

KVINDER OG ANDRE DÆMONER

– Singhalesiske kvindebilleder i myter og ritualer

Størstedelen af singhaleserne på Sri Lanka er buddhister og tilhører Theravada-traditionen. Denne tradition, der er blevet kaldt den Store Tradition, er ideelt vejen for de verdensfornægtende munke. Dens specifikke udformninger som folkelig buddhisme kan betegnes som den Lille Tradition.¹

Den singhalesiske buddhismes rituelle og mytiske univers udgør et pantheon bestående af ånder (*preteo*), dæmoner (*yakku*), guder (*deviyo*) og Buddha. Dette pantheon er en sammenhængende strukturel enhed og fremstår ikke som et modsætningsforhold mellem en højere religion og en folkereligion. De læge singhalesiske buddhister kender og forholder sig til de centrale erkendelser i Theravada-buddhismen: at alt er lidelse, ubestandighed og foranderlighed, at lidelsens oprindelse er begæret (bl.a. efter eksistens), og at lidelsens ophør er at standse begæret. Det yderste mål er at undslippe den bestandige kæde af genfødsler, der er begærets resultat, og at nå Nirvana gennem erkendelsen af tingenes sammenhæng og fornægtelse af verden.

Kvinder føder og gennem fødsler forårsager de livet, der er karakteriseret ved begær, foranderlighed og død. Kvinder er derfor velegnede som billede på den energi, der opretholder lidelsen i verdenen, på død og genfødsel og dermed på livets ubestandighed.

For de læge singhalesere er forsagelsen og udfrielsen imidlertid fjern. De må skatte dette liv og frugtbarheden, og de beskytter sig mod de kræfter, der truer livet.² Megen rituel aktivitet drejer sig om forbedring af livet og øget frugtbarhed og om beskyttelse af menneskene og deres relationer mod ulykkes- og sygdomsforårsagende magter. Livet, udtrykt ved fødsel og frugtbarhed, er således positivt konnoteret; men det er karakteristisk for den folkereligøse sfære, at kvinden, der, som fødedygtig, er udgangspunktet for livet, placeres i nær relation til netop de livstruende kræfter. Disse kræfter repræsenteres ved ånder og dæmoner, hvis skadevoldende aktivitet især manifesterer sig i forbindelse med huset/husholdet og kvinder. Huset er i den kulturelle definition især kvinders domæne og rummet for typisk kvindelige aktiviteter som madlavning, børnepasning o.s.v., mens mænd forbindes med et større socialt rum og udadrettede aktiviteter. Kvinder og kvinders rum udgør sårbare punkter for angreb fra de dæmoniske kræfter.

Kvinder og andre dæmoner

Mænd udsættes også for dæmonangreb, enten gennem deres *gøren* eller indirekte igennem kvinder, men det synes, som om selve mandigheden udgør en beskyttelse. Kvinders relation til det dæmoniske forekommer i modsætning hertil at være knyttet til deres *væren*.

I det følgende vil enkelte aspekter af det dæmoniske og af singhalesisk kvindeidentitet blive præsenteret, idet fremstillingen vil være centreret omkring kvinders reproduktive potentiale dels i forbindelse med en myte fra det korpus, der beskriver dæmoners oprindelse, dels ud fra pubertetsceremonier for piger. Som eksempel er valgt dæmonen *Gara Yaka's* konstitutionsmyte, hvori pubertetsceremonien indgår som rammefortælling. *Gara Yaka* udgør et karakteristisk eksempel på den nævnte relation mellem dæmoner og kvinder. I en *kavi* – det vil sige en sang med mytisk indhold og rituelle referencer³ – *Dala Kadavara kavi* (552) hedder det:

By former diligently besought power,
Like a Crook applied to elephants,
Supreme Dala raja is inflamed with desire,
Dala raja himself is a crook to women

Gara Yaka (Dala raja) leder kvinder, som elefantføreren elefanten.

Dæmoner og singhalesisk folkereligion

Yakku er i den singhalesiske folkereligion dæmoniske væsener, der som kategori især er karakteriserede ved en *sygdoms-* og *ulykkesskabende* funktion. Kategorien omfatter specifikt udpegede navngivne væsener med et karakteristisk ekstremt udseende (de er meget store eller meget små, af usædvanlig form, har lemmer, der er ekstreme i henseende til størrelse eller antal etc.) og med forkærlighed for særlige lokaliteter (især gravpladser, korsveje og nedlagte haver).

Mytisk karakteriseres de ved et ensartet *mytekorpus*, der især drejer sig om dæmonens konstitution og udvikling. Rituellet forbindes dæmonen med en ensartet gruppe af *ritualer*, der har *forsoning* og *uddrivelse* som mål, og som udføres af mandlige specialister (*yakkaduro*), der fortrinsvis hører til en af de lave kaster, *Berawa* – trommerkasten.

Yakku er typisk mandlige, men for hver *yaka* gælder, at han associeres med et følge af eventuelt flere kvindelige dæmoner (*yakkini*), hvis betydning og magt imidlertid er stærkt begrænset. *Yakkini* udgør aspekter af dæmonens væsen og fører nærmest ingen selvstændig mytisk eller rituel eksistens.

Den singhalesiske folkereligions pantheon har en hierarkisk struktur med Buddha øverst og under ham på stadig lavere niveauer guder, dæmoner og ånder. Forholdet mellem de forskellige niveauer er karakteriseret ved en formidling af magt og autoritet ned gennem systemet med Buddha som den reelle indehaver af magten i sidste instans. Dæmonerne er således relateret til guderne, idet de kan fungere som disses redskaber, men er underlagt Buddha, som de har indgået en pagt med. Pagten fastlægger og begrænser deres rettigheder i forhold til menneskene. Grænsen mellem de forskellige niveauer kan være flydende, men der aftegner sig en tvedeling/gruppering med på den ene side dæmonerne og ånderne og på den anden side guderne og buddha.

Distinktionen mellem de to grupper kan bl.a. udtrykkes ved en grænse mellem *urenhed* og *renhed*, som henviser til de enkelte gruppers oprindelse og tilknytning til verden set i lyset af reinkarnationen. Det singhalesiske pantheon er et moralsk struktureret univers med godhed i toppen og ondskab i bunden. Buddha repræsenterer i toppen buddhismens højeste mål, nemlig fred, oplysning og Nirvana. Dæmoner og ånder i bunden betegner dårlige genfødsler, som er karakteriseret ved, at deres begær binder dem til denne verden og livet. Det laveste niveau – *preteo* – består således af de afdøde, som i dødsøjeblikket har haft deres koncentration rettet mod et begær efter dette liv, og som ikke vil give efter for dødens realitet.

Grupperingen kommunikerer rituellet ved arten af de *ofre*, der præsenterer de forskellige kategorier. Ofre til Buddha og guderne er typisk blomster og røgelse samt mælk og rå frugt og grønsager. Disse vegetariske ofre er rene ofre. I modsætning hertil består de ofre, der gives dæmonerne og ånderne, af tilberedt især stegt føde i form af f.eks. kød, fisk og oliekager, hvortil kommer blod og evt. også spiritus og andre urene og inferiøre ingredienser.

Ofre til Buddha (*dān*) og guderne (*puja*) gives som æresbevisning eller i forbindelse med bøn, mens ofre til dæmonerne (*dola*) er udtryk for disses begær og krav om den pågældende fødeart. Polariteten mellem de to grupper udtrykkes også i de hensigter, med hvilke menneskene nærmer sig magterne med ofre og ceremonier. Ofre til guderne sigter typisk mod velfærd, godt helbred, frugtbarhed o.lign., mens ofre til dæmonerne og ånderne har afvendelse af ulykker, sygdom, ufrugtbarhed o.lign. som mål. Svarende til ofrenes karakter kan grupperne karakteriseres som henholdsvis ren (*pirisithu*) og god (*honda*) og uren (*kili/killā*) og ond (*naraka*).

Kvinder og andre dæmoner

Dæmoner forårsager sygdom gennem besættelse eller ved den kontakt, der er resultatet af deres blotte tilstedeværelse. De forskellige dæmoner har forbindelse med specifikke sygdomme og symptomer, der relaterer sig til dæmonens oprindelse og placering i hierarkiet. Dæmonen kan eventuelt hævdes at koncentrere sine angreb på f.eks. kvinder.

Dæmonangrebet, eller besættelsen, betegner dæmonens kontrol over mennesket. Angrebet sker, når man færdes på de steder, hvor dæmonerne opholder sig, og hvis man selv befinder sig i en udsat position. Dæmonerne har størst mulighed for at opnå kontrol over mennesker i situationer, hvor menneskene er urene, f.eks. i forbindelse med indtagelse af føde, som dæmonerne begærer, men mest udpræget i forbindelse med menstruation, fødsel eller dødsfald. Ritualer og ceremonier for *yakku* tilstræber kontrol over dæmonerne i form af uddrivelse inden for ritualets stærkt kontrollerende kontekst.

Kavis udgør en vigtig bestanddel i de singhalesiske helbredelsesceremonier. Det mytiske indhold, der kommunikerer, drejer sig i forbindelse med dæmonerne dels om den aftale eller *pagt*, der oprindeligt begrænsede dæmonernes aktivitet, dels om dæmonens *oprindelse* og udvikling. Disse dæmonkonstitutionsmyter er i hovedtrækkene ens opbyggede med hensyn til indhold og forløb. Et karakteristisk træk er *undfangelsen* og *fødelsen* af dæmonen, og med dette tema sættes en forbindelse mellem kvinder og dæmoner, der vedrører tilblivelsen af dæmoniske kræfter.

Myten om *Gara yaka* er et illustrativt eksempel herpå. *Gara yaka*, der også påkaldes som bl.a. *Dala Kumara* og *Dala Kadavara*⁴ er leder af en gruppe *Gara*-dæmoner, der udgøres af hans følge af 12 mandlige *Gara yakku* og 12 kvindelige *Giri liyo* eller *Giri deviyo*. *Gara yaka* har dæmonernes karakteristiske ekstreme udseende, der bl.a. omfatter træk som en blå teint, et hoved som en vandkrukke, 3 ansigter, store hjørnetænder, 8 arme, en enorm mave og meget korte ben (kavi 44 og 631). Som citeret i indledningen har *Gara yaka* en relation til kvinder, der kan sammenlignes med elefantførerens til elefanten. Denne relation udtrykkes i *Dala Kadavara upata* (kavi 44):

Fierce strong Dala Kadavara,
Everywhere wandering watching the human world,
Making woman sick, receives dance and offerings,
Dismissing the dangers, dispels sickness and sorrow.

Gara Yaka forårsager en række sygdomme og symptomer, som især

viser sig som forskellige ubestemte forstyrrelser hos kvinder i form af f.eks. kvalme, talebesvær, hoste o.lign. (kavi 201). Meget hyppigt vil indflydelsen imidlertid vise sig ved sterilitet, abort eller vanskelige fødsler (554). Positivt udtrykt betyder det, at *Gara yaka* kan siges at hjælpe sterile kvinder til at få børn og at hjælpe kvinder ved graviditet og fødsel (kavi 632). Den skadevoldende kontakt med dæmonen sker bl.a. i drømme, hvor kvinder drømmer, at de spiser kød og oliekrager, hvis koagulering i maven tænkes at få udtryk i de nævnte forstyrrelser.

Gara yaka og hans følge forsones og uddrives i ceremonier (*Gara-yakuma*), der normalt afholdes for hele husholdet snarere end for enkelte individer. *Gara yaka's* angreb er rettet mod kvinder og kvinders anliggender, men kan få negativ indflydelse på hele husholdets ve og velfærd.⁵

Kvinder i myter

Myten om *Dala raja* (*Gara yaka*) og *Giri devi*⁶

Hovedtrækkene i myten om *Gara yaka's* tilblivelse – transformationen af kongesønnen *Dala raja* til dæmon – er som følger: *Dala raja* var søn af en magtfuld konge og hans dronning. Sønnens fødsel blev varslet dronningen i en drøm, kort før hun opdagede sin graviditet. I drømmen blev hendes krop sønderrevet af en elefant, der herefter blev optaget i hendes krop. Dronningen blev under graviditeten grebet af en trang til at spise usædvanlige eller unaturlige ting såsom vilde frugter, skår, ler og grus (kavi 49 og 633). Syv år efter var dronningen atter gravid og fødte datteren *Giri devi*, om hvem astrologer, der var tilkaldt for at lægge fødselshoroskopet, kunne forudsige, at hun ville blive gift med sin bror *Dala raja*. I en bestræbelse på at forhindre dette, blev *Giri devi* sammen med 500 plejersker gemt væk i en luksuriøst udstyret labyrint eller hule i et bjerg, hvor hun voksede op skjult for sin bror. *Giri devi* udviklede sig til en skønhed, hvis tanker i 16 års alderen udelukkende var rettet mod seksuelle ønsker. På den tid udførtes *Giri devi's* pubertetsceremoni, og *Dala raja*, der havde fået nys om søsterens eksistens, fik ved den lejlighed oplysning om hendes opholdssted og tilstand ved at true dén kvinde af vaskekasten, som spiller en stor rolle ved ceremoniens gennemførelse.

Prinsen blev nu grebet af et stærkt begær efter søsteren og foregav sygdom, som han hævdede blot kunne kureres, hvis *Giri devi* blev bragt til ham. Han nægtede at indtage føde eller drikke, og forældrene så på

trods af forudsigelsen ingen anden udvej end at lade den intetanende *Giri devi* lede til broderen medbringende en skål med føde. Mødet resulterede i det forudsagte incestuøse forhold, som gjorde søsteren så angerfuld, at hun, mens broderen sov, gik ud i skoven og hængte sig.

Guden *Sakra* gjorde *Giri devi* usynlig, og myten beretter, at *Dala raja* søgte sin elskede søster i alle verdener under et enormt ødelæggende raseri. Til sidst kom han til guderne, hvor *Sakra* sluttelig så sig nødsaget til at lede ham til træet, hvor *Giri devi* hang. *Senesuru* (Saturn) fik til opgave at genoplive *Giri devi* med en livgivende væske (*amrita*), men kastede ved samme lejlighed gift over *Dala raja* (som havde slået ham i terningspil), der straks omdannedes til *yaka* med en sådans udseende. De to søskende indgik ægteskab, men *Giri devi* flyttedes til gudeverdenen, mens *Dala raja* – nu *Gara yaka* – forsvandt i skoven.

Transformationen af *Dala raja* udbygges i en version med en beretning om, at *Dala raja* efter incesten af sin far, kongen, beordredes henrettet ved sønderrivelse ved en elefant. Herefter blev *Dala raja* genfødt nu i skikkelse af en *yaka* (kavi 38 og 94). Om *Gara yaka/Dala raja* fortælles videre, at han efter at have gjort gudinden *Pattini* en tjeneste fik ret til at påføre menneskene sygdom og til at modtage ofre, til gengæld for hvilke han blev pålagt at helbrede eller forlade de berørte (kavi 470, 38).

Myten viser et karakteristisk forløb for denne type myter med hovedvægten på tre overordnede temaer nemlig: 1. undfangelse, graviditet og fødsel, 2. en hændelse, der aktiviserer og realiserer dæmonkarakteren med efterfølgende udfoldelse af denne i form af aggressiv ødelæggelse og raseri og 3. endelig kontrol af den udfoldede dæmonkarakter i form af fastsættelse af rettigheder og pligter.

1. Undfangelse, graviditet og fødsel

Myten understreger det forhold, at dæmoner har samme oprindelse som mennesker, idet de er født af kvinder og har menneskelige forældre. Omstændighederne ved dæmoners tilblivelse er imidlertid usædvanlige.

Moderens drøm om elefanten, der går forud for erkendelsen af graviditeten, har paralleller i andre myter. Således fortælles det om dæmonen *Kola Sanni yaka*, at hans mor under graviditeten som et varsel om drengens fødsel i drømme så en kobra i sin seng, mens det i en anden version berettes, at hun blev gravid ved en solstråle. *Huniyam yaka's*

mor ønskede under graviditeten at parre sig med kobraer og havde faktisk en kobra i sit sovekammer. I disse eksempler sættes en relation mellem kvinden og et dyr eller en anden ikke-menneskelig størrelse (solstråle)⁷ i forbindelse med undfangelse og graviditet. Som begærs- eller seksualrelationer er der tale om unaturlige alliancer, der sætter forbindelse mellem kategorier, som ikke er sammenhørende.

Alliancer mellem *for fjerne* kategorier findes i svagere udformning i tilfælde, hvor dæmonen er resultat af et forhold mellem personer fra forskellige kaster. Dette gælder dæmonerne *Kalu Kumara* og *Aimana*, hvis tilblivelse skyldes seksuelle forhold mellem konger og h.h.v. en kvinde fra vaskekasten og en sandsigerske.

Undfangelsen kan imidlertid også sættes i forbindelse med den modsatte relation, nemlig den *for nære* relation udtrykt ved incesten. Det incestuøse forhold er et tema i f.eks. een af myterne om *Kola Sanni yaka*, hvor generationer af gifte tvillinger er dæmonens forfædre.

Et andet tema i Gara-myten er moderens trang under graviditeten til usædvanlige eller ikke-spiselige fødevarer. Dette fænomen, hvis betegnelse *dola duka* iøvrigt er den samme som for offeret til dæmoner,⁸ er et genkommende tema i mange dæmonkonstitutionsmyter. Den normale menneskelige foreteelse, spisning og behovet for føde, er i disse tilfælde hævet ud over det normale, idet behovet giver sig udtryk som viljesløst begær, der er rettet mod ikke-spiselige ting.

Begge de omstændigheder, der karakteriserer undfangelse og graviditet i myterne er normale menneskelige foreteelser, nemlig seksuelle relationer og spisning. I mytens kontekst er de imidlertid ført ud i et overdrev, idet de tilfredsstilles ved det, der ikke er normalt for mennesker – ved det ikke-spiselige så at sige. Fællesnævner for h.h.v. seksualitet og spisning er *begæret*, der i disse sammenhænge er udstrakt til det overdrevne, grænseløse eller uhæmmede begær.

Den potentielle dæmons tilblivelse eller fødsel, der karakteriseres ved det uhæmmede begærs opfyldelse, følges i flere tilfælde af døden. Således er moderens død før eller i forbindelse med fødselen et tema i myterne om blandt andre dæmonerne *Kola Sanni yaka*, *Aimana* og *Atura Sanni yaka*. Dødsårsagen er typisk henrettelse, og netop dette forhold relaterer omend indirekte Gara-myten til temaet, idet sønderrivningen ved en elefant, som det forekommer i moderens drøm, er en gammel singhalesisk henrettelsesmetode.⁹

Dæmonkonstitutionsmyterne fremhæver den normale menneskelige oprindelse, men understreger samtidig omstændighederne for konstitutionen af en potentiel dæmon. Disse omstændigheder er dels det uhæmmede og forkert rettede begær i forbindelse med seksuelle relationer og spisning, og dels de omstændigheder hvor undfangelse og fødsel er relateret til døden.

2. Den afgørende hændelse

Transformationen til dæmon og realiseringen af dæmonkarakteren sker først senere i livsforløbet i forbindelse med en afgørende hændelse. Disse hændelser er typisk gentagelser af temaer i forbindelse med undfangelsen, graviditeten eller fødselen. Den afgørende hændelse i Gara-myten er det incestuøse forhold mellem de to søskende, det vil sige en gentagelse af temaet om de for nære relationer, der indgår i temaet om begæret, der retter sig mod det forkerte, det vil sige 'ikke-spiselige'.

Huniyam yaka opsøger og slår sig sammen med kobraslanger, og *Maha Sohona* genoplives med et ulve- eller bjørnehoved. Andre dæmoner viser deres dæmonkarakter ved den føde, de indtager. Således begynder *Riri yaka* at leve af menneskeblod, ligesom han i lighed med blandt andre *Atura Sanni yaka* og *Kola Sanni yaka* fortærer lig.

Den incestuøse hændelse i Gara-myten følges af *Giri devi's* død og endvidere i en variant af sønderrivelse af *Dala raja*. Voldelig død med efterfølgende genoplivelse som *yaka* er ligeledes afgørende hændelser i forbindelse med dæmonen *Kalukumara*, der sønderrives af kvinder, og *Maha Sohona*, der får hugget hovedet af i en kamp med en jaloux ægtemand.

Aktiveringen eller realisering af dæmonkarakteren fra en tilsyneladende menneskelig karakter sker således omkring hændelser, hvor et unaturligt begær tilfredsstilles i incesten eller i kannibalisme, eller hvor der etableres en nær relation til dyr i stedet for menneskeligt selskab. Selve transformationen kan foregå gennem en voldelig død, der følges af den nu realiserede dæmons genoplivelse eller genfødsel.

3. Kontrol af den udfoldede dæmonkarakter

Dæmonens karakter viser sig straks i uhæmmet ødelæggende aggression og i uhæmmet forfølgelse af menneskene med sygdom og død. Denne tilstand er i myterne imidlertid en tilstand, der var i fortiden.

Myternes afslutning er altid etableringen af kontrol i form af en

pagtslutning med Buddha eller een af guderne. Dæmonerne udslættes ikke, og deres skadelige virksomhed ophører ikke hermed, men de indordnes under en højere orden, hvor deres aktivitet er begrænset og kontrollerbar.

Dæmonerne administrerer det onde (og lidelsen) i kraft af deres oprindelse, som myterne udpeger som det uhæmmede begær og dets tilfredsstillelse. Eftersom begæret er dæmonernes konstitution og væren, udgør begæret mulighedsbetingelsen for kontrol af dæmonen. Man kan forhandle med dæmonen, fordi den har bevidst begær på linie med menneskenes. Midlet til forsoning og uddrivelse er som nævnt offeret (*dola*), der består af forskellige af dæmonen begærede fødevarer, der træder i stedet for det begærede menneskeliv.

Selve konstitutionen af dæmonen er imidlertid ukontrollerbar. Begæret, der repræsenteres ved seksualitet og/eller spisning, som associeres, bæres af en kvindelig metafor. Kvinden symboliserer begæret, men hendes rolle er den passive, idet hun er objektet for begær i den seksuelle sammenhæng, og skønt aktiv i forhold til begæret efter føde har dette snarere karakter af 'elefantens forhold til elefantføreren'.

Det er kvinder, der i myterne bogstavelig føder de dæmoner, der administrerer og repræsenterer lidelsen. Myterne koncentrerer sig således om et enkelt aspekt af kvindelig identitet, nemlig seksualiteten og reproduktionen, som i mytens sammenhæng får en negativ konnotation. I Gara-myten er det kvindelige afgørende, ikke alene ved fødselen af *Dala raja*, men også i aktiveringen af hans dæmonkarakter. De to kvinder i myten repræsenterer forskellige stadier i et kvindeliv med moderen som repræsentant for den voksne, gifte og fødedygtige kvinde og *Giri devi* som den unge pige, der i forløbet gennemgår transformationen fra barn til en voksen giftefærdig og fødedygtig kvinde. I forbindelse med de to kvinder relateres i myten henholdsvis begær og fødsel og begær og seksualitet. I begge tilfælde associeres til døden enten indirekte som forudsætning for undfangelse og fødsel eller direkte som følge af det seksuelle forhold. Undfangelse, fødsel, seksualitet og død associeres i en af begæret tæt smedet kæde, der sætter døden som undfangelsens forudsætning, seksualiteten som døden og døden som udgangspunkt for ny fødsel.

Begæret, der 'føder' døden og den nære relation mellem fødsel og død, som igen formidles med den kvindelige metafor, udnytter en generel buddhistisk indsigt. Det er imidlertid karakteristisk i myterne, at det

Kvinder og andre dæmoner

er det uhæmmede, udartede og ukontrollerede begær, der er farligt. Den positive side af dette er, at det kontrollerede og afbalancerede begær ikke nødvendigvis er forbundet med fare og destruktion.

Kvinder og ritualer¹⁰

På samme måde som begæret i form af dæmonerne kan kontrolleres i en højere orden, der er ritualets, kan kvinders seksualitet og frugtbarhed kontrolleres.

Focus for denne kontrol er *menstruationen*, der markerer kvindelig *væren* i social og rituel henseende. Det er karakteristisk, at den afgørende hændelse i Gara-myten foregår i forbindelse med pubertetsceremonien, den første menstruations forekomst. I myten, hvor *Giri devi's* transformation fra barn til kvinde i fortælleforløbet udtrykkes med bevægelsen fra barndommens isolation i bjerget til paladset på jorden, er ceremonien ikke udtryk for kontrol. Den vågnende seksualitet, der forbindes med menstruationen, fører tværtimod til det fatale incestuøse forhold til døden.

Ceremonien, som udgør rammerne for mytens fortælling, markerer en af de vigtigste – måske den vigtigste – af de livsfaser, der ritualiseres hos singhaleserne. Puberteten markeres kun for piger og udgør for disse et afgørende brud fra den tidligere eksistens. Dette understreges blandt andet ved, at der i forbindelse med menstruationens indtræden udarbejdes et nyt horoskop, som erstatter fødselshoroskopet, som for mænd forbliver det eneste horoskop. Ceremonien, der omgærder kvindens tilblivelse, definerer denne tilblivelse som menstruationens indtræden. Derved bliver menstruationen, frugtbarhedens forudsætning, det distinktive kvindelige træk, snarere end frugtbarheden selv.

Menstruationens indtræden indleder pubertetsceremonien. Pigen isoleres straks sammen med en ældre kvindelig slægtning i et rum i huset, hvor alle åbninger er tillukkede. I rummet findes blandt andet en støder til at støde ris med, og pigen selv bærer til stadighed et stykke jern på sig. Både pigen og resten af husholdet pålægges fødetabu, der forbyder f.eks. stegte fødevarer. Eventuelt planlagte ritualer i hjemmet aflyses.

Efter sædvanligvis 3 dage føres pigen tildækket til en brønd eller en vaskeplads, hvor hun først renses ved at vand tilsat blomster og urter hældes over hendes hoved. Herefter brydes vandkrukken, og pigen vaskes over hele kroppen, iføres nyt tøj og får hovedet tildækket med et hvidt klæde. Det siges, at renselsen burde foretages med mælk, men i

stedet brydes krukken mod et træ, hvis saft klassificeres som mælk. Renselsesceremonien udføres af en kvinde fra vaskekassen (*hena*), som overtager dét tøj og dé smykker, pigen har ved menstruationens indtræden.

Straks efter renselsen vender pigen tilbage til sit hjem, hvor hun umiddelbart inden for døren finder en måtte, hvorpå der er lagt ris kogt i mælk, oliekgager, afskallede ris, grøntsager, kokosnødder, en kasteskuffe til at rense ris m.m. Det er vigtigt, at piger ser på disse ting, før hun ser på resten af rummet.

En mandlig slægtning bryder en kokosnød, de udstillede ting fjernes, og hele ceremonien afsluttes, med at pigen viser sin respekt overfor de tilstedeværende ældre slægtninge. Tidligere ville pigens forlovelse og fremtidige ægteskab blive proklameret.

Ceremoniens resultat er den voksne kvinde med alt, hvad dette indebærer med hensyn til fremtidig rolle som hustru, mor og husmoder. Således får det nye horoskop betydning for vurdering af det kommende ægteskab, ligesom der ved brydningen af kokosnødden tages varsler for dette. Også de fremlagte ting peger ifølge singhalesernes tolkning på den kommende rolle som husmor.

Ritualets focus er *menstruationen*, som ikke blot markerer den i social henseende voksne kvinde, men også en ny rituel status, der placerer hende som underordnet manden i rituel henseende. Menstruation forbindes i Sri Lanka med ekstrem urenhed, og pubertetsritualet indleder en fase i alle kvinders liv, hvor de i perioder er urene og forurenende. Urenheden er et hovedanliggende i ritualet, som indebærer en tvetydig adskillelse. Ritualet forholder sig til den aktuelle urenhed og adskillelsen fra denne, og samtidig indebærer ritualet en markering af en ny fase i form af definitionen af kvindelig væren: den genkommende urenhed.

Urenhed (subst. *killa* og adj. *kili*) betyder generelt urenhed og forurenende stof i forhold til en rituel kontekst. Specifikt knytter det sig især til overgangsfaser, som netop pubertet, fødsel og død (men ikke bryllup). *Kili* forbindes med kroppens udsondringer – 'snavs' fra kroppen. Ved menstruation og fødsel er det blodet, der er forurenende, mens det i forbindelse med døden er indvoldene under opløsning og ekskrementerne i kroppen, der opfattes som *kili*. Urenhed er contagios og berører således en bredere kreds end det enkelte individ. Urenhedens specifikke tilknytning til menstruation og fødsel medfører især restriktioner for

Kvinder og andre dæmoner

kvinderne, mens mænd kun er urene og forurenende efter deres død, hvor de er ude af den sociale kontekst.

Restriktionerne gælder især omgangen med det sakrale. Guderne er stærkt påvirkelige af urenhed, og kvinder må derfor ikke nærme sig templerne i en uren tilstand, da dette ville medføre skade på liv og velvære.¹¹

I den rituelle omgang med dæmonerne indtager kvinder aldrig en aktiv rolle. Dæmonerne tiltrækkes af det urene, og det er følgelig farligt for kvinder at komme dem for nær, mens mænd kan beskytte sig mod indflydelsen.¹²

Det er imidlertid kvinder, der varetager de situationer, hvor urenhed forekommer spontant, nemlig ved puberteten, fødsel og ved overvågning af lig efter dødsfald. I pubertetsritualet er den første handling at isolere netop urenheden. Dette sker med henblik på husholdets og pigens beskyttelse. Videre foranstaltninger mod dæmonangreb ligger i det fødetafu, som forbyder de urene madvarer, som dæmonerne begærer, og for pigens vedkommende i det stykke jern hun bærer, som menes at afværge dæmoner.

Disse foranstaltninger, som kun gælder ved den første menstruation, karakteriserer situationen som speciel farlig. Situationen er tvetydig, idet et førhen rituelt set neutralt barn er forurenede af blodet, der sætter det i en position, der er hverken – barn – eller – voksen.

I ritualet renses pigen i en proces af stadige adskillelser, der peger på en koncentration af kvindelig væren. Urenheden fjernes (klæderne) og erstattes af en ekstrem renhed (markeret ved det hvide klæde), hvilket tydeligst kommer til udtryk i, at der optimalt burde anvendes mælk ved afvaskningen. Blod og mælk er oppositionelle, idet de repræsenterer henholdsvis ekstrem urenhed og ekstrem renhed, men er samtidig relaterede på den måde, at mælk anses for omdannet blod. Blod–mælk-symbolikken udnytter således muligheden for og den faktiske omdannelse af urenhed til renhed.

Denne del af forløbet neutraliserer faren og resulterer i en ren voksen, som imidlertid stadig er tvetydig og i et klassifikatorisk tomrum. Først med den afsluttende genoptagelse i huset fremstår den voksne, giftefærdige og frugtbare kvinde. Denne transformation kan blandt andet udtrykkes ved den 'risymbolik', som findes i ritualen.¹³ Pigen isoleres med en støder, det vil sige midlet, der fjerner den ubrugelige del fra kernen. Ved tilbagevenden til huset præsenteres pigen for midlet,

der adskiller kernen fra skallen (kasteskuffen) og for resultatet, den rensede ris.

Brydningen af kokosnødden betegner en parallel adskillellesprocedure. Kokosnødden har en mandlig og en kvindelig del, og brydningen udgør adskillelsen af det mandlige og det kvindelige fra den oprindelige helhed. Ceremonien præsenterer yderligere ved de fremlagte fødevarer den rene (ris kogt i mælk) og det urene (oliekager), som adskilte, men relaterede enheder.

Ritualet fjerner den farlige urenhed og tvetydighed i situationen og beskytter mod de dæmoniske kræfter, der kunne overtage kontrollen, samtidig med at det afgrænser og markerer kvindens væren. Urenheden i form af menstruation vil være genkommende i hele kvindens frugtbare livsfase, men den vil i modsætning til den spontane og ukontrollerbare fremkomst forekomme i en defineret og kontrolleret kontekst, der begrænser og neutraliserer faren.

Ritualet fokuserer på menstruationen som det distinktive kvindelige træk og forbinder frugtbarheden og dennes urenhed med det kvindelige. Frugtbarheden kan som tidligere beskrevet have fatale konsekvenser, hvis den har sit udgangspunkt i det ukontrollerede begær. I forbindelse med menstruationen udtrykkes denne fare som urenhed, der er en del af selve livsbetingelserne. I den rituelle kontekst forbindes dette aspekt udelukkende med kvinder, hvilket paradoksalt nok gør kvinder selv til en fare for frugtbarheden, idet urenheden tiltrækker destruktive kræfter.

Myten koncentrerer sig om det uhæmmede begær, der blev udtrykt metaforisk ved kvindeligheden, de fatale fødsler og døden. Begæret viste sig uafvendelig som oprindelse, men kontrollerbart i sit resultat. Den rituelle kontekst sætter et metonymisk forhold mellem kvinder, menstruation og urenhed og forbinder via urenheden menstruation med fødsel og død.

Begær og menstruation bliver således parallelle termer i de to kontekster, og menstruationen kan tænkes som en metafor for begæret.¹⁴

Dette fører til følgende konklusion vedrørende betydningen af kvinder i singhalesiske myter og ritualer.

Begrænsningen af begær til menstruation gør de farefulde aspekter ved frugtbarheden kontrollerbare, idet menstruationen er metafor for begæret. Menstruationens urenhed ophæver den tvetydighed, der ligger i det kvindelige som begær og begærsobjekt. Når kvinder *kontrollerer*

Kvinder og andre dæmoner

urenheden i forbindelse med den rituelle tabuering af menstruationen, så fjerner de farerne ved det *ukontrollerede* begær, som er den buddhistiske kulturs problem.

Kvinder og rum

Myterne bruger kvindemetaforer til at udtrykke begæret, eksistensens fortsættelse og lidelsen forbundet hermed. Lidelsen repræsenteres ved dæmonerne, som fødes gennem det ekstreme begær, myterne udtrykker med kvindebilleder.

Den rituelle kontekst sætter kvindeligheden som focus for dæmonangreb, idet urenheden, der tiltrækker dæmoner, gøres til det afgørende kvindelige distinktive træk.

Disse kvindebilleder definerer kvindeligheden som dét, der koncentrerer og tiltrækker de farlige kræfter og bringer uorden ind i det kulturelle og sociale univers. Dette afspejles religiøst og rituelt ved, at kvinder i disse forhold er underordnet mænd.

Urenheden associeres især med menstruation og fødsel – kvindelige fysiske processer – og med døden, men også med fødevarer, der er tilberedt. Urenheden, der er knyttet til disse omstændigheder tiltrækker dæmoner, som bringer uorden ind i det, der er kvindens domæne, *huset*. Huset er det sted, hvor kvinder er, hvor urenheden i de nævnte former manifesterer sig og det sted, hvor de uheldige virkninger viser sig i form af f.eks. sygdom og ulykke i husholdet. Huset er, som kvinden, genstand for en intens rituel aktivitet, som sætter ind, allerede før det er bygget. Således er begyndelsen til byggeriet og stadier i selve byggeprocessen fulgt af en række ritualer, hvoraf nogle få karakteristiske kan nævnes.¹⁵

Arbejdet påbegyndes på et astrologisk gunstigt tidspunkt med en afmærkning af grundens fire hjørner, hvor der ofres til de kræfter, der tænkes at besidde stedet. Disse væsener – *bhuto* –, der lever i træer og i naturen, tilhører gruppen af dæmoniske kræfter, men tillægges almindeligvis begrænset betydning på grund af deres fjerne placering i forhold til menneskene. Senere under byggeprocessen, når husets konturer viser sig, og når dørkarmen er rejst, sker en grundig rituel rensning af det nu markerede rum. Efter færdiggørelsen af byggeriet betrædes huset for første gang af ejeren, og denne situation markeres ved to vigtige handlinger. Et Buddha-billede bæres ind, således at Buddha med ansigtet mod rummet er den første, der træder ind i huset. Herefter, når fami-

lien er samlet, bliver køkkenet centrum for de næste handlinger, der består af en første optænding af ildstedet og et offer til guderne i form af mælk, der sættes over ilden, og som man lader koge over. Familien kan nu bosætte sig og udføre de daglige aktiviteter.

Ritualiseringen af byggeforløbet udgør en proces, hvor et rum afgrænses og fratages de naturvæsener, der besidder det. Når huset i byggeprocessen er etableret som rum, foretages renselsen, der fjerner og beskytter mod dæmonerne. Herefter overtages det rene hus af Buddha for sluttelig at sættes under gudernes beskyttelse ved den handling, der på en gang er et offer og en første madlavning. Ritualerne bevæger sig stadig indad: fra grunden til selve huset for at slutte i husets centrum, hvor en væsentlig aktivitet nemlig madlavningen vil komme til at foregå. Huset er et kulturelt rum, der med sin placering i naturen og ved selve byggeprocessen udgør en natur – kultur relation. Relationen betegner en overgang eller en transformation, hvis afgørende punkt markeres ved renselsen.

En vigtig aktivitet i huset er madlavningen, som er en lignende proces, nemlig en transformation af en naturlig enhed til kulturen i form af den nedbrydning, der er forarbejdningen. Som det fremgår af karakteristikken af offergaverne, er graden af forarbejdning svarende til graden af renhed: jo større forarbejdning, jo større urenhed. Hertil kommer ydermere arten af de fødevarer, der forarbejdes, idet det forarbejdede kød – de døde dyr – betegner det mest urene og inferiøre fødemiddel.

Den urene *døde* udtrykker en lignende omend modsat proces med en nedbrydning af den levende krop gennem forrådnelsen. De specifikt kvindelige fysiske processer, der forbinder urenhed og frugtbarhed, formidler til stadighed eksistens og liv ind i kulturen.

Urenheden ved såvel madlavningen som døden og kvindens reproduktive processer er forbundet med transformationsprocessen mellem natur og kultur. Urenheden og den fare, der er forbundet med den, kan karakteriseres som et problem, der vedrører natur – kultur relationen og den stadige udveksling, der foregår.

Både *kvinden* og *huset* udtrykker relationen og udvekslingen. Kvinden er i kraft af sit reproduktive potentiale nær *naturen*, samtidig med at hun i huset og i sine gøremål er placeret centralt i *kulturen*. Det er ikke kvinden som natur, der er forbundet med fare, ligesom naturen – f.eks. i skikkelse af *bhuto* – ikke er farlig. Uordenen, der følger urenhed, er ikke naturens uorden overført i kulturens orden, men knytter

Kvinder og andre dæmoner

sig specifikt til transformationen og formidlingen. Der er således ikke tale om en opposition mellem kultur og natur, men om en opposition mellem *orden* og *uorden*, der har at gøre med forstyrrelsen af den orden, der hersker i og mellem de to områder.

Dæmonerne, der repræsenterer forstyrrelsen af den ordnede relation, er oppositionelle over for guderne, der repræsenterer den ordnede relation, hvor harmoni hersker. Hierarkiet i det singhalesiske pantheon afspejler således – som ofrene også gør det – forskellige relationer mellem kultur og natur karakteriseret ved henholdsvis uorden og orden. Buddha derimod er over udvekslingen mellem kultur og natur, ligesom Nirvana, som mål, er hinsides disse forhold.

Udvekslingen mellem natur og kultur er som urenheden og begæret, der udtrykker den, en livsbetingelse og eksistensbetingelse, som udgør kulturens svage og sårbare punkt, der er bundetheden i naturen. Svagheden, der kan udtrykkes ved det kvindelige, er det sted, hvor uorden eller lidelse i form af dæmonangreb kan finde sted.

Den singhalesiske buddhisme eller folkereligion erkender, at lidelse og urenhed ikke kan forhindres eller ophæves. Kun munkene er helt rene, men de er til gengæld ude af socialiteten og livet. Myterne viser denne uundgåelighed, men formår ved at centrere om det uhæmmede og *ukontrollerede* begær at pege på det *kontrollerede* begær og på muligheden for at kontrollere og begrænse resultaterne. Dette er udgangspunktet i den rituelle kontekst, der formår at ritualisere det farefulde og at underlægge dette kontrol.

Folkereligionens bestræbelse er til stadighed det harmoniske og afbalancerede forhold mellem *kultur* og *natur* med en minimering af faren ved *udvekslingen*. Dette tilvejebringes ved ritualiseringen af de svage punkter, der symboliseres ved det kvindelige, og som rituelt begrænses til kvinden. Ved denne adskillelse isoleres livsbetingelsens urenhed fra livet.

Noter

1. Denne distinktion og terminologi bruges bl.a. af Robert Redfield i *Peasant Society and Culture*, Chicago 1956 og af Ganath Obeyesekere i "The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism", *Journal of Asian Studies*, 22(22), 139-153, 1963. Om forholdet mellem buddhisme og folkereligion på Sri Lanka: Jørgen Østergård Andersen, "Buddhisme og

- Singhalesisk Folkereigion. Udveksling mellem meningsparadigmer", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 6, 51-78, 1985; "Døden eksisterer ikke! Døden som realitet og illusion blandt singhalesiske buddhister på Sri Lanka", *Stofskifte Tidsskrift for Antropologi* 11, 35-58, 1984; "Buddhisme og Dæmonologi på Sri Lanka", *Jordens Folk* 1, 30-39, 1985. Lorna Rhodes Amara Singham, "The Misery of the Embodied: Representations of Women in Sinhalese Myth", bidrag i Judith Hoch-Smith og Anita Spring, eds., *Women in Ritual and Symbolic Roles*, New York 1978, 101-126. Om folkereligion på Sri Lanka: Heinz Bechert, "Mythologie der Singhalesischen Volksreligion", bidrag i H. W. Haussig, Hrsg., *Wörterbuch der Mythologie*, I. Abt. (Die Alten Kulturvölker), 15. Lieferung, Stuttgart 1981; "On the Popular Religion of the Sinhalese", bidrag i Heinz Bechert, ed., *Buddhism in Ceylon and Studies on Religious Syncretism in Buddhist Countries*, Göttingen 1978, 217-233. Paul Wirz, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden 1954. Bruce Kapferer, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington 1983.
2. Lægfolkets positive konnotation af dette liv og dets betingelser kan eksemplificeres ved udlægningen af een af Buddhas fødselslegender – *Vessantara jataka* –, som reciteres i dagene efter en begravelse. Legenden fortæller, at Buddha i en tidligere inkarnation bortgav kone og børn. Ved dette afkald demonstrerede han sin uafhængighed fra dette liv og opnåede den for ham mere dyrebare visdom, idet han gennemskuede sin sorg som et udtryk for begær og tilknytning til verden. Som begrundelse for recitationen af denne lærerige legende efter begravelsen angav en singhaleser imidlertid legendens sørgelige karakter, idet der blev henvist til den del, der beskriver moderens klage over børnenes forsvinden. Legenden findes i E. B. Cowell *The Jataka or Stories of Buddha's Former Births*. London 1905 (1969), VI (547).
 3. Alle referencer til kavis markeres med et tal, der henviser til nummereringen i Hugh Nevill's samling af kavis, redigeret af P. E. P. Deraniyagala i *Sinhala Verse (Kavi)*, 1-3. Ceylon National Museums Manuscript Series IV, 1954.
 4. *Gara* henviser formodentlig til 'sygdom' eller til det 'at fortære' (*garā*). Ifølge folkeetymologien henviser navnet til 'hus'. *Kumara* og *Kadavara* er respektfulde betegnelser, der henviser til en status som prins og som gud og understreger dæmonens magtfuldhed. *Dala* forstås som 'stødtand' og henviser enten til dæmonens udseende (hjørnetænderne) eller til den ofte forekommende relation til elefanter.
 5. Anledning til ceremonien er sygdom, men omfatter også situationer, hvor

Kvinder og andre dæmoner

der f.eks. er udsigt til dårlig rishøst, når et nybygget hus er blevet større end forventet, hvorfor ulykke kan forventes, når et hus er under angreb fra skadedyr, eller når der i et hus er forekommet dårlige varsler f.eks. i form af to skorpioner, der parrer sig.

6. Myten findes i mange varianter og udgaver: i *Sinhala Verse* bl.a. numrene 38, 44, 49, 470, 633 og 631. Baggrunden for dette referat er *Giri devi kathava*, der findes i paralleltekst (singhalesisk og engelsk) i M.D. Raghavan, *Sinhala Nātam. Dances of the Sinhalese*, Kandy 1967, 248-261. Omstændighederne ved *Dala raja's* fødsel findes i kavi nr. 49 og 633 og er som anvist suppleret her.
7. Denne kan også være en dæmon selv. Dæmonen *Kalu yaka* er resultat af et ægteskab mellem en konge og en *yakkini*.
8. *Dola duka* er et alment accepteret og forventet fænomen i singhalesisk kultur. Som i mytens tilfælde drejer det sig om gravide kvinders trang til og krav om sjældne eller usædvanlige fødevarer. Ligesom det er tilfældet med ofre til dæmonerne (*dola*), er fænomenet i forbindelse med kvinder udtryk for et behov, der er mere end et ønske. Det er et begær, der skal tilfredsstilles. Om *dola duka* jfr. Gananath Obeysekere, "Pregnancy Cravings (Dola-Duka) in Relation to Social Structure and Personality in a Sinhalese Village", *American Anthropologist*, 65, 323-342, 1963.
9. Robert Knox, *An Historical Relation of Ceylon*, London 1681 (Dehiwala 1981), 130.
10. Den følgende redegørelse for kvinder i ritualer bygger især på en række samtaler med Mrs. *Nanda Jayetilleke* i løbet af mit feltarbejde på Sri Lanka fra december 1982 til marts 1983.
11. Buddha er derimod hævet over disse forhold, hvorfor man i templer, hvor både Buddha og guder er repræsenterede, finder at gudebillederne som beskyttelsesforanstaltning er skjult bag et forhæng, mens Buddha ikke er det.
12. Forholdet kan illustreres ved en situation, hvor der i forbindelse med en dæmonuddrivelse ikke var udført de nødvendige beskyttelsesforanstaltninger. Manden, der udførte ritualen – specialisten – blev ikke påvirket, men fandt ved sin hjemkomst sin kone bevidstløs.
13. Edmund Leach "A Critique of Yalman's interpretation of Sinhalese Girl's Puberty Ceremonial", bidrag i: Jean Pouillon et Pierre Maranda, eds., *Échanges et Communications. Mêlanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. Paris 1970, 819-828.
14. Det er i den sammenhæng tankevækkende at menstruationen eufemistisk beskrives som '*den honning-dryppende periode*', idet der kan henvises til et

metaforisk forhold mellem begær og honning.

15. Detaljer vedrørende bygningen af et hus bygger på samtaler med bl.a. exorcisten *Samadera Gurunanse* fra trommerkassen *Berawa*.

Summary – *“Women and Other Demons. Sinhalese Female Metaphors in Myth and Ritual.” Sinhalese Buddhisme in its popular form associates female identity and the life-threatening forces symbolized as demons. Demons (yakku) are low and polluting beings, persecuting humans, and placed beneath the gods and Buddha in the lower part of the hierarchical pantheon of the Sinhalese. This article is concerned with aspects of the demonic in its relationship to female identity, whose core in cultural definition is the female reproductive potentials connected with the concept of ritual pollution. On the basis of a myth on the constitution and development of the demon Gara Yaka it is shown that femininity in the myth is a metaphor of the excessive desire, which gives birth to suffering in the form of demons. In the ritual context, exemplified in this article by girl’s puberty ceremonies, femininity is defined by the pollution of menstruation. This enables the isolation of the dangers of fertility and its condition (desire) as specifically female. The concept pollution is found to be connected with the dialectic nature/culture relationship. Woman and her domain – the house – symbolizes this dialectic and are both foci of intense ritual activity. Sinhalese popular religion acknowledges that suffering connected with existence and its conditions is unavoidable, but it asserts the possibility of limiting and isolating suffering by making the symbol of suffering, desire, and pollution (i.e. the women) ritually controllable.*

Grete Schmidt Andersen

Cand. mag.

Institut for Religionshistorie

Aarhus Universitet