

## RENHED OG URENHED I SINGHALESISK FOLKERELIGION

*Af Grete Schmidt Andersen*

*En gruppe mennesker fra et hushold er på vej hjem efter at have besøgt et hus, hvor et dødsfald har fundet sted. Som det er skik, har de alle set på liget af den afdøde, som ligger på et bord i stuen, og de har drukket den limonade og spist de kiks og kager, som er blevet dem budt. Ved hjemkomsten skilles gruppen naturligt, idet mændene går ind ad hoveddøren, mens kvinderne, via en skrænt, når vandposten ved bagdøren. Efter en hurtig afvaskning går de ind ad bagdøren.*

*En person er hen på aftenen alene på vej hjem fra en middag, hvor der bl.a. blev serveret en curry med oksekød. Efterfølgende går familiens bil i stykker, et af børnene får en vedholdende forkølelse, og de voksne skændes. Et dømonangreb diagnosticeres og sættes i forbindelse med den nævnte hændelse.*

*En 13-årig pige er på vej til skole. Hun har været fraværende i en uge, fordi hun har fået sin første menstruation og har været isoleret siden da. Nu har hun gennemgået det afsluttende ritual – Kota halu – og kan igen færdes ude. Fra bæltet hænger et søm, som hun skal bære de følgende tre måneder. Jernet beskytter hende mod dæmoner, som er tiltrukket af hendes tilstand.*

*Der har været et dødsfald i landsbyen nær det store tempel Alut Nuvara devālaya – et tempel for guden Dādimunda deviyō, der ejer et stort område nær Kandy. Templet er meget søgt, men lukkes i 14 dage, eftersom præsten bor i landsbyen.*

*En mand, hvis kone har født for et par uger siden, tager til det lokale tempel for at udføre et arbejde dér. Da han forlader templet, dukker pludselig en cobra op i døråbningen, og han flygter. Under flugten falder han og slår sig, og det pådragne sår viser sig alvorligt derved, at det ikke vil heles. Efter et stykke tid dør han af denne skade.*

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereligion

Ovenstående episoder kan suppleres med utallige andre, men skal her blot tjene til at sætte en ramme for aspekter af forestillinger om urenhed i den singhalesiske kultur på Sri Lanka. Eksemplerne peger på, at bl.a. kontakt med døde, med menstruerende kvinder og barselskvinder samt indtagelse af bestemte fødevarer indebærer tilstande, som kan karakteriseres ved begrebet urenhed.

Singhalesisk kultur er på et praktisk plan meget optaget af urenheden på mange niveauer: i de daglige gøremål, ved rishøsten, ved kontakten til templerne m.m. Men denne optagethed og den dermed forbundne adfærd i form af forbud og renselse er funderet i en selvfølgelig, uudtalt og stiltiende konsensus. Urenhed er altid et konkret problem, som kræver en konkret stillingtagen og en passende løsning, og det regelsæt, der styrer adfærden, er tilsvarende ikke formuleret systemisk, som vi kender det i andre kulturer. Der findes således ingen tekster til belysning af emnet, og jeg tror ikke at et sådant samlet regelsæt findes. Min fremstilling i det følgende kan derfor ikke præsentere singhalesernes selvforståelse på et systemisk niveau.

Jeg har tidligere skrevet om urenhed specielt i relation til kvinder, som er fremtrædende i de singhalesiske forestillinger, dels fordi kvinder i sig selv opfattes som den primære kilde til urenhed, dels og især fordi de er særligt sårbare for urenhedens konsekvenser (G. S. Andersen 1986). Denne synsvinkel var betinget af den ovenfor førstnævnte episode, som jeg selv var deltager i. I denne sammenhæng vil jeg se nærmere på betydningen af urenhed i forbindelse med det singhalesiske pantheon, som er den gruppe af forskellige væsener, urenheden må isoleres fra. Rent og urent inddrages ofte, og med rette, som det hierarkiseringsprincip, der determinerer status i det singhalesiske pantheon, hvor det korresponderer med en opposition mellem høj og lav. Det er imidlertid et spørgsmål, hvorvidt begreberne om renhed og urenhed i forbindelse med pantheonet umiddelbart korresponderer med de forestillinger om urenhed, der er udtrykt i de omtalte episoder. Mit udgangspunkt er en omstændighed, jeg blev konfronteret med under et feltarbejde i 1993,<sup>1</sup> nemlig at de lavest placerede, og i øvrigt i forskningen mest oversete, guder synes at være mere påvirkelige over for urenhed end de høje guder. Jeg havde ikke tidligere været opmærksom på dette forhold, og det bragte mig i en situation, hvor teorier, som jeg havde bl.a. fra faglitteraturen, om hierarkiseringsprincipper funderet i netop renhed og urenhed blev konfronteret med noget, der

var forstyrrende, men samtidig forekom mig at være betydningsfuldt for forståelsen af singhalesisk folkereligion. Jeg vil i det følgende beskrive nogle urenhedsbegreber og se på implikationerne af disse for relationen mellem mennesker, guder og dæmoner.

### Urenhedstermer

Der findes på singhalesisk en ret omfattende terminologi, der udtrykker aspekter ved urenhed; men i rituel sammenhæng er især termerne *pilikul* og *killa* af betydning. Disse termer klassificerer dels bestemte fødevarer, dels bestemte tilstande som urene.

Jeg har nævnt fire områder, der er forbundet med urenhed: bestemte fødevarer, menstruation, fødsel og død. Disse kategorier opfattes i fremstillinger af singhalesisk folkereligion ofte under ét; men singhaleserne selv skelner mellem disse kategorier ved de to forskellige termer. De urene fødevarer karakteriseres ved adjektivet *pilikul*, mens de resterende tre under ét beskrives ved substantivet *killa/kili* og adjektivet *kilitu*. Renhed kan derimod udtrykkes generelt ved *pirisidu*, som har en bred vifte af betydninger, der rækker fra almindelige forhold omkring rengøring og ryddelighed til rituel og moralsk renhed. Negeringen af *pirisidu* – dvs. *apirisidu* – omfatter tilsvarende de nævnte specifikke urenhedstermer, men er ikke begrænset til disse.<sup>2</sup>

*Pili* har mange betydninger, som alle omfatter noget modbydeligt, afskyeligt, urent, og *pilikul* betyder 'fuld af *pili*'. Karakteristikken omfatter visse former for kød, visse fiskearter, visse grøntsager, alle stegte fødevarer og fordærvet føde generelt. Det gælder for de nævnte fødevarer at de, skønt klassificerede som urene og modbydelige, ikke er forbudte.

I en bredere sammenhæng falder disse fødevarer ind i en altomfattende klassifikation af fødevarer i henholdsvis varme, neutrale og kolde fødevarer. Klassifikationen betegner fødevarers indvirkning på kroppen som varmende eller kølende. Alle fødevarer har en indvirkning på den balance, der er nødvendig for kroppen og dermed for helbredet (dette afspejler sig typisk i madlavningen, hvor curries afbalanceres i forhold til hinanden og i forhold til de spisendes behov). Effekten ved indtagelse af varmende fødevarer ses som en ophedning af kroppens elementer og kan være farlig i en sygdomstilstand, som grunder sig i en ubalance mellem det varme og det kolde (Obeyesekere 1976). De nævnte fødevarer tilhører alle kategorien af varmende fødevarer;

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereligion

men *pilikul* omfatter omvendt ikke alle varmende fødevarer. Jeg vil se lidt nærmere på, hvad der i øvrigt karakteriserer de enkelte fødeemner.

I betragtning af, at der er tale om en buddhistisk kultur, kan det ikke være overraskende, at kød fra døde dyr inkl. fisk opfattes som urent. Det er imidlertid påfaldende, at ikke alle slags kød opfattes som urent; så det er tilsyneladende ikke påbudet om ikke at dræbe (*ahimsa*), der er rationalet bag klassifikationen. Oksekød, svinekød og fisk med rødt kød er specielt *pilikul*, mens fx fjerkræ og fisk med hvidt kød ikke synes at falde under denne kategori. Lokalt er der en forklaring, der siger, at det urene omfatter kød fra dyr, der ender med suffixet *-ran*: *ūran* (svin), *mōran* (haj) og *kiñduran* (en mytisk fugl). Jeg er mere tilbøjelig til at foreslå, at det er tilstedeværelsen af blod, som klassificerer noget kød som ekstremt urent i forhold til noget andet kød.

For grøntsagernes vedkommende er det især bestemte arter af bananer og græskar, der er karakteristiske ved at være dækket af et gråt lag, som er *pilikul*. Det ydre lag minder om aske, hvorfor de associeres med død og kremation. Især askegræskar er, udover at være et fødemiddel, også en uomgængelig ingrediens i ritualer forbundet med dæmoner.

For den resterende del af de nævnte fødevarer gælder det, at det er fødevarernes tilstand, der er det afgørende, nemlig at de er resultat af en omdannelsesproces – hhv. det forrådnede og det stegte – og i den sammenhæng er det uden betydning, hvorledes den pågældende føde i sin ikke-omdannede tilstand klassificeres. Når det gælder det stegte, må man endvidere se det i forhold til en graduering, hvor tilberedte fødevarer (fx kogte) er mindre rene end rå fødevarer, men mere rene end fødevarer stegt i olie.

Det er karakteristisk, at disse som *pilikul* karakteriserede ting kun påvirker den, der indtager disse, og at virkningen på denne kun er kortvarig. Egentlige forbud mod indtagelse forekommer kun i forbindelse med de tilstande af urenhed, der er karakteriserede som *killa*.

*Killa* betyder generelt urenhed og forurenende stof, som er kontaminerende og kontagios, og denne form for urenhed tages meget seriøst. Den primære kilde til *killa* er kvinder i den fødedygtige periode af deres liv, mens mænd kun bliver forurenende gennem kontakt med kvinder eller som døde. *Killa* er forbundet med fødsel, menstruation – især den første – og død, og er således urenhed specielt knyttet til familier og hushold; men de forskellige tilstande har forskellig rækkevidde og en specifik varighed for de personer, der influ-

eres. Menstruation påvirker kun husholdet; fødsel påvirker en bredere familiekreds, mens dødsfald omfatter hele det sociale netværk inkl. fjerntboende slægtninge. Varigheden af *killa* er tre dage efter menstruation (mellem tre og syv dage efter første menstruation, men for pigens vedkommende op til tre måneder), 30 dage efter fødsel og 90 dage efter et dødsfald. I disse perioder er de berørte personer begrænsede i deres aktivitet, eftersom tilstanden er kontagios, og alle sociale og rituelle kontakter er pålagt restriktioner.

Urenheden i forbindelse med *killa* knyttes specielt til blod, som det forekommer i forbindelse med menstruation og fødsel. Blod som kropslig udsondring kan videre sammenholdes med afføring, spyt og sæd, som også indebærer en urenhed, omend af en tilsyneladende langt svagere karakter. Der er indikationer på, at samleje opfattes som urent og eventuelt forurenende; men jeg har ikke fundet det direkte formuleret. Seksuel afholdenhed er imidlertid et krav til de personer, der på forskellige måder fungerer som mellemmand mellem guder, dæmoner og mennesker. Der vil i reglen være tale om afholdenhed af en varighed mellem 24 og 36 timer før et rituals afholdelse; men i nogle tilfælde stiller relationen til guderne et krav om fuldstændigt cølibat.

I forbindelse med dødsfald kan det være indvoldene under opløsning og ekskrementerne i kroppen, eller tilstanden, hvor blod omdannes til vand, der opfattes som *kilitu*.

Hvis vi ser på de to former for urenhed - *pilikul* og *killa* - er der en forskel forstået som henholdsvis indtagelse i kroppen og udsondring fra kroppen, og det er fremgået, at den sidste tilstand er alvorligere end den første. Urenhed ved *pilikul* kan undgås blot ved at undlade de omtalte fødevarer; men indtagelse er på den anden side ikke forbudt. *Killa* derimod er en urenhed, der er forbundet med almene livsbetingelser, som ikke kan undgås. Samtidig er der visse tematiske overensstemmelser på forskellige niveauer: i begge kategorier forbindes urenheden med blod (rødt kød, menstruation, fødsel og evt. død) og med transformationsprocesser (tilberedt eller fordærvet mad og overgangsfaser). I den forstand kan man tale om, at der er et metonymisk forhold mellem *pilikul* og *killa*, som også gør sig gældende i forbindelse med renselse fra den urene tilstand.

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereligion

### Renselse

Indtagelsen af urene fødevarer indebærer ikke nødvendigvis særlige forholdsregler, medmindre man er i en (fx astrologisk betinget) periode, hvor man er særlig udsat. Den urenhed, som indtages, kan fjernes ved vand, eventuelt kombineret med safran eller lime; men mere komplicerede tiltag kan være nødvendige. Tilstande af *killa* kræver altid en isolation af kilden til urenhed og af dem, der kommer i berøring med denne. Efterfølgende må en rituel renselse altid finde sted. Som nævnt er der i ethvert tilfælde tale om konkrete løsninger på et givet konkret problem i forbindelse med en person, hvis tilstand og sårbarhed altid må være unik. Det er således vanskeligt at generalisere på denne baggrund; men jeg vil i det følgende kort referere forløbet i ritualet *kota halu* – overgangsritualet ved den første menstruation – som bl.a. kan illustrere nogle af de væsentlige elementer, der bringes i anvendelse i forbindelse med renselse.

Overgangsritualet ved pigers pubertet er det mest omfattende ritual i forbindelse med *killa* og indeholder træk, der er karakteristiske for renselsesritualer generelt. Jeg vil kort beskrive forløbet og bagefter knytte nogle kommentarer til de midler, der anvendes ved renselse i denne som i andre sammenhænge.

Når pigens tilstand er konstateret, bliver hun øjeblikkelig isoleret i et rum i huset, og mens hun opholder sig her, må hun ikke ses eller se nogle af det modsatte køn – og det inkluderer også faderen og andre mandlige slægtninge. Når hun forlader rummet, skal hun være dækket af et klæde, og hun skal til stadighed bære et stykke jern – som regel et søm – på sig. Pigens tilstand medfører restriktioner for resten af familien; de må fx ikke spise kød og stegte fødevarer og eventuelt planlagte ritualer aflyses. Vigtigst er at opsøge især to personer: astrologen og en kvinde fra vaskekasten. Kvinden fra vaskekasten står for alle de praktiske forberedelser vedrørende ritualet – der skal bruges specielt tilberedt vand, bestemte urter og grene, nyt klæde m.m. Først skal man imidlertid opsøge astrologen, der ud fra de givne oplysninger skal finde ud af, hvor længe pigen skal holdes i isolation, hvornår ritualet skal påbegyndes, og om der skal iværksættes andre ritualer. Alle disse forhold bestemmes af tidspunktet og stedet, da tilstanden indtrådte. Hvis pigen opholdt sig udendørs, vil der altid være fare for, at hun er blevet besat af en dæmon, og hvis der ikke iværksættes et ritual til at bryde denne relation in-

den for tre måneder, vil den aldrig kunne brydes. Resultatet vil da være et på længere sigt ulykkeligt og barnløst ægteskab. Når alle disse forhold er afklarede og det gunstigste tidspunkt er fastlagt, inviteres familie, venner og bekendte.

Isolationsperioden er som regel tre til syv dage, og denne fase i forløbet karakteriseres ved sit færemoment. Pigen er i denne tilstand ekstremt uren og udgør som sådan både en fare for sig selv og for andre. Renselse sker efter isolationsperioden og indledes ved, at pigen føres tildækket fra det rum, hvor hun har opholdt sig i de foregående dage, til vaskepladsen eller vaskerummet, som normalt ligger uden for huset. Her renses hun med vand iblandet urter. Ideelt burde renselsen foregå med mælk (dvs. kokosmælk); men den benyttede, nye lerkrukke brydes mod et træ, hvis saft klassificeres som mælk, og der vil være ophængt grene fra lignende træer. Dette er for pigens vedkommende den afgørende renselse, hvorefter hun i en meget ren tilstand deltager i resten af ritualet, der indebærer en ny eksistens som kvinde.

I forbindelse med de to former for urenhed, *pilikul* og *killu*, indgår mange af de samme elementer i renselsen. Vand er genkommende som rensende – enten i form af et bad i almindeligt vand eller ved vand tilsat urter, lime eller safran. Herudover har jeg nævnt mælk, som spiller en stor rolle, lime og som en vigtig faktor endelig ild. Samtlige disse elementer er i øvrigt vigtige i mange ritualer.

Vand er et af de fem elementer i kosmos og er rensende og kølende i mange sammenhænge: man bader (især i floder), før man betræder bestemte heligsteder, og vand indgår i afslutningen af mange ritualer, hvor det stænkes på deltagerne.

Ild er som vand et af de fem elementer i kosmos – det er det ophedende element og i en ubalance farligere end en tilsvarende situation med vand. Ukontrolleret ophedning er farlig og er også udtryk for urenhed, dæmonisk tilstedeværelse og sort magi (G. S. Andersen 1993). I uddrivelsesritualer har ilden sin naturlige plads, idet den her dels betegner dæmoners tilstedeværelse, dels kontrollen af dæmoner fx ved *fire-walking*. Ilden har indlysende et transformativt potentiale. I tilfælde af dødsfald sker renselsen af urenhedens kilde, dvs. den døde, ved kremeringen. De døde er ekstremt kontaminerende; men ilden fjerner denne urenhed og skaber en tilstand af renhed. (Buddhas knogler

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereligion

blev i sin tid samlet fra ligbålet og bevaret som relikvier; også her forudsættes altså en forudgående renselse i ild).

Safran blandet i vand er nok et af de mest anvendte renselsesmidler i rituelle sammenhænge. Myterne fortæller, at det oprindeligt var hjemmehørende hos dæmonerne, men at guden Śakra hentede det til menneskenes verden i forbindelse med indstiftelsen af et renselsesritual.<sup>3</sup> En interessant detalje er, at safran er det stof, munkenes dragter er farvet med (ideelt i hvert fald). Disse dragter, som udtrykker ekstrem renhed, skulle ifølge traditionen være til-dannet af stof efterladt på gravpladserne specielt med henblik på denne brug. Det hvide stof fra et meget urent og forurenende område omdannes så via safran til en tilstand af ekstrem renhed.

Med lime forholder det sig således, at det også har en vigtig rolle i snart sagt alle ritualer. Myterne fortæller, at lime oprindeligt tilhørte *nāga*, en gruppe af semi-guddommelige væsener, halvt cobra og halvt menneske, og at lime herfra, igen via Śakras indsats, blev fordelt til alle verdener. Anledningen var det første magiske anslag i verden og behovet for renselse af den angrebne.<sup>4</sup> Lime bruges modsat også hyppigt i specielt sort magi, idet frugten gennemstukket med lime-torne er en af de mest farlige former for sort magi – en såkaldt *koḍivina*.

Mælk er også et meget effektivt middel mod urenhed og generelt et symbol på frugtbarhed, held og liv. Fødevarer er, skønt tilberedte, meget rene, hvis de er kogt i mælk, og fx ris kogt i mælk – *kiribat* – er en almindelig offer-gave til såvel Buddha og guderne. Med mælk menes hovedsagelig kokosmælk og saft fra træer som klassificeres som mælkeydende.

Når man ser på de ting, der er rensende i forhold til urenhed, er det den transformerende karakter, der er iøjnefaldende. Vand kan skylle urenhed væk, men rummer også forestillingen om nedkøling, neutralisering eller omdannelse af varme. Ild er på den anden side mere tvetydig, idet dens tilstedeværelse som varme er symptomet på urenhed, samtidig med at ilden kan uskadeliggøre urenhed. Set i forhold til dæmonritualerne er der tale om en modsætning mellem ukontrolleret varme og kontrolleret varme således forstået, at varmen ved den spontane urenhed er ukontrolleret, men at den kan elimineres ved en kontrolleret – ritualiseret – brug af ilden. Lignende transformative potentialer gør sig gældende ved de øvrige ingredienser: safran og lime er hentet fra andre verdener (henholdsvis *nāga* og dæmoner). safran kan



omdanne det ekstremt urene til det ekstremt rene, og lime indtager en tvetydig position, idet den kan anvendes i såvel rensende sammenhænge som i den sorte magi. Mælk er et effektivt udtryk for renhed set i opposition til blod og urenhed, men samtidig forbundet med disse, idet mælk opfattes som omdannet blod.

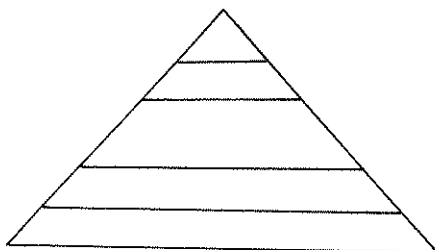
Midlerne til renselse forekommer således at være nært forbundne med selve urenheden, idet de ikke udgør en modsætning til urenheden, men snarere et potentiale for omdannelse af urenheden.

Tilstandene af urenhed, som i forskelligt omfang isoleres og reguleres, har i sig selv ingen betydning, men skal ses i forhold til de magter, som reagerer, hvis urenheden netop ikke isoleres, dvs. dæmoner og guder. Jeg vil i det følgende give en kort beskrivelse af det singhalesiske, buddhistiske pantheon.<sup>5</sup>

### Det singhalesiske pantheon

Singhaleserne er for hovedpartens vedkommende buddhister inden for den såkaldte Theravada-tradition. I den folkelige udgave af denne tradition indgår også troen på guder, dæmoner og ånder, omend man erkender, at disse væsener ikke kan have betydning for individets ultimative mål, som Buddha formulerede det - Nirvana. Lægfolkets umiddelbare interesse er dette liv, og i det indgår med nødvendighed de magter, som kan influere det umiddelbart.

Når man taler om guder og dæmoner, må man gøre sig klart, at disse er differentierede indbyrdes. Gananath Obeyesekere har præsenteret en model af det singhalesiske pantheon, som har været uomgængelig i enhver beskrivelse siden da (Obeyesekere 1966).



Buddha

Śakra

Regionale guder

Lokalguder

Dæmoner

Ånder

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereigion

Jeg introducerede indledningsvis et hierarkiseringsprincip funderet i forestillinger om renhed og urenhed. Modellen viser denne hierarkiske struktur i form af en pyramide med det gode og rene i toppen og det urene og onde i bunden. Buddha har ingen plads i dette pantheon, eftersom han ikke er en gud og ifølge doktrinerne ikke længere eksisterer. Buddha er imidlertid afgørende for forståelsen af det singhalesiske pantheon, eftersom han er kilden til den autoritet og magt, der er i systemet. Ifølge den singhalesiske tradition overgav Buddha forskellige ansvarsområder til de højeste guder (fx beskyttelse af den buddhistiske lære og beskyttelsen af Sri Lanka), som igen uddelegerede delområder til de lavere guder, der indgår i enhver guds følge eller hird (*pirisa*). Også dæmonerne indgår i denne struktur, idet de dels har pagter med Buddha, dels er relateret til guderne og indgår i deres følge. Skønt ikke længere del af denne verden er det hans oprindelige uddelegerede magt og autoritet, der styrer verden, og via ham er alle niveauer i hierarkiet intimt forbundne, eftersom han er kilden til den autoritet og magt, der er i systemet.

Guderne forstås i modellen således, at de, der er nærmest en fremtidig status som bodhisatva (singhalesisk: *bōsat*)<sup>6</sup> også er øverst i hierarkiet. Dæmoner og ånder i bunden betegner modsat dårlige genfødsler, og de er karakteriserede ved, at deres begær binder dem til denne verden og livet. I midten af pyramiden findes forskellige lokalguder – ofte afdøde genfødt som guder med tilknytning til en bestemt landsby eller egn – som har en tvetydig status mellem guder og dæmoner. Dette pantheon, som modellen beskriver, er et moralsk univers, der sætter en hierarkisk orden, hvor godhed er i toppen af pyramiden og ondskab i bunden. Godhed (*hoñda*) og ondskab (*naraka*) kan også udtrykkes ved renhed (*pirisidu*) og urenhed (*apirisidu*) – guderne er meget rene væsener, mens dæmoner og ånder modsat er meget urene i deres begær efter livet.

I den beskrevne sammenhæng betegner disse urenhedstermer positioner målt i forhold til den buddhistiske lære og *karuma*, således at urenhed ligger meget tæt på *kelesa*, urenhed forstået som begær efter livet. Hierarkiseringen udgør en kosmologisk orden styret af *karuma* (karma), som bestemmer status og betydning af alle væsener. Grundlæggende har alle væsener – guder, dæmoner og mennesker – samme betingelser: de fødes, de dør og de genfødes. De forskellige positioner afspejler altså tidligere liv, men også ambitioner om kommende liv, og markerer, i hvor høj grad hver enkelt er og kan være in-

volveret i menneskelige anliggender. De, der er orienteret mod Buddhas lære – det hinsides denne verden, *lokōttara* –, ligger højest i hierarkiet, men har dermed også ringe interesse i menneskelige forhold, mens de, der i forskellige grader ikke lever op til denne lære eller er direkte modstandere – orienteret mod denne verden, *laukika* –, er placeret gradvist lavere. Denne gruppe bestående af lokale guder og dæmoner er på forskellige måder nært knyttede til menneskenes verden i både positiv og negativ henseende. Menneskets placering, set i relation til denne struktur, er over dæmonerne, men under guderne. Præcis omkring denne position mellem guder og dæmoner hersker en tvetydighed, idet adskillelsen mellem disse her ikke er klar. Lokalguderne er de, som er tættest forbundne med en given lokalitets og dens befolknings velfærd og frugtbarhed; men de er samtidig den gruppe, som er mest risikabel at have kontakt med, fordi deres livgivende kraft meget hurtigt kan transformeres til det modsatte. Dette afspejles bl.a. derved, at betegnelsen for lokalguderne – *dēvatā* – også hyppigt anvendes om dæmoner.

I relation til menneskene sikrer guderne – og især lokalguderne – frugtbarhed, liv og velfærd, mens dæmoner og ånder bringer ufrugtbarhed, ulykke og død, og det er i interaktionen mellem disse to kategorier, betydningen af urenheden ligger.

### Mødet mellem de tre verdener

Ritualteksterne refererer til forestillingen om tre verdener, som i den folke-religiøse sfære henviser til gudernes, dæmonernes og menneskenes verden, som alle styres af Buddha. Verdenerne er ikke geografisk differentierede, men betegner forskellige eksistensplaner, hvorimellem der sker en stadig udveksling. Mødet med de andre verdener kan være ukontrolleret, som det er tilfældet med dæmonerne, som i deres begær efter livet færdes i menneskenes verden, eller kontrolleret i den rituelle kontekst. I den ukontrollerede kontekst udgør både tilstande, forårsaget af urene fødevarer og tilstande, karakteriserede ved *killā*, en fare, idet enhver uren tilstand tiltrækker dæmoner. Virkningerne af et dæmonangreb kan variere i graden af fastlåsthed i forbindelse med urenhedens karakter, men kan i de fleste tilfælde brydes ved rituel intervention.

I den rituelle kontekst sker mødet i templerne eller på en plads, som er afgrænset til at være den rituelle scene, hvor ofre gives og modtages, og som

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereligion

må være meget ren. Kravet om renhed omfatter især en isolation af kilder til urenhed, idet denne påvirker renheden. Det er her spørgsmålet, om det modsatte også kan være tilfældet. Kravet om renhed gælder på alle niveauer i pantheonet. Dæmoner opholder sig som regel på urene steder; men i ritualerne er kravet om renhed ligeså strengt, som når det gælder guderne.

Virkningen af urenhed er forskellig, idet dæmoner tiltrækkes af denne, mens guderne i forskelligt omfang reagerer på urenhed, men med skade på velfærd og frugtbarhed som resultat i begge sammenhænge. Det er karakteristisk, at jo renere kategorien er i moralsk henseende, jo mindre påvirkes den af urenhed. Buddha, som er den højeste og reneste, kan ikke påvirkes af nogen form for urenhed, ligesom de buddhistiske templer ikke er tabuerede for personer, kontaminerede af urenhed. De højeste guder afgrænses fra *killa* fx ved forhæng; men det er ikke mit indtryk, at faren ved eventuel kontakt er stor. Den største fare er koncentreret omkring dæmoner og lokalguder, som reagerer på både *pilikul* og *killa*. Om lokalguderne flourer mange historier om netop dette, og det er mit indtryk, at der i forbindelse med disse er mere opmærksomhed på straffen for overtrædelser end på eksempler på velgerninger. Historierne drejer sig typisk om personer, der i en tilstand af *killa* opsøger et tempel. Når de forlader stedet, vil de møde en reaktion, oftest i form af en hvid cobra i døråbningen. Resultatet er altid døden enten som følge af cobraens bid eller ved, at man under en flugt kommer til skade og pådrager sig sår, som ikke vil heles, og som efter en pinefuld periode medfører døden. Variationer af dette tema kan inddrage angreb fra kæmpehvep *ආ*, eller der kan være tale om, at fx klippestykker falder ned og dræber *ආ* en formastelige. Historierne illustrerer, at *devalaens* renhed ikke må brydes, og at et brud har øjeblikkelige og dødelige konsekvenser. Normalt er det imidlertid ikke blot den enkelte lovbrøder, der rammes, men hele lokalsamfundet: kvinders og husdyrs fertilitet falder, rishøsten bliver dårlig, og sygdom, ulykker og uheld flourer. Dette fænomen benævnes *vas* (egt. gift) og virkningen *vas dosa*, hvor *dosa* i singhalesisk sammenhæng omfatter en bred betydningsssfære fra sygdom til uheld og ulykke generelt. Urenheden ved *killa* ændrer lokalgudernes relation til menneskene til en situation, hvor de fra at være givere af liv og frugtbarhed bliver ødelæggere af liv og frugtbarhed. Man kan sige, at deres dæmoniske potentiale realiseres.

Kategorien *pilikul* optræder i rituel sammenhæng og artikulerer her ved arten af de ofre, der gives, karakteren af de forskellige kategorier i hierarkiet (Ames 1966). I én anvendelse får Buddha og de højeste guder ideelt set meget rene ofre (vand, mælk, rå frugt og grøntsager), mens dæmoner og ånder får urene ofre (stegt føde, kød, blod m.m.). Klassifikationen af fødevarer kan således inddrages til en symbolisering af modtagernes moralske status i en sammenhæng, der er *lököttara*, 'uden for denne verden'. Ofrene kan imidlertid også se ganske anderledes ud, idet mønstret kan vendes på hovedet, således at Buddha i visse tilfælde gives kød, når han får del af den *dāna*, som lægfolket giver til munkene, mens de laveste ånder i bestemte sammenhænge modtager de reneste ofre bestående af fx ris kogt i mælk, blomster og *ghee* (klaret smør).

Kategorien *pilikul* kan anvendes på forskellige måder, og i modsætning til en tabuering er der måske snarere tale om, at den i lighed med de ingredienser, der indgår i en renselse, har et transformativt potentiale, som udnyttes i ritualerne.

Påvirkningen og dermed virkningen af *killā* er størst på de lavere niveauer i hierarkiet. Urenheden er som *killā* især knyttet til kvinder og er koncentreret om frugtbarheden og de specifikt kvindelige, fysiske processer, som til stadighed formidler eksistens og liv ind i kulturen (G. S. Andersen 1986). Omvendt er der ved den anden hovedkilde til *killā*, døden, tale om en nedbrydning af den levende krop til naturen gennem forrådnelse. Ritualiseringen af urenhed er udtryk for en kontrol af frugtbarheden og en afgrænsning af dens farefulde momenter, som i myterne bliver udtrykt ved en forbindelse mellem kvinder, begær, død og dæmoner. Faren ved *killā* er, at tilstanden betegner en åbning i forhold til dæmonernes lave og kaotiske verden og dermed giver mulighed for dæmonbesættelse. Besættelsen indebærer en forstyrrelse og fragmentering af den orden, der hersker mellem de to områder, idet dæmonerne ved besættelsen bliver kontrollerende i menneskenes verden.

Fællesnævner for alle kilder til *killā* er transformationsprocessen mellem natur og kultur - en proces der altså indebærer, at der kan opstå uorden mellem de to områder. Faremomentet ligger ikke i en opposition mellem kultur og natur, men i en opposition mellem orden og uorden, der har at gøre med forstyrrelsen af den orden, der hersker i og mellem de to områder. Udvekslingen og urenheden, som udtrykker den, er en eksistensbetingelse, som er

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereigion

kulturens svage og sårbare punkt: bundetheden i naturen, som symboliseres ved det kvindelige. Set i relation til pantheonet kan man tale om et metaforisk forhold mellem urenhed, forstået som *killa*, og det niveau, som er lokalgudernes.

### Konklusion: renhed og urenhed i det Singhalesiske Pantheon

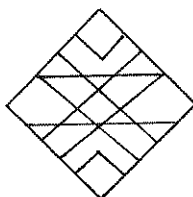
Jeg nævnte i indledningen begrebet konsensus i forbindelse med håndteringen af urenhed og antydede hermed en almindelig enighed, som søger at frembringe orden, hvor uorden forekommer. Jeg knytter dermed også an til Mary Douglas' definition af urenhed som *matter out of place*, som *we must approach through order* (Douglas 1966, 41). I den singhalesiske sammenhæng er orden det harmoniske og regulerede forhold mellem de forskellige niveauer i pantheonet og menneskene. Dette kan også udtrykkes som det, at alle er på deres tildelte plads i hierarkiet. I den ovenfor beskrevne statiske model er den uorden, som betegner dæmonernes anslag mod menneskene og gudernes transformation til det dæmoniske, ikke en mulighed.

Obeyesekeres model viste, at der er en overensstemmelse mellem renhed og status, når man ser pantheonet som en moralsk struktur, determineret af *karuma* og set i forhold til *lōkōttara* – den anden verden. Modellen viser på den anden side også en stor modsætning og spænding mellem top og bund, som kan udtrykkes ved en række modsætningspar:

fertilitet	vs	infertilitet
held	vs	uheld
liv	vs	død

hvorimellem der hersker et dynamisk forhold, der vedrører *laukika*, denne verden. Jeg har nævnt, at der hersker en tvetydighed i dette pantheon, repræsenteret ved gruppen af *dēvāta*, hvor en strikt adskillelse mellem guder og dæmoner ikke er mulig – de kan være begge. Obeyesekere og Gombrich ser dette forhold som et udtryk for folkereligionens opløsning (Obeyesekere & Gombrich 1988, *passim*). Jeg ser ikke tvetydigheden som et bestemt stadium i en historisk proces, men derimod som et vigtigt træk ved det singhalesiske pantheon.

Det singhalesiske pantheon udgør en hierarkisk struktur, hvor de enkelte lag er knyttet til hinanden gennem Buddhas oprindelige uddelegering af magt. Selve uddelegeringen indebærer, at det højeste er forbundet med det laveste niveau. Godt og ondt, rent og urent er adskilt, men nært forbundne i en stadig udveksling. Der er ganske vist tale om modsætningspar; men de udgør modsatte poler i et kontinuum. Det onde og det urene er altid indeholdt i det gode og det rene. Det onde/urene kan ikke elimineres. Det singhalesiske pantheon er ikke statisk, men dynamisk. Der er til stadighed mulighed for bevægelser og transformationer, hvorved det lave kan transformeres til højere former eller omvendt. Dette kan illustreres med følgende alternative model af det singhalesiske pantheon:



Modellen viser, at feltet med lokalguderne og grænsen til dæmonerne er et dynamisk, men også sårbart sted, hvor udvekslingen mellem højt og lavt, rent og urent foregår, og hvor guddommelige kræfter kan transformeres til dæmoniske og omvendt. Dæmoner repræsenterer uordenen, mens lokalguderne både udgør tvetydighedens og uordenens princip, samtidig med at de behersker ordenen. Dermed er de både farlige og nødvendige: farlige, fordi de står for den potentielle uorden, men nødvendige, fordi de også er selve dynamikken i udvekslingen. Lokalguderne repræsenterer kombinationen af frugtbarhed og renhed og udgør en skillelinie mellem renhed/frugtbarhed og urenhed/frugtbarhed, der markerer en adskillelse af renhed og urenhed i forbindelse med livsprocesserne. Overskridelsen af denne grænse medfører en øjeblikkelig reaktion, nemlig døden, og i en bredere sammenhæng infertilitet på alle planer, det være sig mennesker, dyr eller afgrøder.

Lokalguderne befinder sig i centrum for udvekslingen mellem hierarkiets to poler – altså mellem liv vs død, renhed vs urenhed og fertilitet vs infertilitet. Som det sås i forestillingerne om renhed og urenhed, er de to nært forbundne, således at urenhed ikke fjernes, men derimod transformeres til ren-

## Renhed og urenhed i singhalesisk folkereigion

hed. Som det er forsøgt illustreret, kan dette også udtrykkes ved modsætningsparret kold vs varm.

Frugtbarheden afhænger af det afbalancerede forhold mellem varmt og koldt, dvs. en kontrol af det varme og det urene, som altid er og må være til stede. En forstyrrelse af dette forhold viser sig som en transformation af gudernes rene og positive magt (*balaya*) til *vas* (gift). I forhold til lokalguderne er bestræbelsen således at bevare på een gang dynamik og orden. Ritualiseringen af urenhed indeholder et samspil af elementer, imellem hvilke den forvandling sker, der kan fastholde både dynamik og orden.

### Noter

1. Dette feltarbejde blev finansieret af Nordisk Institut for Asienstudier og fandt sted i sommeren 1993. Formålet med projektet var især en undersøgelse af betydningen af lokalguder specielt i området omkring Kandy i det centrale højland i Sri Lanka.
2. For disse begreber se Geiger 1941, s.v.; og Clough 1892, s.v.
3. Nevill 1954, kavi nr. 284.
4. *Ib.*, kavi nr. 268.
5. For mere detaljerede beskrivelser se bl.a. Kapferer 1983; Gombrich 1971; Andersen 1985; Bechert 1981.
6. Den singhalesiske betegnelse *bosat* beskriver et væsen (gud eller menneske), der har taget en beslutning om at blive oplyst. Afstanden til dette mål kan være større eller mindre. Således siges fx guden Nata at være ganske tæt på målet, mens andre som den meget populære gud Kataragama siges at have en meget lang vej foran sig.

### Litteratur

- Ames, Michael, »Ritual Prestation and the Structure of the Sinhalese Pirit «on«, in: M. Nash, ed., *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, Yale University, South East Asian Studies 13, 1966, 27-50.
- Andersen, Grete Schmidt, »Kvinder og andre Dæmoner - Singhalesiske Kvindebilleder i Myter og Ritualer«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 8, Aarhus 1986, 23-41.
- Andersen, Grete Schmidt, »Magi og Performance«, in: Jørgen Østergaard Andersen, ed., *Ritual & Performance*, Kulturstudier 20, Århus 1993.
- Andersen, Jørgen Østergaard, »Buddhisme og Singhalesisk Folkereigion. Udveksling mellem Meningsparadigmer«, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 6, 1985, 51-78.
- Bechert, Heinz, »Mythologie der Singhalesischen Volksreligion«, in: H. W. Haussig, ed., *Wörterbuch der Mythologie, I. Abteilung*, Stuttgart 1981.
- Clough, rev. B., *Clough's Sinhala English Dictionary*, New Delhi 1892.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, London 1966.



- Geiger, Wilhelm, *An Etymological Glossary of the Sinhalese Language*, Colombo 1941.
- Gombrich, Richard, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Kapferer, Bruce, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Smithsonian Institution Press, Washington 1983.
- Nevill, Hugh, *Sinhala Verse (Kavi) 1-3*, in: D.E.P. Deraniyagala, ed., *Ceylon National Museums Manuscript Series IV*, 1954.
- Obeyesekere, Gananath, »The Buddhist Pantheon and its Extensions«, in: M. Nash, ed., *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*, Yale University, Southeast Asia Studies 13, 1966.
- Obeyesekere, Gananath, »The Impact of Ayurvedic Ideas on the Culture and the Individual in Sri Lanka«, in: Charles Leslie, ed., *Asia Medical Systems: A Comparative Study*, University of California Press, Berkeley 1976.
- Obeyesekere, Gananath & Richard Gombrich, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*. Princeton University Press, 1988.
- Wirz, Paul, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leyden 1954.

## Summary

»Purity and Impurity in Sinhalese Popular Religion«. - The article introduces notions of ritual impurity in Sinhalese culture and examines why conditions of impurity specially influence certain lower local gods and demons. The Sinhalese pantheon is based on a principle of hierarchy, with an opposition of high and low that corresponds to notions of purity and impurity determined by the ultimate Buddhist goal - the attainment of Nirvana. Two ritually important concepts of impurity and pollution are introduced: *pilikul* and *killa*, which are connected with special items of food and phases of life (menstruation, birth and death). These concepts of impurity have importance in the ritual meeting between man, gods and demons, but they are not corresponding to the moral concepts of purity in the pantheon, and it seems that the lower gods are more influenced by impurity than the higher gods. Impurity is connected with the exchange between nature and culture and articulates the danger of potential disorder between the two areas. The local gods, who are responsible for fertility, are situated in a vulnerable but dynamic position in the pantheon, where the exchange between high and low, pure and impure takes place, and where divine power may change into the demonic and vice versa. The local gods are both dangerous and necessary: dangerous because they represent potential disorder and necessary because they are the dynamics in the exchange.

The ritual handling of impurity articulates the borderline of purity/fertility and impurity/fertility and maintains dynamics of transformation and order.

Grete Schmidt Andersen

Cand. mag.

Hejrebakken 7

8220 Brabrand