamilske hinduer i en udlændighedssituation sker en transformering af religiøse udtryk, der bliver til kulturelle udtryk.<sup>9</sup> Eksemplet med rātham-ūtchāvam ceremonien peger dog i modsat retning, nemlig at man i templet, som via denne årligt tilbagevendende begivenhed skiller sig ud fra den sekulære sfære, kræver en styrkelse af ortopraksis, hvorved der lægges vægt på den religiøse dimension, men i et fra samfundet særskilt rum og på specielle tidspunkter.

Samlet giver de beskrevne ritualer eksempler på, hvor vigtigt det er at forholde sig til ritualer som en kategori for sig selv og ikke i en dialektik med fx myte. Det er rigtigt, at fx mange af bharataṅātyam-dansens elementer kan anskues som mimetiske efterligninger af mytologiske begivenheder, men hvis dansen ikke var andet end det, så ville den ikke kunne appellere til alle tamilerne i Danmark. Tilsvarende er rātham-ūtchāvam-

---

<sup>8</sup> At den fungerer som kulturintegrerende, gøres muligt, idet den henter sin legitimitet i historien som en srilankansk-tamilsk udtryksform, der lå før koloniseringen.

<sup>9</sup> Knut Jacobsen nævnte denne iagttagelse i et foredrag om de norske tamiler ved IAHR-konferencen i Durban august 2000.

ritualets vigtigste funktion ikke at genoplive myten, men at markere templets og dermed også de srilankansk-tamilske hinduers tilstedeværelse i Danmark.

## Litteratur

ELIADE, MIRCEA

1959 *The Sacred and the Profane*, London & New York.

GEERTZ, CLIFFORD

1973 *The Interpretation of Cultures*, New York.

GIDDENS, ANTHONY

1990 *The Consequences of Modernity*, Cambridge.

HOOKE, S.H.

1966 *Middle Eastern Mythology*, Harmondsworth.

LOTT, ERIC

1988 *Vision, tradition, interpretation: Theology, religion and the study of religion*, Berlin.

MACK, BURTON

1991 "Staal's gauntlet and the queen", *Religion* 21, 213-218.

PIET, JOHN H.

1952 *A Logical Presentation of the Śaiva Siddhānta Philosophy*, Madras.

SMART, NINIAN

1973 *The Phenomenon of Religion*, New York.

SMITH, J.Z

1980 "The bare facts of ritual", *History of Religions* 20 (1 & 2), 112-127.

1987 *To take place: Toward a theory in ritual*, Chicago & London.

STAAL, FRITS

1979 "The meaninglessness of ritual", *Numen* 26 (1), 2-22.

1991 "Within ritual, about ritual, and beyond", *Religion* 21, 227-234.

STRENSKI, IVAN

1991 "What's rite? Evolution, exchange and the big picture", *Religion* 21, 219-225.

## Summary

*Using the Srilankan-tamil Hindus in Denmark as an example, this article discusses the ways rituals can contribute to the making of identity in a cultural encounter and thus change the intentionality of the ritual compared to its intentionality in Sri Lanka. This can result in either a ritual exclusiveness, where the Srilankan-tamil Hindus point out their religious particularity, or an enlargement, where a religious ritual becomes a common cultural expression among all the Tamils whether they are Hindus, Muslims or Christians.*

*At the same time the article emphasizes through these examples that the rituals must be understood as a category in and by itself and not in a combination with either myth or any text as put forward in the re-enactment theory.*

Marianne C. Qvortrup Fibiger  
Adjunkt, ph.d.  
Institut for Religionsvidenskab  
Aarhus Universitet