

PH.D.-AFHANDLING OM DE SRILANKANSK- TAMILSKE HINDUER I DANMARK

Ved et offentligt forsvar for afhandlingen De srilankansk-tamilske hinduer i Danmark – en religionsvidenskabelig analyse af religionens betydning i et kulturmøde, indleveret til bedømmelse ved Det Teologiske Fakultet, Aarhus Universitet, erhvervede Marianne Qvortrup Fibiger ph.d.-graden samme sted d. 26. november 1999. Bedømmelsesudvalget bestod af formand, lektor Tove Tybjerg (København), lektor Tim Jensen (Odense) samt lektor Lars Kjærholm (Århus). Nedenfor bringes en redigeret udgave af Marianne Qvortrup Fibigers indledning og resumé ved forsvaret fulgt af en redigeret udgave af Tove Tybjergs replik ved samme lejlighed.

Indledning og resumé ved Marianne Qvortrup Fibiger

“Forstår guderne dansk?”, spurgte en lille srilankansk-tamilsk hindupige bekymret sine forældre under en fredags-*pūjā* ved deres lille husalter, hvor guderne Śiva, Pārvatī og deres to sønner Pillāiyar (Ganeśa) og Murukan (Kārttikeya) står placeret. Faderen lagde beroligende en hånd på hendes hoved, forklarede han mig siden, og sagde, at det mente han, de kunne: “Det er hjertets sprog, de forstår,” uddybede han. Med denne uddybning understreger han, at han accepterer sin datters sproglige assimilation med det danske samfund, men at han ønsker, at hun skal bibeholde et forhold til den srilankansk-tamilske hindutradition, selvom de både fejrer jul, fastelavn og påske – på deres helt egen facon. For, som han siger:

Børnene laver jo fastelavnsris, påskepynt og klipper julestads i børnehaven og i skolen, og det er synd for dem, hvis vi ikke hænger det op og bruger det. Til jul giver vi hinanden gaver og spiser andesteg, som deres kammerater gør det, og vi pakker en gave ind, som vi siger er fra deres bedsteforældre, så de kan fortælle deres kammerater, hvad de fik af dem. Men vi synger ikke julesalmer eller går i kirke. (mand, midt i 40'erne).

Denne lille episode beskriver i en narrativ og koncentreret form de srilankanske tamilers ønske om at bibeholde en vis tamilsk integritet og identitet samtidig med, at de ønsker at udvise en kulturel kommunikativ åbenhed over for det danske samfund. Her er det operativt at skelne imellem en kulturintern og en kulturekstern fokusering eller kontekst. For kulturinternt, dvs. blandt de srilankanske tamiler selv, gør de en dyd ud af at dyrke og bibeholde de træk, der for dem står som garant for det specifikt tamilske, mens de kultureksternt giver udtryk for en stor åbenhed og velvillighed. Her er sproget igen et godt eksempel. Selvom mange af mine srilankansk-tamilske informanter bekender med en tvetydig stolthed, at deres børns hovedsprog er dansk, lægger de i dag

et stort arbejde i, at deres børn i det mindste har et indblik i det tamilske sprog, da de ser sproget som en af de vigtigste faktorer, der binder de srilankanske tamiler sammen som etnisk gruppe.

Forholdet mellem de kulturinterne og de kultureksterne udtryksformer er centrale begreber i forståelsen af kulturmødet, som er mit omdrejningspunkt i afhandlingen, selvom begrebet kulturmøde i sig selv og selve behandlingen af det efterhånden har givet det kliché-karakter og udvandet selve forståelsen af den implicite dynamik, der er til stede ved sådan en begivenhed. Et kulturmøde kan både forstås konkret og diskursivt, hvor det konkrete, såsom tamilernes møde med den danske kultur, altid skaber diskursive forandringer både internt og eksternt, hvilket jeg har givet eksempler på i afhandlingen. Det er i kulturmødet, at de kulturelle præmisser, ideer og handlingsmønstre aktualiseres, men det er også her, at de formes i en fortsat proces, der er i bevægelse og åben for nye situationer. Netop det dynamiske og det processuelle står for mig som nogle af de centrale aspekter i enhver kultur, og det kommer tydeligt til udtryk i et kulturmøde. Hvis ikke kulturen følger omgivelserne, moderniseringen og de behov, der opstår i konkrete eller diskursive situationer for den eller de, der er bærer(e) af kulturen, vil den forsvinde. For kultur hverken tænker, handler eller føler – det gør grupper eller enkeltindivider i den, hvorved kulturen gøres person- og situationsafhængig. Tilsvarende er det personerne i kulturen, der sætter ord på dens indhold. Kulturens eget bidrag er det fælles symbolsystem, som personerne i kulturen accepterer og deler, og som de nødvendigvis må tage udgangspunkt i for at være en del af et specifikt kulturelt fællesskab. Med andre ord er kulturen ramme om en specifik kommunikation, der både skal forstås som en sproglig, symbolsk, kropslig og billedlig kommunikation, for kulturen er aldrig i sig selv, men er altid for nogen, som den relationelle opfattelse af kultur understreger, og som jeg tager udgangspunkt i i min teoretiske tilgang til den tamilsk-hinduistiske kulturs møde med den danske.

I kulturmødet bliver denne interne eller indforståede kommunikation gjort eksternt, da bærerne af det specifikke kommunikationssystem, som kulturen formes af, skal gøre rede for dens indhold i mødet med den anden kultur. I denne konfliktuelle situation skabes der en øget bevidstgørelse hos de implicerede parter, da de pludselig støder på alternativer til det specifikke symbolsystem, som man mere eller mindre ureflekteret har indordnet sig under, og som man pludseligt må forholde sig reflektivt til. Det skaber både interne og eksterne forandringer i de involverede kulturer, hvorfor de går forandrede og måske styrkede ud af mødet.

I en overflytning af en kultur til radikalt andre omgivelser, skabes meget tydelige og observerbare forandringer. Her møder kulturen ikke blot en anden kultur, men også en kultur, der som hånd i handske passer til sine omgivelser. Man kunne forestille sig en langsom diffunderingsproces, hvor den nye fremmede kultur langsomt opsluges og efterhånden forsvinder, da dens interne symbol- og kommunikationssystem ikke længere kan bidrage med brugbare forklaringsmønstre i forhold til stedets og situationens nye fordringer. Men det synes ikke at være tilfældet. Der opstår snarere en mobilisering af kulturen med de deraf nødvendige forandringer, så den kan indgå som

fyldstgørende betydningssystem i de nye omgivelser for den gruppe af mennesker, der er bærere af den, og som de i en genealogisk proces er blevet en del af. Der er altså mere på spil. Kulturen er blevet en identitetsfaktor, som man ikke blot skifter ud. Det betyder, at der skabes en komposition af kendte historisk og genealogisk betingede træk og nye sociologiske, psykologiske betingelser. Identitet såvel som kultur handler altså ikke om en statisk 'væren i sig selv', men om den dynamik, som opstår, når de traditionelle betingelser for at 'være sig selv' forsvinder. Man kan således se den processuelle kulturforandring som en balanceakt mellem iboende træk, nye fortolkninger af kulturens symbolsystem eller inddragelser af helt nye elementer i kulturens betydningssystem, som en kompensation for tabet af de strukturer, der har garanteret den hidtidige kulturelle identitet. Denne inddragelse skal dog ikke ses som en udskiftning af gamle komponenter med nye, men snarere som en forandring af daværende komponenter indefra i det kulturelle system. Samlet kommer dette ikke blot til udtryk ved betydningdannelse, som var det et for gruppen eller personen privat anliggende, men også ved omsætningen af denne betydningdannelse til social adfærd og handling, hvorved gruppen lader sig indskrive i det omkringliggende samfund. Her spiller religionen i mange tilfælde ind. Den fungerer som samlende faktor for den fælles betydningdannelse, som gruppen accepterer, og for den måde denne betydningdannelse kommer til udtryk via betydnings- og normstyret adfærd. Som normstyret adfærd legitimeres handlingerne via henvisning til en fælles etos, det regressive element, der forbinder individet og gruppen med den valgte religion, og som betydningsstyret adfærd, hvor adfærden lader sig tilpasse individets og gruppens nye behov, men med afsæt i traditionen hvorved der skabes kontinuitet og fællesskab. Det sidste kan kaldes det dynamiske element og er det, der giver gruppen dens særegne udtryksform et givent sted på et givent tidspunkt, hvorved en specifik lokaltradition opstår.

De srilankansk-tamilske hinduer i Danmark

De srilankanske tamiler, der i dag tæller omkring 8.500 i Danmark, hvoraf de 7-7500 er hinduer, begyndte at komme til landet efter 1983, da borgerkrigen i Sri Lanka for alvor brød ud. De blev kategoriseret som såkaldte de facto flygtninge og fik midlertidig opholdstilladelse. Det var overvejende unge mænd, der flygtede. De havde enten direkte tilknytning til en af de tamilske militante oprørsgrupper, primært LTTE (Liberation Tigers of Eelam) - også kaldet de tamilske tigere, eller de var sympatisører og havde udtalt sig positivt om deres virke.

Nu 16 år efter tegner billedet sig anderledes. Mange af mændene har stiftet familie eller er blevet sammenført med den familie, som de måtte forlade i Sri Lanka. Og familierne har efterhånden slået rødder. De fleste voksne har gået eller går i sprogskole, mange har fået job, og børnene går i den danske folkeskole, hvor de stort set klarer sig godt. De er på mange måder integreret i det danske samfund, de spiser lasagne, pizza og rugbrødsmadder til frokost, holder juleaften med gaver og juletræ, og børnene taler efterhånden hellere dansk end tamilsk indbyrdes.

De fleste tamiler vil gerne tilbage til Sri Lanka, hvis de politiske forhold tillader det, men de tror ikke på nogen snarlig løsning på konflikten. De er begyndt at indstille sig på at blive i Danmark, hvilket bl.a. viser sig ved, at de srilankansk-tamilske hinduer har mobiliseret penge til at købe en nedlagt lagerbygning i Herning, som de fik ombygget og indviet til tempel i september i 1996. Over 1000 srilankansk-tamilske hinduer var til stede ved denne begivenhed. Man kan nu tydeligt skimte konturerne af en fælles hinduistisk gruppeidentitet, som templet eller den religiøse institution står som garant for, da hinduismen som en indispensabel del af hverdagen og som 'a way of life' efterhånden er nedtonet i Danmark. Således har templet i Danmark øget sin betydning som religiøs identitetsmarkør for de srilankansk-tamilske hinduer i landet. Det kommer bl.a. til udtryk ved den store vægt, der lægges på ortopraksis i forbindelse med selve *pūjāen*, hvor der fx ikke dispenseres for, hvem der udfører den. Det skal og kan kun være en brahmin.

I Herningområdet, hvor den største gruppe af srilankanske tamiler i Danmark befinder sig, er der ud over det ovennævnte tempel også et privat tempel i Brande, der er oprettet af en kvinde, der føler sig besat og ledet af den kvindelige guddommelige og aktive energi, *śakti*, hvorfor hun kan heale og svare på spørgsmål, hvad fx angår indgåelse af ægteskab, rejsetidspunkter og lignende. Hun er lægkvinde og har ingen form for religiøs uddannelse. Det betyder bl.a., at hun udfører templets *pūjā* i tavshed, da hun ikke kan sanskrit. Alligevel opsøges hun af mange af de srilankansk-tamilske hinduer, der også kommer i templet i Herning og som i alle andre sammenhænge lægger vægt på, at det er en brahmin, der skal fungere som formidler mellem dem og guderne. Men i hendes tilfælde er det en anden sag, da det er *śakti*-energien selv, der har valgt at manifestere sig i hende, hvilket står i modsætning til andre rituelle sammenhænge, hvor man hidkalder sig gudernes opmærksomhed eller inviterer dem til at komme til stede.

Mens templet i Herning borger for en opretholdelse af den traditionelle tempeltilbedelse, hvor alle forskrifter, primært renhedsforskrifterne, stort set overholdes, har det private tempel lempet på disse forskrifter. Afhandlingen vil prøve at afdække, hvilke behov de to templer hver især dækker hos de srilankansk-tamilske hinduer i landet, og hvorfor man tilsyneladende har accepteret en institutionalisering af en *śakti*-kvindes energier, hvor hun i Sri Lanka måske ville have sin egen *āśram*, og hvor hun primært ville komme privat ud til de familier, der sender bud efter hende for at modtage hendes råd eller hjælp.

De fleste srilankansk-tamilske hinduer, der befinder sig i Danmark er fra Jaffnahalvøen og overvejende af *vellālar*-'kaste'. De er primært jordbesiddere og udgør dér den dominerende 'kaste', både hvad angår antal og politisk magt. Den anden store gruppe stammer fra området, der strækker sig imellem byerne Trincomalee og Batticaloa på Sri Lankas østkyst og er primært af *karaiyar*- og *mukkuvar*-'kaste', der arbejder med handel og fiskeri. Det er disse dele af øen, som de tamilske nationalistgrupper ønsker som separat stat kaldet Tamil Eelam.

Idet *vellålarerne* er den dominerende gruppe i Danmark (ifølge en af mine informanter ca. 70% af de omkring 7500, der befinder sig i landet), står de som de primære kulturbærere. Derfor er det deres kulturelle, religiøse, sociale og historiske baggrund, jeg beskæftiger mig med, ligesom det er deres reaktioner på kulturmødet, jeg forsøger at afdække.

Vellålarerne synes meget ideelle, når det gælder en undersøgelse af forholdet mellem tradition og modernitet. De er på den ene side ortodokse, hvad gælder den religiøse praksis i det indviede tempel, mens de på den anden side er meget moderne i deres tilpasning til samfundets udvikling. Det første kommer til udtryk i deres store selvjustits, hvad angår overholdelsen af renhedsforskrifter i forbindelse med tempel-*pūjā*. Det andet kommer til udtryk i deres tilpasningsevne til det danske samfund, men som allerede kom til udtryk under Jaffna-tamilernes møde med den sidste af kolonimagterne i Sri Lanka, Storbritannien. Jaffna-halvøen var på daværende tidspunkt et af de mest tætbefolkede områder på øen, hvilket gjorde det svært for flere familier at opretholde deres levestandard. Briterne indførte det engelske skolesystem, og uddannelse blev *vellålarernes* redning. De skabte sig en dominerende rolle på hele øen.

Min afhandling vil således forsøge at afdække den spænding, der opstår imellem en traditionsbevidsthed på den ene side og en traditionstilpasning på den anden inden for denne gruppe, hvilket fører til en revurdering af traditionsgrundlaget, så det kan danne basis for kommunikation både indadtil i gruppen og udadtil med det omkringliggende samfund. Heraf opstår en specifik dansk-srilankansk-tamilsk-hinduistisk lokaltradition. Dette vil samtidig berøre forholdet mellem identitet og etnicitet, da traditionen både virker gruppeintegrerende alle tamilerne imellem, hvad enten de er hinduer, muslimer eller kristne, og gruppeeksklusiv, da store dele af traditionsudøvelsen hører det specifikke religiøse rum til. Det vil også føre til en generel diskussion af hinduisme som religion, da forholdet mellem traditionsbevaring og traditionstilpasning synes at berøre forholdet mellem to forskellige religionslag, der eksisterer i en ustabil kombination i ethvert hindusamfund: den kollektive og socialt betingede (herefter gruppebetingede), der implementerer den eksisterende sociale orden og giver udtryk for en relativistisk moral, hvilket bl.a. kommer til udtryk i forholdet til *varnāśramadharma*; og den individualistiske, der tenderer imod en universalistisk moral eller etik, hvilket kommer til udtryk i begrebet *Sanātana Dharma* og i den moderne *bhakti*, hvor der gælder lige regler for alle, og hvor fordringen til en korrekt livsførelse snarere bliver etisk frem for religiøst begrundet.

Den moderne *bhakti* synes at passe godt til hinduismens tilpasning til det danske samfund, men så enkelt er det ikke, hvilket afhandlingen vil vise, for der er behov for faste pejlingspunkter i et kulturmøde og i en identitetsproces, hvorfor der hentes skyts i den gruppebetingede hinduisme, men som i modernitetens navn lader sig tilpasse det nye. Det bliver udgangspunkt for en institutionalisering af den kollektive hinduisme, hvorfor templets betydning ændres i Danmark. Denne institutionalisering synes dog både at kunne tilfredsstille traditionen, da den største af de hinduistiske reformatorer i Sri Lanka, Ārumuga Nāvalar (1829-79) understregede, at templet er hinduismens arne;

og det moderne samfund, som bl.a. er kendetegnet ved, at religion indtager en plads ved siden af andre ekspertsystemer, der fungerer inden for hvert deres regi og med hver deres vidensfelter. Derfor har jeg valgt templet og tempelpraksis som udgangspunkt for en diskussion af forholdet mellem traditionsforankring og traditionsfornyelse, hvilket fører til en sammenligning af nutidig hinduistisk tempelpraksis i Sri Lanka med den srilankansk tamilsk-hinduistiske tempelpraksis i Danmark. Det vil samtidig kunne lede frem til en diskussion om templets betydning for de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark som såvel en religiøs som en kulturel manifestation.

Mange indvandrerforskere synes ofte at forudsætte, at begreberne kultur, identitet og etnicitet hører sammen som en form for fasttømret begrebstriade, der betinger hinanden. Det er rigtigt, at både kultur og etnicitet bidrager til identitetsdannelsen. Identiteten rækker dog ud over dette forhold. Den er også eksistentielt betinget, hvorfor de givne forhold og enkeltmenneskets tolkning af disse virker ind. Og i visse tilfælde harmonerer en persons kulturelle tilhørsforhold ikke med hans etniske tilhørsforhold, hvilket de srilankanske tamiler er eksempel på. At de srilankanske tamiler kategoriserer sig som etnisk gruppe bygger primært på, at de alle føler et tilhørsforhold til Sri Lanka, hvor de udgør et mindretal, og at de deler samme sprog, hvilket giver dem nogle fælles kulturelle berøringsflader. Til gengæld deler de ikke den samme religion, hvorfor de i mange andre sammenhænge ikke føler sig forbundne som et kulturelt betinget fællesskab. Det kommer tydeligt til udtryk i overflytningen til Danmark, hvor de i mødet med et andet kulturlandskab skal definere sig selv, hvorved sammenfald og brudflader i de etniske og kulturelle kategorier kommer tydeligere frem i lyset. Det bliver eksemplificeret i afhandlingen, hvorved jeg vil gøre op med den almindelige triadeforståelse af forholdet mellem kultur, etnicitet og identitet. Samtidig vil jeg understrege nødvendigheden af ikke at behandle tamilerne i Danmark som én kategori, som det hidtil har været kutyme i den sparsomme danske tamil-forskning. Herved finder jeg, at en religionsvidenskabelig tilgang får en afklarende karakter i forhold til det stofområde, der hidtil er blevet behandlet af antropologer, socialantropologer, etnografer og sociologer.

Afhandlingens opbygning

Afhandlingen, der består af i alt 8 kapitler, falder i tre overordnede dele, der hver især kræver sin metodiske tilgang, men er bundet sammen af en overordnet hermeneutik.

Den første del beskæftiger sig med de tamilske hinduers etnogenese, dvs. en beskrivelse af den forandringsproces de som befolkningsgruppe gennemgår op igennem historien, og som præger deres identitetsforståelse henholdsvis i Sri Lanka (kap. 1) og i Danmark (kap. 2), hvor de deler mange træk med både de muslimske og de kristne tamiler med srilankansk baggrund, men hvor der på grund af forskellig religiøs tilknytning også er store forskelle, hvilket jeg gør rede for. Her er det centralt at skelne imellem en horisontal og en vertikal identitet, hvor den horisontale identitet er den identitet, der lader sig bestemme ud fra et lands grænser uden at differentiere imellem

fx religiøst tilhørsforhold, og som kan bruges i det politiske spil. Den mere traditionelle vertikalt orienterede har struktur som et kinesisk æskesystem, hvor man tager udgangspunkt i familietilhørsforhold, kaste og religion og udvider den til det geografiske tilhørsforhold som fx Jaffna, det før-utopiske samfund og igen til Sri Lanka og Danmark for at ende i den æske, der forbinder alle tamiler i en transnational civilisation, som tamilerne kalder Tamilakam. I denne forbindelse diskuterer jeg, om begreber som identitet og etnicitet, som kategoriale størrelser, er brugbare, eller om det forholder sig sådan, som Hans Fink mener, at man ikke kan tale om identitet som sådan, men om en identitetsbevidsthed, hvor det er bevidstheden om at have en identitet eller at miste en identitet, der er konstituerende for i det hele taget at kunne tale om identitet som en størrelse i sig selv. Tilsvarende spørgsmål kan stilles til begrebet etnicitet, nemlig om etnicitet er noget i sig selv eller kun noget i kraft af det andet?

Den næste store blok i afhandlingen, der indbefatter kap. 3, 4 og 5, er den empirisk orienterede del. I kap. 3 gør jeg henholdsvis rede for *saiva-siddhānta*-traditionen, som den srilankansk-tamilske hinduisme udover *Tirumurai* og *Tirrukural* bygger på, og jeg udlægger en central religionshistorisk tekst eller komposition skrevet af den srilankanske hindureformator Ārumuga Nāvalar, der beskriver tempelpraksis ned i mindste detalje, så intet overlades til tilfældighederne. Det skal lige tilføjes at Ārumuga Nāvalar, der skrev denne komposition i 1800-tallet legitimerede adskillelsen mellem den religiøse og den sekulære sfære, hvorved han tillagde tempelinstitutionen større betydning. I henholdsvis kap. 4 og kap. 5 appliceres Ārumuga Nāvalars komposition på mine observationer og iagttagelser af tempeltilbedelsen og templets betydning i henholdsvis Negombo, Sri Lanka, hvor jeg lavede feltarbejde i 1997, og i Herning. Her vil jeg lige nævne, at Herning går under navnet "mini Jaffna" blandt de srilankanske tamiler. Det skyldes for det første den forholdsvis store koncentration af srilankanske tamiler i kommunen, og for det andet henviser det til, at der her via templet Śrī Sithy Vināyakar findes en synlig manifestation på den srilankansk-tamilske hinduismes tilstedeværelse i Danmark, hvorfor det udgør et religiøst centrum for de srilankansk-tamilske hinduer i landet parallelt med, hvad Jaffna var for dem i Sri Lanka.

Den tredje del, der består af kap. 6, 7 og 8 er teoretisk orienteret. I kap. 6 diskuterer jeg den srilankansk-tamilske hinduisme sat i relation til en mere generel diskussion af hinduisme som religion. Det gør jeg i håbet om at nå nærmere en afklaring af konstitutive træk ved hinduisme som sådan og ikke mindst for at diskutere, hvad der sker med hinduisme i en diaspora-situation, hvor den som 'a way of life' nedtones, og hvor en institutionalisering er blevet konsekvensen i tilfældet med de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark. I kap. 7 forsøger jeg at forholde mig til fænomenet kulturmødet som sådan. Det gør jeg med udgangspunkt i en redegørelse for Niklas Luhmanns systemteori og Clifford Geertz kulturforståelse, som jeg samlet mener åbner op for en forståelse af, hvilke mekanismer der sættes eller snarere bør sættes i gang i en kulturmødesituation. Her er det en pointe, at de srilankansk-tamilske hinduer får mulighed for selvreferentielt at lukke sig via det særskilte religiøse rum; først da kan de i en selektiv kommunikation, åbne sig for det omgivende samfund og indgå i andre

relationer, uden at det virker truende for deres integritet og identitet. Eller med Luhmanns ord, systemet har i den selvreferentielle bevægelse skabt kontingens, hvorved det er kommet til bevidsthed om sig selv, og kun derved kan det forholde sig til omverdenen som noget andet end det selv.

I det 8. kapitel går jeg et skridt videre og belyser, hvordan de srilankansk-tamilske hinduer via kulturen skaber nogle kommunikative forhold, der både sikrer deres selvreferentialitet og danner udgangspunkt for en konstruktiv kommunikation, der peger ud af systemet mod det omgivende samfund, og som søger at give de bedste muligheder for at skabe en forståelse imellem deres kulturelle system på den ene side og andre systemer i det danske samfund på den anden. Her skelner jeg imellem kulturinterne og kultureksterne udtryksformer, ligesom jeg inddrager sociologen Anthony Giddens, der deler Luhmanns beskrivelse af det moderne samfund som funktionelt differentieret. Han kalder denne differentieringsproces for *disembedding*, dvs. den proces, der bl.a. fører til opdelingen af samfundet i ekspertsystemer. Han reflekterer samtidig over forholdet mellem samfund og agenten, som han karakteriserer som dialektisk, hvorfor netop hans tilgang kan bidrage med konstruktive vinkler på forholdet mellem kulturen som betydningssystem og de nye mulighedsbetingelser, den får i en tilpasning til nye omgivelser eller moderniteten. I dette kapitel lægger jeg vægt på at analysere den specifikke *bhakti*-orienterede *Bharatanāṭyam*-dans, da den passer godt både til moderniteten og som henholdsvis kulturintern og kultureksterne udtryksform. Den matcher modernitetens fordringer, efter at den har gennemløbet en transformation fra at være en specifikt religiøs til en generel kulturel udtryksform. Det betyder, at den ikke længere er betinget af rum og tid, idet den kan danses hvor som helst og af alle srilankanske tamiler. Den fungerer som en kulturintern og gruppekonstituerende udtryksform, da den tolkes som et træk af den tamilske tradition før koloniseringen af Sri Lanka. Og tilsvarende fungerer den i en kultureksterne kommunikation, da den er tilpas anderledes og eksotisk, hvorfor den ikke virker som en trussel for majoritetskulturens egenart.

Replik ved Tove Tybjerg

Marianne Qvortrup Fibigers ph.d.-afhandling er alsidig og tankevækkende. Alsidigheden blev markeret allerede ved, at bedømmelsesudvalget blev nedsat med repræsentanter for – mindst – tre forskellige fag: antropologi, religionshistorie og religionssociologi. Hver har gjort sig tanker om afhandlingen ud fra egne faglige forudsætninger; det følgende er i hovedsagen mine tanker.

Tæt på

Den italienske historiker Carlo Ginzburg var i november 1999 i Danmark og præsenterede artikelsamlingen *Spor – Om historie og historisk metode*. "I hate formulas, principles, short cuts, easy models and labels", sagde han. Han brød sig ikke om at få

klistret en faglig etikette på ryggen, men accepterede nødtvungent, at han drev 'mikrohistorie' forstået som historieforskning, der retter et mikroskopierende blik mod materialet. Han ønskede at gå tæt på materialet, så tæt som overhovedet muligt, og mente derved at kunne udfordre de mere abstrakte, spekulative teoridannelser. Ginzburg vedkendte sig også at arbejde interdisciplinært, for, som han sagde, stoffet, der arbejdes med, respekterer ikke disciplingrænser.

Når jeg har taget Ginzburg op, er det ikke for at sige, at Marianne Fibiger følger i hans – om jeg så må sige – spor, det gør hun nemlig ikke; heller ikke for at sige at det burde hun – i hvert fald ikke ret meget. Jeg har lagt Ginzburgs standpunkter til grund, fordi jeg synes, de giver mulighed for at synliggøre nogle karakteristiske træk eller spor i Marianne Fibigers arbejde.

Marianne Fibiger vil som Ginzburg tæt på. Hun går tæt på det rituelle liv, som det udfolder sig i det srilankansk-tamilske hindutempel. Således er hun gået tæt på en i denne sammenhæng vigtig tekst, nemlig Arumuga Navalars (1829-1879) tekst om "Den korrekte måde at tilbede på i Sivas tempel".

Hun har været på feltarbejde i Sri Lanka og fulgt tempelpraksis tæt i især ét tempel i byen Negombo, og hun har på meget tæt hold deltaget i og drøftet tempelpraksis med de srilankansk-tamilske hinduer, der her i landet grupperer sig om templet i Herning. Hun kan med fuld ret skrive, at hun har lagt "et stort arbejde i at beskrive de fænomener" (s.17),¹ der analyseres.

Med valg af problemstilling og materiale kan Marianne Fibiger ikke holde sig til en enkelt af religionsvidenskabens forskningsgrene. Som Ginzburg arbejder hun interdisciplinært. Titlens lidt forsigtige "en religionsvidenskabelig analyse" dækker over en meget bred opfattelse af religionsvidenskab, og som afhandlingen er sat sammen, bliver det for læseren klart, at det er umuligt at skille den religionshistoriske teksttolkning fra den religionssociologiske analyse af den sociale kontekst, som teksten og de mennesker, der bruger den, indgår i.

Teori og metodepluralisme

Marianne Fibiger vil tæt på som Ginzburg, hun vil interdisciplinaritet som Ginzburg, men på ikke-ginzburgsk vis har hun tillige en selvstændig interesse i teoretiske og metodiske overvejelser og problemstillinger. Overordnet er hun hermeneutisk i sin tilgang, men hun er også så meget andet. Hun er nomadisk i sin bevidsthed – i hvert fald til dels – skriver hun (s. 19f), men mere bevidst om sine valg end en egentlig nomadisk bevidsthed lægger op til. "Samlet kan man", skriver hun, "kalde [hendes] ... tilgang for metode pluralistisk" (s. 22). Marianne Fibiger præsenterer en bred vifte af teorier og metoder, som på forskellig måde bidrager til forståelsen af hendes emne: srilankansk-tamilske hinduers liv i Danmark og religionens betydning for kulturmødet.

¹ Alle henvisninger er til ph.d.-afhandlingen.

Af natur lidt etikette-sky ligesom Ginzburg har Marianne Fibigers opbud af teorier og teoretiske begreber virket noget overvældende på mig. Uden at plædere for en ginzburgsk modvilje over for modeller og etiketter, vil jeg helt praktisk husmoderligt sige, at flere etiketter på samme flaske kan give lidt usikkerhed med hensyn til, hvad der så faktisk er i flasken. Termer som kultur, minoritet, etnicitet, identitet, etnogenese, tradition, historie er svære at have med at gøre, fordi de på forskellig måde lapper over hinanden. Når dertil lægges en bevidst metodepluralisme, kan det godt sine steder svimle for læseren.

Kun et enkelt eksempel: Marianne Fibiger understreger, at kultur er udtryk "for en permanent bevægelse" (s. 11), og hun taler om etnogenese, om den forandringsproces en given gruppe gennemgår (s. 24). Men hun anvender også værdiladede betegnelser som "regressiv" og "progressiv" (s. 301) om disse processer, og dermed en terminologi som stemmer meget dårligt overens med afhandlingens grundsynspunkt, nemlig at skærpelsen af den kulturelle egenart ikke forhindrer en dialog med omverdenen, men tværtimod er et nødvendigt udgangspunkt for åbning mod andre synspunkter. Her – som i øvrigt i afhandlingen som helhed – kunne lidt terminologisk sparsommelighed nok have medvirket til at skabe større klarhed og skærpe argumentationen.

Afhandlingens grundtanke om systemers selvreferentialitet er hermed introduceret. Marianne Fibiger har centralt i sit teoretiske univers placeret den store tyske sociolog Niklas Luhmann og den lige så store amerikanske antropolog Clifford Geertz, og med fuldt overlæg, skriver hun. Det vil jeg vende tilbage til, men begynde med at se på, hvad afhandlingen bygger på.

Mange felter

Afhandlingens styrke er de tætte beskrivelser og de tætte analyser af tekster, af observationer på mange niveauer og af et omfattende interview-materiale; den detaljerede fremstilling er tankevækkende og inspirerende læsning, men også frustrerende, fordi man som læser gerne vil have endnu mere at vide. Der er selvsagt mere at sige om tamilsk sprog og kultur i Indien og i Sri Lanka, end afhandlingen kan rumme, men også inden for afhandlingens ramme er der for den kyndige i tamilsk sprog og kultur skævheder og udeladelser at pege på. Marianne Fibigers tolkninger af Arumuga Navalars tekst er for den religionshistoriske betragtning ikke alle steder lige overbevisende, ligesom teksten, dens kontekst og virkningshistorie kunne være bedre belyst.

Afhandlingen griber ind over mange områder og fag, og der er tilsvarende mange udgangspunkter for indvendinger mod større eller mindre dele af den. Der er i afhandlingen meget at drøfte, eller kritisere som det vel hedder i denne sammenhæng, men det er måske i sidste ende afhandlingens allerstørste kvalitet, at den på så mange felter åbner for en fagligt kvalificeret debat; de tætte beskrivelser og analyser inspirerer til debat, fordi man her kommer til sagen og konkret kan drøfte tolkninger.

Jeg vil nu gøre, som også andre har gjort, nemlig koncentrere mig om det, jeg selv kender mest til, og tage nogle religionssociologiske problemstillinger op til kritisk overvejelse.

Feltarbejde

Mine overvejelser over afhandlingen gælder primært det selvstændigt indsamlede materiale om tempelkult, især det danske feltarbejde og interview-materiale.

De politiske færemomenter har været en stadig trussel ved interviews og feltarbejde, især i Sri Lanka. Det fremgår allerede af forordets tak til de mange, uden hvis åbenhed og beredvillighed til at gå i dialog afhandlingen ikke havde været mulig. For – så vidt muligt – at undgå eventuelle politiske efterspil er der ved alle citater fra interview-materialet kun anført køn, alder og kastetilhørsforhold, samt om den interviewede er fra Sri Lanka eller fra Danmark (s. 1).

Beskyttelse af informanternes anonymitet er selvsagt en ubetinget forpligtelse, som afhandlingen lever op til, men det er som om anonymiseringen er blevet overført også til spørgerens bidrag til afhandlingen. Det er ikke meget, man får at vide om selve udførelsen af de interviews, som afhandlingen bygger på. Marianne Fibiger skriver, at fra 1995-96 er der 20 interviews med srilankanske tamiler i Farum, og fra 1996-97 60 "semistrukturerede" interviews med personkredsen omkring templet i Herning; en note forklarer meningen med semistrukturerede, men er der ikke mere at sige? Fx et eller andet om, hvilke spørgsmål der er stillet?

De uddrag af det indsamlede materiale, som fremgår af afhandlingen, viser Marianne Fibigers talent for at få de interviewede i tale og for at sætte deres udsagn ind i bredere sammenhæng. Noget kunne tyde på et bredt og alsidigt materiale, men spørger man *hvor* bredt og *hvor* alsidigt, er der igen ikke mange oplysninger at hente. Er der fx gennemført interviews med srilankanske tamiler, der falder uden for kredsen omkring templet i Herning, med muslimske, katolske eller mere eller mindre bevidst religions- eller tempelafvisende tamiler? Hvad med aldersfordeling og kønsfordeling? Og hvad med statusforskelle? Disse spørgsmål melder sig, og dermed spørgsmål om det fremlagte materiales repræsentativitet.

Repræsentativitet

Spørgsmålet om repræsentativitet aktualiseres af følgende udsagn: "Templets betydning for de interviewede blev muligvis betonet i højere grad end, der er belæg for, hvorfor det virkelighedsbillede denne afhandling skitserer og bygger dele af sine teser på kan være karikeret eller farvet. Tendensen vil dog altid være den samme, hvilket deres entusiasme kun underbygger" (s. 18). Betyder dette, at Marianne Fibiger hovedsagelig har ladet templets entusiastiske støtter komme til orde? Er hun indfanget af bestemte grupperes agitation, og er der ikke tamilske kredse med forbehold over for tempel og tempelbyggeri? Hvordan er fx forholdet mellem templet i Herning og den tamilske venskabsforening, og her tænker jeg konkret. Er der udpræget sammenfald mellem folk,

der kommer i venskabsforeningen og i templet, eller er der en tendens til, at det er forskellige grupperinger? Og hvilken betydning har status og magt? Er der sammenhæng mellem at have eller ønske høj status og at tillægge ortopraksis og Arumunga Navalars retningslinier stor vægt.

Status og magt indgår ikke i Marianne Fibigers analyser af templet, og hun siger så at sige ikke noget om organiseringen bag templet. I både Herning og Sri Lanka er der tale om en bestyrelse for templet. I Herning har denne bestyrelse lagt vægt på, at templet i Herning skal være et rent religiøst center, mens andre har talt for, at også mere verdslige arrangementer kunne afholdes i tempelkomplekset. Det rejser spørgsmålet om, hvordan bestyrelsen er konstitueret. Marianne Fibiger antyder, at der er en aldersforskel mellem bærerne af de forskellige synspunkter (s. 192 og 302f), men skal der dertil lægges en mere eller mindre bevidst bestræbelse på eksklusivitet hos bestyrelsen?

Når jeg spørger til disse forhold, skyldes det et ønske om at komme tættere på de srilankansk-tamilske hinduers sociale liv med de modsætningsforhold og spændinger, som er vigtige dynamiske faktorer. I Marianne Fibigers afhandling fremstår de enkelte grupperinger så ensartede, som næsten kun ideelt er muligt. Jeg ville gerne have haft mere at vide om spændvidden i synspunkter og forskelle i positioner, status og magt. Faktisk har jeg spurgt mig selv, om Marianne Fibiger i sin afhandling reproducerer selvpfattelsen hos aktive tempelstøtter, om undersøgelsen dækker andre end denne gruppe og i givet fald i hvor høj grad.

Luhmann og Geertz

Jeg har allerede kort berørt, at Marianne Fibiger baserer sig på teoretiske overvejelser af sociologen Niklas Luhmann og antropologen Clifford Geertz, og at hun, som hun skriver, har valgt dem med fuldt overlæg, idet hun finder, at de tilsammen kan give et godt greb om materialet (s. 246).

Afhandlingen igennem lægger Marianne Fibiger særdeles stor vægt på at anskue sit materiale dynamisk og processuelt (fx s. 240), men for mig at se er der hos både Luhmann og Geertz en tendens til, at deres forskningsinteresser udmøntes i resultater, der har en statisk karakter. Marianne Fibiger fremhæver ganske vist tidlige procesorienterede artikler, men i hovedsagen er Geertzs 'tykke beskrivelse' af den kulturelle symbolverden mere følsom for, hvordan denne symbolverden tager sig ud på et bestemt tidspunkt på et bestemt sted end for historiske processer.

Et grundsynspunkt i Luhmanns systemteori er, at et system konstitueres i en forskelssætning til en omverden; "et system, både et kollektivt og et individuelt skal lukke sig om sig selv, før det kan åbne sig overfor andre i en kommunikation" (s. 242) skriver Marianne Fibiger, og det er netop denne systemets lukken sig om sig selv, som hun gang på gang vender tilbage til i sin brug af Luhmann. Luhmanns systemteori giver udmærkede muligheder for at beskrive sociale systemer indefra og udefra, men, forekommer det mig, ikke megen plads for egentlige procesanalyser. Marianne Fibiger

trækker kun på sider af henholdsvis Geertz og Luhmann, men undgår alligevel ikke at efterlade læseren med indtrykket af et lidt uforløst forhold mellem hendes orientering mod procesanalyser og orienteringen mod henholdsvis Geertz og Luhmann. Andre antropologer og sociologer har været stærkt optaget af at finde veje til mere procesorienterede beskrivelser, fx Pierre Bourdieu og Anthony Giddens. Bourdieu kunne med stor fordel være inddraget; Marianne Fibiger anvender Giddens' modernitetsanalyser, men hvorfor så sætte ham på udskiftningsbænken i de generelle drøftelser?

Jeg vil ikke gå nærmere ind på Marianne Fibigers brug af Luhmann og Geertz og de mange andre teoretikere, som afhandlingen inddrager; også her er der rige muligheder for diskussion. Det afgørende for mig har i denne sammenhæng ikke været enkeltheder i forståelsen, men at det teoretiske apparat har virket i dobbelt forstand frugtbart, dels ved at synliggøre væsentlige træk i materiale og emneområde, dels ved at give specielt den meget abstrakte Luhmann lidt kød på kroppen. Marianne Fibiger citerer Carsten Pallesen for, at Luhmanns "teorier først når deres bestemmelse, når de bruges, appliceres og omformes til læserens faglige sammenhæng" (s. 241f). Ved at trække Luhmann ind i sine analyser har Marianne Fibiger muliggjort en diskussion, der ikke er rent abstrakt.

En ansporende afhandling

Det spor, som jeg har været mest optaget af at følge i Marianne Fibigers afhandling, er det, der fører ind i det danske materiale; det har interesseret mig, hvad der siges, men i endnu højere grad, hvad der ikke siges og måske ikke kan siges. Andre vil følge andre af afhandlingens mange spor. Marianne Fibigers afhandling giver stof til eftertanke og ansporer til kritisk debat; det er, synes jeg, meget værd.