

Lad guden komme til os

Tempelprocessioner hos srilankansk-tamilske hinduer i Danmark

MARIANNE C. QVORTRUP FIBIGER

ENGLISH ABSTRACT: *Through a presentation and analysis of Ter, a wagon procession which is part of a ten-day temple anniversary festival held once a year among Sri Lankan Tamil Hindus in Denmark, I aim to show the importance and the meaning of procession among Hindus in diaspora. The article will especially take Bernhard Lang's definition or characteristics of procession into account but will also emphasise the multifunctional character of this procession as well as its importance as religion on public display. The analysis is based on my on-going research on the Sri Lankan Tamil Hindus in Denmark, which began shortly before the first Sri Lankan Hindu temples were consecrated around the year 2000. This has given me the possibility to follow the development of the Ter procession over the years and to notice how it has grown both in size and popularity. I will argue that the procession has become not only a fulcrum for social cohesion and identity but also as a way of communicating belonging, both internally within the group and externally to the surrounding society at large.*

DANSK RESUME: *I denne artikel vil jeg præsentere og analysere processionen Ter, en vognprocession der er tilknyttet en ti-dages tempelfødselsdagsfest som afholdes blandt de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark, og jeg vil vise betydningen af denne procession for hinduer i diaspora. Artiklen vil tage udgangspunkt i Bernard Langs definition eller måske mere præcist hans processions-typologier, men vil lægge vægt på processionens multifunktionelle, performative og offentlige karakter. Analysen vil basere sig på mit løbende feltarbejde af de srilankansk-tamilske hinduer i Danmark, hvilket begyndte før det første srilankansk-tamilske hindutempel var indviet omkring år 2000. Det har givet mig muligheden for at følge udviklingen af Ter-processionen, som er vokset i både størrelse og popularitet. Jeg vil derfor argumentere for, at processionen er blevet helt central for såvel identitet som social sammenhængskraft for de srilankansk-tamilske hinduer her i landet. Processionen kan ved at være offentlig kommunikere et bestemt tilhørsforhold både indadtil og udadtil.*

KEYWORDS: *procession; Srilankan Tamil Hindus; Hindu temples in Denmark; identity; belonging; darśan; Ter.*

De srilankansk-tamilske hinduer i Danmark og deres indvandringshistorie

De srilankansk-tamilske hinduer har en relativ kort historie i Danmark. De første kom til landet i slutningen af 1980'erne. Det var primært unge mænd, der flygtede fra den eskalerende borgerkrig i Sri Lanka, enten fordi de allerede var involveret direkte i den,¹ eller fordi de frygtede for at blive det. Senere, op igennem 1990'erne, fulgte deres hustruer og familier med via familiesammenføring, eller de fik sig en ægtefælle fra Sri Lanka via arrangeret ægteskab. Det var med etableringen af familier i Danmark, at behovet for et fælles religiøst mødested opstod.

I dag tæller de srilankanske tamiler i Danmark lidt over 11.500, hvoraf omkring de 9-10.000 vil anse sig selv som hinduer. Resten er enten kristne katolikker, muslimer eller ateister eller knyttet til en af de forskellige kristne frikirker såsom fx Jehovas Vidner eller Pinsekirken, som de er konverteret til, efter de kom til Danmark.

De tamilske hinduer fra Sri Lanka er i dag stort set lige så store som den anden gruppe af etniske hinduer i Danmark, som har indisk herkomst. Men i modsætning til de indiske hinduer,² som kun har ét tempel i Danmark i Skovlunde ved København, har de srilankansk-tamilske hinduer i dag ikke mindre end otte indviede templer, hvilket viser noget om den betydning, templet tillægges. Dette passer også godt til et gammelt tamilsk ordsprog, som siger: 'Bo ikke i nogen landsby, hvor der ikke er noget tempel'.³ Dette synspunkt understøttes af en udtalelse fra en ældre srilankansk-tamilsk hindu ved indvielsen af Srī Sithy Vināyakar templet i Herning. Her fortalte han mig, at først nu følte han sig for alvor hjemme i Danmark, for nu kunne han komme i kontakt med guderne, og de kunne velsigne ham, hans familie og hele landet, som han godt mente, det kunne have brug for!

¹ Som LTTE kriger ('Liberation Tigers of Tamil Eelam'), der kæmpede for et selvstændigt Tamil Eelam i det nordøstlige Sri Lanka. Borgerkrigen sluttede i år 2009, og der har været fred siden. Stort set alle de srilankansk-tamilske hinduer, som kom til Danmark, har dog valgt at blive.

² De indiske hinduer er primært af nordindisk herkomst. De første kom allerede til Danmark i 1970'erne, men udgjorde ikke mere end omkring 4-5.000 personer. Det er først inden for de seneste år, at tallet af personer med indisk herkomst er steget kraftigt. 2017-tal fra Danmarks Statistik opgør det til i alt 11.627, mens tallet for personer med srilankansk herkomst opgøres til 11.691 personer. Forskellen på de to grupper er, at op mod 5.000 af indisk baggrund opholder sig i Danmark på en midlertidig arbejdstilladelse, mens stort set alle med srilankansk herkomst har fået permanent opholdstilladelse. Det kommer også til udtryk ift. dansk statsborgerskab. Hvor ca. 75% med srilankansk baggrund har dansk statsborgerskab, er det kun omkring 25% af dem med indisk baggrund. Dette har selvfølgelig betydning for, hvor meget der investeres i fx tempelbyggeri.

³ Ordsproget stammer fra den tamilske kvindelige poet Avvaiyar, der levede i 10. årh. under Cōla Dynastiet i det sydlige Indien. Hun skrev en del korte retningslinjer for, hvad man bør gøre og ikke gøre som en god hindu.

De ældste srilankansk-tamilske hindutempler ligger henholdsvis i et af Hernings industri kvarterer og et stykke uden for Brande ved en nedlagt landejendom. Begge blev indviet som templer omkring år 2000, hvilket vil sige, at guderne nu anses at kunne være reelt til stede i gudestatuetterne (*mūrtis*) under selve gudstjenesten (*pūjāen*, eller *pūcāi* på tamilsk). Dette har stor betydning for det helt centrale ved en hinduistisk bhakti-orienteret *pūjā*, hvor det at få et syn eller skue (*darśan*) af guden både kan rense for dårlig karma og føre til mokṣa eller mukti (frigørelse ved genfødslernes kredsløb), hvis mødet sker med det rette sindelag. Som vi vil se senere, er det også et af omdrejningspunkterne for den religiøse fortolkning af en tempelprocession.

Før de første templer var indviet, mødtes de srilankansk-tamilske hinduer i skolers gymnastiksale, som de lejede i weekenden. Her dannede de et lille interimistisk tempel med et par enkelte store, mobile gudebilleder. Men som man måske kan regne ud, var det svært at overholde de hinduistiske renhedsforskrifter i en for weekenden efterladt gymnastiksal. Derfor var der behov for nogle mere faste adresser, og to grupper af de srilankansk-tamilske hinduer fik henholdsvis lejet en taglejlighed i Vestergade i Herning og et nedlagt folkedanserhus i et villakvarter i Brande. Mens taglejligheden blev dedikeret til Vināyakar, som er et af flere tamilske navne for den elefanhovede gud Gaṇeśa, blev folkedanserhuset dedikeret til gudinden Abirāmi. To forskellige menigheder var dannet.

Det var omkring det ombyggede folkedanserhus, at den første Vognprocession (Ter) fandt sted i Danmark, hvilket var i slutningen af 1990'erne og til så stor furore for Brandes lokalbefolkning, at borgmesteren Preben Christensen ønskede den forbudt med henvisning til, at toiletforholdene var for dårlige til, at der kunne afholdes så stor en begivenhed.⁴ Processionen foregik rundt om Folkedansernes hus på åben gade og tiltrak allerede den gang mange srilankansk-tamilske hinduer. Hinduismen var med processionen ikke kun ført ud i det offentlige rum – den dannede også basis for en kamp om det offentlige rum. Processioner er med Bauman og Abrahams ord 'Religion i offentlig udfoldelse',⁵ i hvilket såvel adfærd og objekter, der er tilknyttet en bestemt betydning og værdi, er gjort offentlige (Baumann & Abrahams 1981, 303). Eller som Knut Jacobsen udtrykker det i indledningen af en bog om sydasiatiske processioner, skaber det at bevæge sig samlet i det offentlige rum en mulighed for at udtrykke en fælles religiøs og kulturel identitet (Jacobsen 2008, 8).⁶ Og her kan man tilføje: både udadtil i forhold til det omkringliggende samfund og indadtil i forhold til gruppen selv.

⁴ Klagen fra lokalbefolkningen gik primært på, at den gik gennem deres villakvarter, og at det støjede pga. de mange instrumenter, som fulgte vognen. Processionen fandt sted den 28. juli, som var midt i sommerferien, hvilket også var en medvirkende faktor for klagen. Lokalbefolkningen og borgmesteren fik medhold, hvilket resulterede i, at der derefter kun måtte opholde sig op til 50 mennesker ved templet. En opsummering af sagen kan findes i Kristeligt Dagblad 6.7.2000 skrevet af journalist Bente Clausen.

⁵ På engelsk: 'religion in display'.

⁶ Knut Jacobsen (2008, 7) definerer en religiøs procession som...."a type of 'planned public display event' which clearly defines roles, performed in the streets for an audience".

De srilankansk-tamilske hinduer tabte i første omgang kampen om det offentlige rum og flyttede uden for byen. De ville hellere flytte end at give køb på et af deres vigtigste årligt tilbagevendende ritualer, Ter-processionen. Netop Ter-processionens betydning for de Srilankansk-tamilske hinduer, som lever i diaspora, fremhæves også af Brigitte Luchesi, der i forbindelse med sine feltstudier i Tyskland kalder den årligt tilbagevendende offentlige procession omkring templer for den vigtigste begivenhed i løbet af året (Luchesi 2008, 178).

I antologien *South Asian Religions on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora* fra 2008 (redigeret af religionshistorikeren Knut A. Jacobsen) understreger flere af forfatterne tilsvarende processioners helt centrale betydning for sydasiatiske religioner og ikke mindst for hinduismen. Interessant for hele temaet i dette nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* og for diskussionen om definitionen af procession er, at Knut Jacobsen indleder med en opstilling af forskellige typer af processioner, som han mener, man kan skelne imellem i en sydasiatisk kontekst. Han nævner militærparader, nationale parader, politiske processioner og protestmarcher og religiøse processioner. Herefter skelner han inden for de religiøse processioner imellem ægteskabsprocessioner, begravelsesprocessioner, muslimske Maharram-processioner, sikhprocessioner til ære for deres guruer, jain-processioner samt kristne processioner, hvor forskellige helgener og helgeninder og Jomfru Maria bæres frem og dyrkes. Til sidst nævner han mere specifikke hinduprocessioner såsom tempelprocessioner, festivalprocessioner, pilgrimsprocessioner og processioner til ære for en bestemt person. Han slutter af med et osv. for at markere, at rækken af eksempler kunne fortsætte. (Jacobsen 2008, 1). Det interessante i hans opstilling, udover mængden af forskellige typer af processioner, er, at han opererer med procession som den overordnede kategori. Det skyldes sandsynligvis det geografiske og historiske fokus på sydasiatisk religion, hvor det at gå i procession fra et sted til et andet har været en naturlig del af en religiøs udtryksform, også før der blev bygget templer. Det kan man fx udlede ved at læse Mahābhārata, (400 fvt.-400 evt.), hvor pilgrimsprocessioner bliver beskrevet.

Det helt centrale ved Ter-processionen, udover at være en fælles kulturel og religiøs udtryksform og dermed bliver identitetsskabende, er, at den isoleret forstået som et religiøst ritual er med til at sikre, at templet forbliver en guddommelig bolig. Processionen som religiøst ritual adskiller sig på mindst to måder sammenlignet med andre religiøse ritualer: For det første vil guden via en circumambulation omkring templet helliggøre sin egen bolig for det kommende år. Det er vigtigt, for at guden kan være reelt tilstede i gudestatuetterne under en pūjā. For det andet opstår der et reciprok forhold mellem guden og mennesket sammenlignet med al anden tempelpraksis. For mens tilbederen ved alle andre begivenheder besøger guden i templet, der er gudens domæne, besøger guden under Ter menneskenes domæne. Det skaber en reciprocitet, som er helt central for hinduernes gudsforhold.

Som tidligere antydet viser historien fra Brande også en anden vigtig side ved procession som fænomen. Den er offentlig, og ved at være offentlig markerer den også et forhold imellem et 'dem' og et 'os'. Eller som Knut Jacobsen pointerer, er

processioner iscenesatte, offentlige begivenheder, og som sådan har de både deltagere og tilskuere. De er altså performative. Og ved at være offentlige involverer de også eksterne grupper, der som tilskuere bliver konfronteret med en 'andethed', som på den ene eller anden måde udfordrer en egen identitet (Jacobsen, 2008,8)⁷. Det drejer sig altså både om at markere en identitet og et tilhørsforhold indadtil i gruppen og i forhold til andre grupper. Idet processionen er offentlig, kan den også udfordre andre grupper i det omkringliggende samfund. Begivenheden fik da også et ungt medlem af byrådet for Kristeligt Folkeparti, Bo Sand Kristensen,⁸ til at kræve forbud mod al offentlig aktivitet for hinduerne i Brande. Han var nemlig bekymret for, om de ville "forsøge at vinde flere for deres religion" (Kristeligt Dagblad d. 6.7.2000).

Efter at templerne i Brande og i Herning var etableret, gik der en årrække, hvor der ikke kom nye templer til. Men inden for de seneste par år, fra 2013 og frem, er der kommet ikke mindre end seks nye. De ligger i Svenstrup (ved Ålborg), Åbenrå, Vojens, Skrydstrup, Vallensved (i nærheden af Næstved) og Stenlille.⁹ Denne eskalering af templer flugter med, at den anden generation af de srilankansk-tamilske hinduer er begyndt at etablere sig rundt omkring i hele Danmark. Også de ønsker et tempel i nærheden af, hvor de bor, og de små nye grupper har alle steder i fællesskab samlet penge til at gøre det muligt. For eksempel er de to templer på Sjælland og templet i Skrydstrup etableret i nedlagte skoler, som de srilankansk-tamilske hinduer henholdsvis i 2013 og 2015 kunne købe relativt billigt pga. de store skolesammenlægninger, som foregik på baggrund af vigende børnetal og kommunale besparelser.

Hvis man ser på de srilankansk-tamilske hinduers korte migrationshistorie her i Danmark, vil jeg skelne imellem tre perioder. Mens 1980'erne og 1990'erne kan betegnes som en tilpasningsperiode, hvor de unge mænd og siden de nyetablerede familier skulle tilpasse sig de danske forhold, kan slutningen af 1990'erne og frem til omkring 2010 kaldes en etableringsperiode, hvor bl.a. de første templer blev indviet og en fælles kult tog form. Tiden fra omkring 2010 og frem til nu kan kaldes en konsolideringsperiode, hvor den fælles etablerede og genkendelige kult har spredt sig til templer rundt omkring i landet for at blive bevaret der.

Det er min klare opfattelse, at der kan skelnes imellem disse tre epoker ud fra de srilankansk-tamilske hinduers etablering af templer og af faste tilbagevendende ritualer, som ikke kun er direkte replikaer af, hvad de kender fra Sri Lanka, men også tilpasset det nye samfund, de srilankansk-tamilske hinduer nu er en del af. Her er Ter-processionen et rigtigt godt eksempel. Samtidig viser det også et behov, de har som gruppe for at bevare en fælles tradition. En ung srilankansk-tamilsk hindukvinde på 24 år var ikke i tvivl, da vi talte om, hvad hun ville give videre til sine evt. kommende børn. Hun ønskede, de skulle have et forhold til templet og det tamilske sprog for ikke at blive rodløse. Men hun mente også, at det var vigtigt, at

⁷ "Processions are staged public events and as such they have both participants and onlookers. Involving other communities as spectators, they are therefore about otherness and identity".

⁸ I dag er Bo Sand Kristensen medlem af Dansk Folkeparti.

⁹ Desuden er der også mindre private templer i Billund og i Vodskov ved Ålborg.

det, som sker i templet, skal give mening for dem. Og det, som giver mening for hende, er henholdsvis fejringen af det tamilske nytår (Puthandu), som falder i april, og Srī Sithy Vināyakar-templets årlige ti-dages fødselsdagsfest, som falder i august. Ikke mindst glæder hun sig til festens 9. dag, hvor vognprocessionen Ter finder sted. Det er en dag, som hun siger, hvor alle tamiler fra nær og fjern mødes. Og hun ser det ikke kun som en vigtig religiøs fest, men også som en social begivenhed, hvor man møder dem, man ikke har set længe, spiser god tamilsk mad. Og så fremhæver hun også det hyggelige ved, at man kan gå rundt og købe tamilske varer og stof til sarier på det marked, som bliver opført ved siden af templet på netop denne dag. "Det er både højtideligt og fest og farver, og det har både noget med vores religion og vores kultur at gøre", som hun udtrykker det (Interview 20.8.2016). Hendes forståelse af Ter deler hun med mange andre unge srilankansk-tamilske hinduer, som jeg talte med ved den sidste Ter-festival i Srī Sithy Vināyakar templet i august 2016. Generelt vidste de ikke så meget om, hvad der foregik, når jeg spurgte til de enkelte delelementer i processionen. Men de vidste dog, at det var et tidspunkt, hvor de kunne få deres bønner hørt og blive velsignet og rensset af guden ved at få et darśan ('syn, skue') af ham. Og så lagde de generelt meget stor vægt på det sociale element i begivenheden. Her er et lille udpluk af deres kommentarer, som alle er fra unge srilankansk-tamilske hinduer imellem 15 og 20 år: "Det er en tradition". "Vi møder en masse, som vi ellers ikke plejer at se, da der kommer tamiler fra hele landet". "Det hele skaber en hyggelig stemning". "Vi kommer i dag; derudover kommer vi i september til Gaṇeśa Chaturthī, og til det tamilske Nytår". "Det er sådan lidt højtideligt; men samtidigt er det også hyggeligt, når vi spiser sammen, køber mad i de små boder, og går på markedet sammen". "Jeg ved egentlig ikke, hvad der sker, men det ved min mor".

Der er altså ingen tvivl om, at processionen betyder meget for disse unge, srilankansk-tamilske hinduer, men det gør den netop, fordi den har flere funktioner (religiøse, sociale, kulturelle), og derfor kan den udfylde mange forskellige behov hos de forskellige typer af srilankansk-tamilske hinduer, som kommer der. Og mens den yngre generation generelt betoner det sociale aspekt, betoner den ældre generation det religiøse aspekt. Netop fordi processionen åbenbart kan rumme det hele, bliver den også mødestedet for generationerne. Dermed bliver den garant for identitets- og traditionsbevaring i en diaspora.

Jeg vil i det følgende give en kort beskrivelse af Ter-processionen under den årlige fødselsdagsfestival for Srī Sithy Vināyakar templet i Herning, da det er den Ter, jeg har fulgt flest gange. Det giver mig mulighed for kort at skitsere de forandringer, som har fundet sted med processionen, hvilket viser endnu et vigtigt særtræk ved processionen som overordnet religionsfænomenologisk fænomen: at den er elastisk og dermed meget adaptiv. Dens raison d'être er ikke kun at bevare det genkendelige, men også at gøre det det uforståelige genkendeligt i en ny kontekst. Samtidig er det også selve det at deltage – det performative aspekt,¹⁰ og ikke hvad processionen gør, dvs. det funktionelle aspekt – der bliver lagt vægt på

¹⁰ Et træk særligt fremhævet i Roy A. Rappaports forståelse af et ritual (1999).

hos de fleste unge deltagere. De er ikke synderligt interesseret i den teologiske eller mytologiske forklaring bag processionen, ej heller i dens eventuelle transformative funktion. De forkaster hverken det ene eller det andet perspektiv, da det på en eller anden måde er med til at give selve processionen traditions-tyngde; men det er ikke det, de fokuserer på lige nu. Det betyder ikke, at den bagvedliggende mytologiske og religiøse forklaring fuldstændigt forkastes, da den legitimerer, at processionen i det hele taget finder sted; men myten bliver, som Richard Baumann udtrykker det, ikke kun en litterær reference, men en kommunikativ praksis i processionen, som tilpasses til en nutidig kontekst (2012, 103). Den bliver med andre ord en del af en multimodal socialsemiotik, hvor der med det multimodale menes, at teksten ikke bliver omdrejningspunkt, men et delelement i en mængde andre modaliteter, som hænger sammen med hinanden. Det giver for mig at se netop et bredt og fleksibelt betydnings- og fortolkningspotentiale, som kan gøre processionen relevant for alle dens deltagere. Men fordi den trods alt bevæger sig inden for en bestemt traditions fortolkningsramme, kommunikerer den også inden for en bestemt semantik eller tydning af verden, hvorfor den danner basis for et specifikt fællesskab. Alle ytringer er altså indlejret i en bestemt kulturel kontekst, som ikke kun skaber bestemte betydninger i bestemte situationer, de er også i sig selv genereret af den kultur, de optræder i (Boeriss 2009, 28-29).¹¹ Mens udefrastående beskuere kan se processionen som et mystisk og eksotisk og måske også skræmmende (jf. reaktionen fra beboerne i Brande) fænomen, får den positiv og bekræftende betydning for dem, som deltager og som lader sig indskrive i det specielle kulturelle og semantiske rum, som processionen bevæger sig i.¹²

Ter-processionen omkring Srī Sithy Vināyakar templet, august 2016

Vognprocessionen, som foregår på 9. dagen i Srī Sithy Vināyakars ti-dages fødselsdagsfest (på tamilsk kaldet Thiruvizha), er festens kulmination. De foregående dage er der udført lange pūjæer inde i templet med *ārtī* og *abhisekam* ('badning' af gudestatuetterne). De skal primært forstås som forberedende ritualer til vognprocessionen og foretages af templets præster. Hele den ti-dages festival berammes af et flagritual (*dhvajāroha*), hvor flaget hejses på førstedagen af festivalen

¹¹ Morten Boeris, som har skrevet en ph.d.-afhandling i 2009 om multimodalitet og social semantik i forhold til levende billeder, har en kort og præcis fremstilling af den multimodale socialsemiotik, der lyder som følger: "Socialsemiotikken er blandt andet baseret på netop en ambition om at beskrive de kommunikative ressourcer for et sprog med udtalt fokus på detaljen, men også set i relation til konteksten. Den Visuelle Socialsemiotik (viderefører dette i ønsket om at beskrive billeders potentiale, og den Multimodale Socialsemiotik fokuserer på, hvordan forskellige former for ressourcer syntetiseres i fælles betydning" (2009, 9).

¹² Der kunne peges på andre centrale betydningsskabende og religiøst begrundede processionser såsom ægteskabsprocessionser og kremationsprocessionser. Men i modsætning til Ter-processionen, som er circumambulativ og omkring templet, er de lineære og går fra et sted til et andet, hvorfor de primært vil bevæge sig i det offentlige rum.

og tages ned igen på tiende-dagen. Flagceremonien og flaget i sig selv er et vigtigt symbol, men også signal til tilbederne og omgivelserne om, at noget særligt er i spil, at der altså skabes et specielt semantisk rum, hvor spillereglerne er anderledes end sædvanligt. Det kan med en vis ret forstås som liminalitet i en Turnersk forstand, men ikke som et rendyrket *communitas*, da flere af de hierarkiske strukturer bevares, og der er en klar rollefordeling og til dels også prestige-kamp deltagerne imellem (også det pointeres af Jacobsen 2008, 7).

Selve Ter begynder midt på dagen omkring klokken 12. Det er også på det tidspunkt, de fleste deltagere er ankommet, også selvom der har været aktivitet i templet siden tidligt om morgenen. For inden selve Ter har præsterne udført en længere *ārti* (ofring af ild) for alle guderne i templet, og de mobile gude-repræsentationer (*uchavars* eller *utsava mūrtis* på sanskrit)¹³ er blevet gjort klar til at blive ført ud af templet. Det er de blandt andet ved, at guderne er blevet inviteret til at tage bolig i dem. Efter at transformationen af guderepræsentationerne menes at have fundet sted, bliver de nu behandlet, som var de herskere, og ført ud i en vuggende gang i bærestole. Først kommer dette tempels hovedgud Vināyakar (Gaṇeśa) efterfulgt af hans bror Murukan (Kārttikeya) med sine to koner Valli og og Deivayanai (to forskellige former for śakti). Til sidst kommer den mytologisk figur og halvgud Sandeswarar, der anses som den prototypiske tro tilbeder af Śiva.¹⁴ Tilbeder man ham, mener man at ens bønner vil blive hørt, hvilket passer godt ind i en af de mulige funktioner, som deltagelsen i processionen tillægges. Bærerne af de royale stole er alle mænd og er særligt udvalgt til opgaven, hvilket giver prestige. De har alle blottet overkroppen og bærer traditionelt lændeklæde, en såkaldt *vetti*.

Da gruppen kommer udenfor, bliver den mødt af den ventende skare, som tæller langt over 1000 personer. De venter med blomsterblade, som de ofrer til guderne ved at kaste dem op i luften, hvilket kan læses som en velkomst til guderne i det menneskelige domæne.

Vognene, som til dagligt står i et hjørne af templet, er taget ud og står nu smukt dekoreret med bananblade, blomster og flotte stoffer og venter på, at guderne skal installeres i dem. Ifølge Paul Younger (1995, 2002) skal vognene fremstå som et tempel og altså ikke alene som vogn, hvilket gør, at vognen bevarer sin hellighed og trods alt skaber et rent sakralt rum og dermed også giver guderne beskyttelse mod den urene profane verden, guden nu bevæges rundt i. Tidligere havde templet kun én vogn; men det er nu udvidet til de i alt tre vogne. Det gør selve processionen mere flot at se på, og det markerer den betydning, som især guden Murukan har for mange af de srilankansk-tamilske hinduer her i landet.¹⁵

Selve installeringen af guderne i deres midlertidige tempel bliver nøje overvåget af publikum, og så snart de er installeret med præsterne ved deres side, kan selve Ter-processionen gå i gang. Den indledes med at alle, der måtte ønske det, foretager

¹³ Det er ikke de stationære gudestatuetter, som løftes ud af templet, men nogle mobile figurer, som til daglig står på et bestemt alter. De skal efter de sydindiske forskrifter bestå af fem forskellige metaller.

¹⁴ Han kan sammenlignes med abeguden Hanumān og dennes forhold til guden Rāma.

¹⁵ De fleste af de i alt otte srilankansk-tamilske templer i Danmark er dedikeret til netop Murukan.

deres første offer, som er en kokosnød, der kastes foran den første vogn med Vināyakar. Flere hundreder vælger at gøre det, da det udover at være et offer også skaber gudens opmærksomhed. Bevægelsen i circumambulation omkring templet med uret skal nu til at gå i gang, og den følger et præcist og koordineret mønster, som i årenes løb nu ligner mere og mere dem, man vil møde i Sri Lanka eller i Sydindien. Det vigtige er her, at for at circumambulationen overhovedet kan finde sted, kræver det, at lægfolket aktivt involverer sig. Det står i modsætning til de andre af årets fester, som foregår inde i templet, og hvor lægfolk primært er tilskuere.

Forrest går en gruppe af kvinder med en offerbakke med en kamfertændt lysestage. Kamferen menes at rense luften; men den markerer samtidig også, at guden er på vej. Samtidig er disse kvinder særligt udvalgt til at gå forrest, hvilket giver dem prestige. Lige efter kvinderne går eller nærmere danser et par mænd med et tungt alter (*kavatī*) på skuldrene. Det er en offerhandling, hvor de opfylder et løfte (*vrata* på sanskrit og *nertti* på tamilsk) om at ville bære en *kavatī* og dermed takke guden for, at deres bøn er blevet hørt. Eller alternativt håber de på at deres bøn bliver hørt, nu hvor de har udført *kavatī*. Ved at udføre eller rent bogstaveligt tage traditionen på sig markerer de samtidig også et stærkt trosforhold over for alle de andre tilstedeværende.

I Sri Lanka og i Tamil Nadu og blandt andre tamilske diasporagrupper (Tyskland, England, Mauritius, Malaysia) sker det også, at *kavatī*-danserne piercer sig selv med guden Murukans spyd (vel) igennem tunge og kinder. Denne tradition er, så vidt jeg ved, endnu ikke kommet til Danmark, hvor der kun har været såkaldte krogsvingere (tamilsk: *cetilattam*) i forbindelse med Ter ved Abirāmitemplet i Brande. Her hejses den piercede op i et tårn, som han lader sig hænge ned fra via kroge, der er hæftet til brystmuskulaturen.

Efter danserne kommer et større orkester bestående af trommer og forskellige blæseinstrumenter, der højlydt markerer gudernes komme. Derefter kommer de tre vogne, hvor den første og største med Vināyakar er trukket af lægfolk via to lange reb kaldet *Ter vadam*. Der er kamp om at være med til at trække vognen, da det menes at være en lykkegivende handling. Samtidig kommunikerer deltagelsen et religiøst engagement til alle de tilstedeværende. Alle, som trækker i tovet, skal have rensset sig forinden, og de skal bære rent og traditionelt tøj og være barfodede for at vise respekt overfor guderne. Kun derved vil man opleve gudernes tilstedeværelse og få et muligt rensende *darśan* af guden.

Efter den første vogn går en stor gruppe af kvinder, som synger tilbedende sange til guderne, hvorefter følger de to mindre vogne med henholdsvis Murukan og hans to koner og med Sandeswarar. De sidste to bliver skubbet i stedet for trukket. Bagest i processionen kommer endnu to grupper af lægfolk, som har valgt at ofre kroppen eller at udvise stor selvopofrelse ved enten at rulle rundt under hele circuambulationen (mænd) – denne handling kaldes *anka-p-piratatcinam* – eller ved at knæle ned ved hvert tredje skridt og berøre jorden med panden hver gang. Denne offerhandling kaldes *ati piratstcinam* og udføres kun af kvinder. Forskellen mellem

kavatī-danserne og de andre to offertyper skyldes ofte kastetilhørsforhold eller familietradition.

Selve circumambulationen varer et par timer. Med korte mellemrum gør vognene holdt. Hovedpræsten udfører hver gang en kortere pūjā med ārtī foran guden, og der bliver stillet en stige hen til vognen, så lægfolk kan komme med hver deres offerbakke bestående af frugt og røgelsespinde, som de med præsten som mellemmand ofrer til guden, hvorefter de får den tilbage som *prasad* (velsignet mad). Disse stop er en relativ nyere tilføjelse under Ter-festivalen her i Danmark; men det er en helt almindelig del af Ter i Sri Lanka, hvor vognen ikke kun føres i circumambulation omkring templet, men i hele nabolaget omkring templet, hvor de enkelte husstande kan stå klar med en offerbakke for at få husstanden velsignet af guden. Denne nye tilføjelse i Danmark viser, hvordan processionen på den ene side har nærmet sig det mønster, som kendes fra Sri Lanka, mens den på den anden har tilpasset sig den danske kontekst ved kun at bevæge sig inden for tempelgrundens område.

Circumambulationen ender, hvor den begyndte, og guderepræsentationerne tages nu ned fra vognen og bæres i de ventende bærestole ind i templet igen. Dagen afsluttes med et stort fællesmåltid, som indtages i templet af alle de fremmødte. Der er nu for alvor tid til at snakke med dem, man ikke har set længe – noget som mange af de unge srilankansk-tamilske hinduer har glædet sig til. Som en af dem udtrykte det: “Nu hvor jeg er flyttet til Aarhus for at studere, er det sjældent, at jeg får set alle mine gamle venner og min familie. Det får jeg lejlighed til her, og det er så hyggeligt” (kvinde 22 år).

Selve processionen er selvfølgelig centrum for begivenheden; men udover den foregår der meget andet rundt omkring. Tempelgrunden er nærmest omformet til en markedsplads, hvor der er små mad- og snackboder, og flere går mere op i at stå at snakke end at deltage i selve processionen. Det sociale og til dels også kulturelle element er altså helt centralt for mange af de fremmødte. Det samme kommer også til udtryk ved at en bazar eller markedsplads, som er opført på en mark ca. 500 meter fra templet, vokser i størrelse år for år, ligesom udbuddet af varer også har gjort det. “Det er en kærkommen mulighed for at få købt nogle af de krydderier, som er svære at få fat på i Frederikshavn, hvor vi kommer fra”, fortalte en ældre kvinde mig. Desuden er bazaren også med til at lokke børnene med til festivalen, for der kan både købes lejetøj og slik.

Selve ti-dages festivalen slutter først den næste dag, hvor guden sendes bort eller druknes i en balje med vand, hvorved den midlertidige guderepræsentation nu kun er en statue igen. Den kan nu sættes ind i templet og vente til at blive guden igen ved næste års Ter.¹⁶

¹⁶ I Sri Lanka ville man ofte drage til vandet, hvor guden så sendes bort eller nærmere indgår i det store kredsløb, indtil den via ritualer inviteres til at tage bolig i en statuette.

Konkluderende bemærkninger

Som det forhåbentlig fremgår af ovenstående processionsbeskrivelse, er en procession en multifunktionel performativ handling, hvor det at deltage enten direkte i selve processionen eller som aktiv involveret tilskuer for mange er vigtigere, end hvad selve processionen tillægges af religiøs værdi. Samtidig viser mine løbende studier af Ter-processionen omkring Srī Sithy Vināyakar-templet, at processionen både forsøger at nærme sig den praksisform, som kendes fra Sri Lanka og også tilpasser sig den danske sociokulturelle kontekst. Desuden udvider den sit repertoire eller sine tilbud, fx ved at have en stor bazar. På den måde kan den også være attraktiv for den gruppe af srilankansk-tamilske hinduer, som mest kommer for at socialisere og hygge sig. Processionen går altså to veje: en traditions-konserverende og en traditions-fornyende. Samlet er den en udtryksform, som stort set alle de srilankansk-tamilske hinduer kan forlige sig med. Derfor vokser den i popularitet, hvilket tilsvarende studier af Ter processionser i Norge og Tyskland (Luchesi 2008; Jacobsen 2008) også viser, at den gør der. Processionen er populær, da den både er multimodal og inddrager de fleste sanser, samtidig med at den er bærer af en fælles semantik med en reference til en fælles religiøs og kulturel baggrund. Det skaber et genkendeligt og identitetsskabende rum. Det har processionser inden for hinduismen gjort lige siden før vores tidsregnings begyndelse.¹⁷ Det betyder selvfølgelig også, at jeg ligesom Hans J. Lundager Jensen i indledningen til dette nummer af *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* kan undre mig såre over, at så få bøger om hinduisme, og det gælder både de introducerende og de encyklopædiske såvel som de historisk eller nutidigt fokuserede, berører fænomenet procession.

LITTERATUR

Bauman, Richard

2012 "Performance", in: Regina F. Bendix & Galit Hasan-Roken, ed., *A Companion to Folklore*, London: Wiley-Blackwell, 94-118. <https://doi.org/10.1002/9781118379936.ch5>

Baumann, Richard & R. D. Abrahams

1981 "And Other Neighborly Names: Social Process and Cultural Image", *Texas Folklore*, Austin, TX: University of Texas Press.

Boeriss, Morten Søndergaard

2009 *Multimodal social semantik og levende billeder* (Ph.d.-afhandling), Odense: Syddansk Universitet.

Davis, Richard H.

2005 "The Iconography of Rama's Chariot", in: David Ludden, ed., *Making India Hindu: Religion, Community and the Politics of Democracy in India*, Delhi: Oxford University Press, 27-54.

Eck, Diana L.

1998 *Seeing the Divine Image in India*, New York: Columbia University Press.

¹⁷ I fx Mahābhārata (400 f.v.t. - 400 e.v.t.) er der flere beskrivelser af pilgrimsprocessioner. Blandt aksiale asket grupper kan man pege på pilgrimsprocessioner, hvilke også er fremherskende blandt nulevende asketgrupper under de store pilgrimsbegivenheder ved Gangesfloden, sådan som fx under Kumbha Melā.

- Fibiger, Marianne Qvortrup
 2010 "Young Tamil Hindus in Denmark and Their Relationship to Tradition and Collective Memory", *Finnish Journal of Ethnicity and Migration* 5 (2), 24–32.
<https://doi.org/10.1558/bsor.v41i3.29>
- 2012 "When the Hindu-Goddess Moves to Denmark: The Establishment of a Sakta-Tradition", *Bulletin for the Study of Religion* 41 (3), 29–36.
- Jacobsen, Knut A. & P. P. Kumar, eds.
 2004 *South Asians in Diaspora*, Leiden: Brill.
- Jacobsen, Knut A.
 2008 "Introduction: Religion on display", in: K. Jacobsen, ed., *South Asian religion on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, London: Routledge, 1-12.
<https://doi.org/10.1089/jpm.2008.9814>
- Jaffrelot, C.
 2004 "The Politics of Processions and Hindu-Muslim Riots", in: A. Basu & A. Kohli, eds., *Community, Conflicts and the State in India*, Oxford: Oxford University Press, 58-92.
- Lang, Bernhard
 2015 "Processions", in: Hans Dieter Betz et al., eds., *Religions Past and Present*, Leiden: Brill.
https://doi.org/10.1163/1877-5888_rpp_COM_024492
- Luchesi, Birgitte
 2008 "Parading Hindu Gods in public: New festival traditions of Tamil Hindus in Germany", in: K. Jacobsen, ed., *South Asian religion on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, London: Routledge, 178-190.
- Rappaport, Roy A.
 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>
- Sinha, Vineeta
 2008 "Gods on the Move: Hindu chariot processions in Singapore", in: K. Jacobsen, ed., *South Asian religion on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, London: Routledge, 159-177.
- Trouillet, Pierre-Yves
 2008 "Mapping the management of the threatening gods and social conflict: A territorial approach to processions in a South Indian village", in: K. Jacobsen, ed., *South Asian religion on Display. Religious processions in South Asia and in the Diaspora*, London: Routledge, 45-62.
- Wenta, Aleksandra
 2014 "The Great Ārdrā Darçanam Festival: Performing Çaiva Ritual Texts in Contemporary Chidambaram", *International Journal of Hindu Studies* 17 (3), 371-398.
<https://doi.org/10.1007/s11407-014-9148-8>
- Younger, P.
 1995 *The Home of Dancing Sivam: The Tradition of the Hindu Temple in Citamparam*, New York: Oxford University Press.
- 2002 *Playing Host to Deity. Festival Religion in the South Indian Tradition*, Oxford: Oxford University Press.

Marianne C. Qvortrup Fibiger, lektor, ph.d.,
 Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet
 mf@cas.au.dk