

MYTEN MATERIALISERET

Kong Salomons Tempel og de brasilianske evangelister

INGER SJØRSLEV

Myter kan formes, og de kan forføre. De holdes i live gennem forhandlinger, og når de sættes ind i nye sociale og historiske sammenhænge. Somme tider er sådanne sammenhænge understøttet af spektakulære materielle omgivelser. Myter kan desuden komme til udtryk i ritualer, gerne ritualer som er i stand til at inkorporere modsætninger. Disse forhold er tesaerne bag denne analyse af en evangelisk kirkes brug af Bibelens myter i sin praksis.¹

Evangeliske kirker er uhyre populære i det brasilianske samfund i disse år, ligesom de er det mange andre steder i verden. Ofte omtales de som pinsekirker (Hutchinson & Wolffe 2012; Robbins 2009). Omdrejningspunktet i det følgende er en af disse kirker, som kalder sig Den Universelle Kirke for Guds Rige, *Igreja Universal Reino de Deus* (IURD, herefter Den Universelle Kirke eller bare Kirken).² Den er en af de hurtigst voksende nyere pinsekirker i verden, og den findes ifølge Kirkens egne oplysninger i Sydafrika, USA, Argentina, Portugal og de portugisisktalende lande i Afrika. Men den er opstået i Brasilien (Almeida 2009). Her har Den Universelle Kirke flere tusinde templer og et par millioner tilhængere i et land, der ellers traditionelt har været katolsk (Birman & Leite 2000), men også et land med et betragteligt islæt af de afrobrasilianske religioner, der går under navne som umbanda og candomblé.

Den Universelle Kirke er kun en af de mange evangeliske kirker, der i disse år vinder terræn, både fra katolicismen og fra de afrobrasilianske religioner. De afrobrasilianske religioner er anerkendte som en betydningsfuld del af den brasilianske kulturarv, men i de senere år har de evangeliske kirker forsøgt at mistænkeliggøre dem, og i Brasilien har evangelisterne desuden fået en ikke ubetydelig politisk indflydelse (Aires et al. 2017). Det anslås at mere end 20 procent af den brasilianske befolkning på godt 200 millioner hører til en evangelisk kirke. Man må imidlertid være forsigtig med at læne sig for meget op ad statistikker, for når man går nærmere ind i en udforskning af det religiøse landskab på mikroplan og

taler med kirkegængere eller tilhængere af de afrobrasilianske religioner, viser det sig, at der er mange bevægelser frem og tilbage mellem de afrobrasilianske religioner og de evangeliske kirker (Selka 2010). Den brasilianske religionssociolog Reginaldo Prandi har analyseret dynamikken mellem de forskellige religioner i Brasilien og argumenteret for, at såvel den katolske som de afrobrasilianske religioner er blevet en integreret del af brasiliansk kultur, mens det samme ikke kan siges om de evangeliske kirker (Prandi 2008). På den anden side er det vigtigt at understrege, som også Prandi og andre forskere har gjort, at Brasilien udmærker sig ved en synkretistisk folkereligiøsitet, hvor kulturel inklusion er kendetegnet (Sjørsvlev 2004), og at dette også gælder Den Universelle Kirke. De komplekse kulturelle dynamikker, der herved opstår, viser sig også ved, at der ikke findes skarpe etniske skel. Den afrikanske religiøse kulturarv praktiseres ikke kun af slavegjortenes efterkommere, den er også populær blandt dele af den overvejende hvide middelklasse. De evangeliske kirker har til gengæld mange tilhængere blandt den socialt marginaliserede og overvejende sorte befolkning. De paradoksale forhold, der vil fremgå af det følgende, skal også ses i dette lys. En særlig variant i det komplekse religiøse billede er den gruppe, der i 1990'erne kaldte sig traditionalister, men som i dag vedkender sig den afrobrasilianske religion *candomblé* i en udgave, der søger tilbage mod den ikke-synkretistiske vestafrikanske religion. Den er især udbredt i São Paulo, og flertallet af tilhængerne er hvide og altså ikke efterkommere efter de slavegjorte, der oprindeligt bragte den afrikanske religion med sig til Brasilien (Jensen 2002 og personlig kommunikation 2023).

I det følgende skal det først og fremmest handle om den rolle, myter spiller i en særlig relation mellem en evangelisk kirke og de afrobrasilianske religioner. Formålet er at bidrage til en mere generel forståelse af myteforskningens rolle i forståelsen af kulturelle og sociale dynamikker gennem et eksempel på en gammel mytes inkorporering i en aktuel virkelighed.

Kong Salomons Tempel og mytens forførende kraft

Den bibelske myte om kong Salomon og mytens materialisering i et nyt bemærkelsesværdigt tempel i São Paulo, Salomons Tempel (*Templo Salomão*), er blevet en aktiv agent i de evangeliske kirkers bestræbelser på at nedgøre og udelukke de afrobrasilianske religioner med disses mytologiske skikkelser i form af guder, *orixas*, helgener, *santos*, og forskellige ånder spændende fra de såkaldt indianske, *caboclos*, over de gamle slaver, *pretos velhos*, til orientalske og andre, som ofte samles under betegnelsen åndelige vejledere, *guias*. En vigtig skikkelse i det afrobrasilianske åndeunivers er tricksterguden Exu, for hvem

der i umbandareligionen er flere „linjer“, *linhas*, forstået som særlige manifestationskategorier af exuånder med forskellige egenskaber. I den evangeliske kirke omtales disse alle som dæmoner (Macedo 2014). Udelukkelsen sker bogstaveligt, ved at de afrikanske myters exuånder uddrives i visse af de ritualer, der udføres i Salomons Tempel.

Det vil være for simpelt at sige, at den afrikanske trickstergud Exu, som i nogle sammenhænge associeres med Djævelen, uddrives ved hjælp af en helt fra Det Gamle Testamente, nemlig kong Salomon. Men der er en tydelig sammenhæng. Og netop fordi der er tale om myter, hvis kendetegn er, at de har en vis fleksibilitet hen over bestandige strukturer, kan sammenhængen afdækkes. Argumentet i denne analyse vil derfor i mere generel forstand være, at det er mytens formbarhed og inddragelse i forskellige fortolkningssammenhænge, der gør den til en aktiv kraft og giver den historisk kontinuitet. Desuden spiller mytens materialisering og ritualernes håndgribelige udførelse en rolle. Sammen med det, man i korthed kunne kalde for mytens tredje element, som Lévi-Strauss kalder for mediatoren i dualistiske strukturer, og som jeg vender tilbage til, udgør disse elementer mytens formende og forførende potentiale.

Den Universelle Kirke dyrker myter fra Det Gamle Testamente, og den inddrager i æstetisk form israelitiske landskaber og jødiske symboler i sine ritualer. Kirkens ikoniske centrum er prestigebygningen Salomons Tempel. Det blev indviet i 2014 og ligger i metropolen São Paulo, midt i en travl forretningsbydel med en tæt bebyggelse, beboet af middel- og lavere middelklasse.

Den Universelle Kirke blev grundlagt i 1977 af en tidligere offentligt ansat tjenestemand, Edir Macedo. Han kalder sig biskop og er i dag Kirkens overhoved, og han præsenterer sig i sine mange skrifter og taler med doktorgrader i teologi og kristen filosofi, ligesom han præsenterer sig som doktor i guddommelighed. Macedo er forfatter til adskillige bøger, herunder bøger om de afrikanske guder, som han tidligere har hyldet, men som han nu kalder for dæmoner. Kirkens tese er, at det er disse dæmoner, der forhindrer folk i at opnå den lykke og succes i livet, de søger (Macedo 2014). Derfor må de uddrives, og det sker i nogle af Kirkens mest bemærkelsesværdige ritualer.

Den Universelle Kirke er yderst professionelt drevet. Den har et museum, et kulturcenter, velholdte internetsider og sin egen avis, ligesom den står for konferencevirksomhed og ejer butikcentre og landets næststørste tv-kanal. Dens logo er et rødt hjerte med en hvid due, som repræsenterer Helligånden. Det er netop ved hjælp af Helligånden, man uddriver det, der opfattes som falske, forstyrrede og forstyrrende ånder.

En spektakulær mytemanifestation

Bibelen fortæller, at det første Salomons Tempel blev bygget af Davids søn Salomon i det 10. århundrede før Kristus. Det blev ødelagt af babylonierne i det 6. århundrede, og ødelæggelsen markerer indledningen til jødernes lange diaspora. Det andet Salomons Tempel blev bygget samme sted og siden destrueret af romerne. Det skal have stået på det sted i Jerusalem, hvor Klippemoskéen nu ligger på den klippe, der var både Adams Paradis og Abrahams alter, og hvorfra Muhammed senere steg til himmels på sin rejse (Montefiore 2011:182).³ I dag regnes jødernes helligdom Grædemuren for det eneste, der er tilbage af templet. Historien om kong Salomon siger, at han var den konge, der forenede israelitterne, gjorde Jerusalem til Guds by og byggede templet på Moriabjerget. Myten siger, at han ville bygge Gud Herren et vidunderligt tempel, og store rigdomme i form af ædle byggematerialer blev handlet ind i landet. Det tog syv år, og da templet var færdigt, blev det inde i dets allerhelligste hjemsted for helligdommen Pagtens Ark og Moses' seksarmede lysestage.⁴ Pagtens Ark, som rummede stentavlerne med de ti bud, Moses havde bragt ned fra bjerget Sinai, havde før været opbevaret i Tabernaklet, den transportable telthelligdom, israelitterne havde rejst med under ørkenvandringen. Nu fik Pagtens Ark sit eget tempel, som stod, indtil det blev ødelagt af babylonierne i 587 f.Kr (Reich 2002:190; Montefiore 2011:25).

Arkæologer har vist, at dette tempel har eksisteret, men det er også omgivet af myter, som ikke alle kan bekræftes. Og mytologiseringen fortsætter. Blandt andet spiller Salomons Tempel en rolle for Frimurerordenen, som har søgt at påvise, at det var indrettet efter en dyb astronomisk og kosmologisk viden med arkitektoniske planer, der relaterer sig til makrokosmos og geometriske mønstre. Nogle af disse er gengivet i visse af frimurerens bygningsværker (Gest 2013).

De nutidige evangelisters gengivelse af Salomons Tempel er opført i bydelen Brás i Sao Paulo.⁵ Grundstenen blev lagt i 2010, og dette tempel har kostet en formue at opføre. En stor del af byggematerialerne er indført fra Det hellige land. Bygningen ligger på et areal på størrelse med 16 fodboldbaner, og højden er næsten det dobbelte af den berømte kristusstatue, der skuer ud over Rio de Janeiro. Parkeringsforhold og trafik omkring Salomons Tempel har været et større puslespil, for der skulle blandt andet være plads til 50 busser med karavaner af besøgende fra nær og fjern. Stedet har et rent åndeligt formål, siger biskop Macedo i sine mange taler, og med dette tempel har han villet ære Gud og troen gennem opførelsen af – som han har sagt – et lille stykke Israel i Brasilien. Når man ser det nye Salomons Tempel fra gaden Celso Garcia, som er en forlængelse af den store travle Avenida Rangel Pestana, ser det ud til at ligge i tæt kontinuitet med den øvrige bebyggelse, og som om det indgår naturligt i byland-

skabet, men når man kommer nærmere, befinder man sig på en stor imponant plads foran indgangen, som er midt på templets høje facade. Der er trapper op fra pladsen foran indgangen og trapper med gyldent gelænder, og alt på pladsen er rent med lige linjer, som brydes af en stribe velbelyste palmer. Lyssætningen er, så man drages mod indgangen. Man fornemmer, at meningen er, man skal føle sig mægtiggjort; man kunne være på vej ind i et fornemt teater eller et slot. Arkitekturen og rummet synes at hæve menneskene op i en højere sfære eller i en anden social klasse. Samtidig er der lidt af katedralens arkitektoniske formidling af menneskets ydmyge lidenhed. Designet forekommer gennemtænkt, og det virker. Der er ikke megen tvivl om, at det var bygherrens intention at gøre virkningen monumental og forførende.⁶

Før man bliver lukket ind i Salomons Tempel – hvilket foregår med en graciøs håndbevægelse fra en af de hvidklædte kvinder – har man været gennem et sikkerhedstjek og afleveret tasker og mobiltelefoner i kælderen under pladsen, som også er parkeringskælder, og som på mange måder minder om et rum, der kunne høre til i en lufthavn. Templet selv er i klassicistisk stil. Indenfor er farverne lyse. Udenfor til højre for indgangen er der en afdeling med alverdens flag. Som i en spektakulær olympiade fejres den globale verden og den universalisme, som også allerede ligger i Den Universelle Kirkes navn. Tre flag er fremhævede. Det er Kirkens eget med logoet, det røde hjerte med en due i midten, derefter det brasilianske og derefter det israelske. Der er vagter hele vejen rundt.⁷

Man bliver ledt ind i templets hovedsal med plads til næsten 10.000 mennesker af hjælpepræster, kaldet levitter og klædt, som man forestiller sig Det Gamle Testaments bibelske skikkelser, måske inspireret af Gustave Dorées berømte illustrationer til Bibelen.⁸ Salen er et stort, næsten kvadratisk rum. Ved hver side er der seks enorme lysestager, hver af dem belyst bagfra, så de bliver omgivet af et rødt skær, og der opstår en illusion af flammer. Salen er fyldt med stole i lange lige rækker; de ligner biografstole med sæder, der kan klappes op. Ved siden af scenen er der på begge sider et stort lærred. Her vises der billeder fra det bibelske landskab. Det døde hav, Galilæa, Kanaans land. Smukke billeder med blomster, bjerge og himmel, ledsaget af blød meditationsagtig dæmpet musik, som afbrydes med mellemrum af en kvindestemme, der blidt minder om, at man skal være stille og koncentrere sig om at tænke på Gud. Der hviskes lidt alligevel, men mest er folk virkelig stille. Foran midt for scenen er der en talerstol, og foran den står der to stentavler med hebræisk skrift. Til den ene side er der et bord med nogle forgyldte bægre. Lydene er dæmpede. Stilheden og roen er en mærkbar kontrast til bylivet lige udenfor. Og, kan man tilføje, til den animerede og lettere kaotiske stemning, der oftest kendetegner de afrobrasilianske religio-

ners ritualer. Opmærksomheden suges op mod et halvt gennemsigtigt tæppe af et tylsagtigt stof. Det er belyst med rødt og omgivet af et teateragtigt gardin, som er skåret, så det ser ud, som om det er halvt trukket op. Bag tæppet aner man en figur, et stort gyldent skrin med vandrette håndtag og på låget to englefigurer, keruber, der sidder bøjet mod hinanden og vinger, der rækker symmetrisk ind mod midten. Selve figurerne har et krigeragtigt udseende, et nutidigt udseende; de kunne være fra en tegneserie eller en hollywoodfilm. Skrinet med krigerenglene er Pagtens Ark som i stedet for at være gemt væk i det allerhelligste her står midt på scenen og er centrum i rummet, om end den er sløret bag gardinet.

Der hører et museum til templet; det kaldes Den bibelske Have, *Jardim Biblico*. Her fortælles Det Gamle Testaments myter om Moses, Abraham og Isak. Historien er repræsenteret med gamle oliventræer, importerede – ikke fra Israel, men fra Uruguay – og med kopier af jødiske hellige genstande og et enormt lærred, hvorpå man ser Jerusalems skyline set fra Oliebjerget med Tempelmuren og den gyldne kuppel på Klippemoskéen. Det hele vises i store billboardagtige farvebilleder. Alt sammen uhyre professionelt fremstillet og æstetisk attraktivt.

I souvenirbutikker kan man købe kopier af Pagtens Ark, lysestager i forskellige størrelser og jødiske souvenirs, hvoraf en del er hjemført fra Det hellige land af Kirkens biskopper og præster. Der er nemlig en travl trafik mellem Israel og São Paulo med stærke forbindelse mellem Kirkens ledere og visse rabbinere. Olielamper, olie, billeder og åndelige objekter fra Israel bringes hjem til templet.



Indgangspartiet til kong Salomons Tempel.

Kong Salomon i myten. Trickster og det tredje element

Myten kan forhandles og forføre, og den kan forme og bekræfte en status. Spørgsmålet er, hvad der formes og forhandles, og hvordan der forføres i Salomons Tempel. For at nå frem til mytens formbarhed skal vi først et lille stykke ind i den klassiske antropologis mytelitteratur.

Den britiske antropolog Edmund Leach udgav i 1969 en lille bog med en detaljeret analyse af indholdet af Bibelens Første Mosebog. I fortsættelse af Lévi-Strauss' strukturelle myteanalyser diskuterede han mytens interne paradokser og dens eksterne historiske placering.

I alle mytologiske systemer forekommer den samme myte i forskellige versioner. Det gælder også i Bibelens Nye Testamente, hvor de fire evangelister fremstiller forskellige variationer over samme tema: historierne om Jesu' gerninger, fødsel, død og opstandelse. Leach tager udgangspunkt i idéen om, at en myte kan ses som en del af et større kompleks, og at et mønster, der fremkommer i én myte, vil gå igen i en variant i en anden. Den grundlæggende mytestruktur, som Lévi-Strauss viste udgøres af relationspar i binære oppositioner (Lévi-Strauss 1972), viser sig, når den ene variant lægges ned over den anden, og man ser relationsparrene sat op vertikalt som i søjler. Myten anskues strukturelt som et system af relationspar frem for at blive læst horisontalt som en lineær fortælling. Leach følger denne metode, og i en kompleks og detaljeret analyse ser han på historierne i Det Gamle Testamente, fra Abraham og Isak til kong David og dennes mange koner og frem til, hvordan Salomon blev den, der efterfulgte kong David på israeliternes trone.

I myten om kong Salomon blander mytestoffet sig med, hvad man mener at vide historisk om det jødiske folk, men Leachs pointe er, at myten medierer nogle grundlæggende modsætninger. På den ene side kræves der endogami blandt det jødiske folk, som, fordi det opfatter sig som stammende direkte fra Gud, bør bevares i sin renhed. På den anden side er der historisk set sket en blanding med andre folkeslag, for man har i stor udstrækning giftet sig med naboerne. Historien om Salomon som den rette arving til Israels trone er en historie, der medierer disse modsætninger (Leach 1969:31). Det fulde argument kræver, siger Leach selv, en alenlang redegørelse, og det kræver ikke mindst et indgående kendskab til de forskellige personer i Bibelens historier og deres indbyrdes slægtskabsforhold. Der bliver redegjort for dem i detaljer i Leachs tekst, men det bliver for meget på dette sted at gå nærmere ind i hvordan. Lad os i stedet spole hurtigere frem til pointen om kong Salomon.

Når det gælder religiøse myter, er det centrale problem at genetablere den bro mellem Gud og mennesket, der er gået tabt ved skabelsen. Et mønster omkring dette er bygget ind i strukturen i ethvert mytologisk system (op.cit.10). I

Leachs perspektiv er den bibelske myte struktureret på samme måde som andre myter, og han ser universelle træk i myten, blandt andet at den først skiller menneskene fra andre væsener – dyr og guder – og derefter forbinder dem igen ved hjælp af mellemskikkelser og begivenheder. Begivenhederne er dem, der her fortælles om. Leach mener – i lighed med Lévi-Strauss – at man i alle myter finder sekvenser af binære par: mennesker/guder, dødelig/udødelig, mand/kvinde, godt/ondt osv. Men hertil kommer den afgørende tredje størrelse, mediatoren, som ofte er noget anormalt i forhold til de gængse kategorier. Det kan være en paradoksal figur som en jomfrumor eller en menneskegud for at blive i Bibelens univers (op.cit.11).

I mange af de myter, der udgør antropologiens klassiske korpus, sådan som man for eksempel kan læse dem hos den nordamerikanske myteforsker Paul Radin, er det tricksterfiguren, der er den medierende (Radin 1969). Trickster findes i mange forskellige skikkelser, men det er altid en figur, der på en eller anden måde bryder kategorier. Samtidig er dette også paradoksalt, for trickster er samtidig den, der fastslår kategorierne ved sit brud (Hyde 2005).

De strukturelle myteanalyser, som Lévi-Strauss brugte en stor del af sit tankeliv på, har dannet grundlag for megen senere antropologi. I betragtning af det omfattende apparat, en strukturel myteanalyse kræver, kan man imidlertid spørge, hvad det egentlig er, der er den komparative strukturelle analyses fordele. Det gør Leach da også, og han svarer selv, at det måske er selve den æstetiske glæde ved analysen. På samme måde som en matematiker kan føle glæde ved en elegant formel, kan analytikerne finde tilfredsstillelse i at demonstrere elegancen i det ubevidstes operationer i den menneskelige hjerne, også selv om man ikke kan se, hvem der er agenten i den almengjorte „menneskelige bevidsthed“ (Leach 1969:41; originale anførselstegn).

I nærværende sammenhæng har det været givende at tage afsæt i de klassiske forståelser af myters struktur og betydning i bestræbelserne på at forstå den mytedannelse, der finder sted blandt evangelister i det nutidige Brasilien. Den historie, jeg har at fortælle, bekræfter nemlig myternes elasticitet og smidighed, samtidig med at en tematisk og til en vis grad strukturel kerne fastholdes og i dette tilfælde udnyttes til at legitimere en nutidig praksis. Det sker ved at lade fortolkningen hvile på Bibelens historiske tyngde og autoritet.

Det har været interessant at gå tilbage til de strukturelle myteanalyser, men det var især den kendsgerning, at Leach har kong Salomon med i overskriften på sin analyse, der fik mig til at genlæse hans artikel „The Legitimacy of Solomon. Some Structural Aspects of Old Testament History“ (Leach 1969). Salomon den Vise, som var den, der byggede det sagnomspundne tempel, var søn af David, som var en synder, fordi han elskede mange forskellige kvinder, heraf mange,

der ikke hørte til den slægt, han med kravet om endogami forventedes at gifte sig ind i. Leach afslører dette og andre paradokser i teksterne, og han opsummerer ved at fastslå, at Det Gamle Testaments tekster er fulde af modsigelser. Resultatet er en historie af tilfældige begivenheder med mytens struktur. Det myten så „siger“, er ikke, hvad fortællerne af myten bevidst havde tænkt at sige; det er snarere noget, der ligger dybt begravet i – i dette tilfælde – jødisk traditionel kultur som helhed (op.cit.53, originale anførselstegn).

I dette konkrete tilfælde arbejder Leach sig altså frem imod, hvordan Salomon blev den legitime arving til hele det israelitiske kongerige. Historien går via sagnet om kong David og hans fire forskellige koner, hvoraf Bath-Sheba eller Batseba er den, der blev mor til Salomon. Det myldrer med modsætninger, men Leach viser, at der er et mønster, som er det, der gør, at det ender med at være Salomon, søn af David og Batseba, der udnævnes som den retmæssige arving til tronen.

Det Gamle Testamente er en enhed af myte-og-historie, fremhæver Leach, og hans pointe er, at denne enhed virkede som retfærdiggørelse af det jødiske samfunds tilstand på en tid, hvor denne del af den bibelske tekst fik en nærmest kanonisk stabilitet (op.cit.81). Det vigtige er altså mere, hvornår i historien teksterne blev kanoniseret, mens deres historiske autenticitet eller mangel på samme er mindre relevant. I myter, hvor rationalitet er suspenderet til fordel for tro (op.cit.7), handler det nemlig ikke om, hvad der faktisk skete, men om hvad man vælger at tro på, at der skete. Dette er en vigtig pointe i sig selv, men Leachs analyse af kong Salomons betydning viser også noget andet, nemlig betydningen af det medierende element i myterne, som Leach kalder det, og som man mere generelt kunne kalde for tricksterelementet.

Sådan kalder Leach det ikke selv, men jeg tillader mig at gøre det på baggrund af de mange eksempler, der findes på tricksterfigurer i litteraturen og fortolkningerne af den rolle, de spiller. Djævelen er en trickster. Ikke så meget i sin utvetydige onde udgave, men mere som Mefisto, den tvetydige skikkelse i litteraturen om Faust-myten. Trickster er en mytologisk skikkelse, der hører hjemme på vejene, ved korsvejene ikke mindst. Han bevæger sig igennem rummene, han er døråbningernes ånd, grænsernes vogter og den, der krydser dem; han er indgangen til markederne, til gårdene, til byerne. Han er budbringer og forbindelsen mellem himmel og jord. I familie med Prometheus, der stjæler ilden, og med Loke, der i den nordiske mytologi skifter form og lokker guderne i fordærv, men også hjælper dem ved sin list. Han findes som de nordamerikanske indfødte folks ravn, der stjæler vand og dagslys, og som aben eller edderkoppen i vestafrikanske myter (Gates 1988; Pelton 1980). Trickster er den, der forvirrer og forfører, den umættelige, der bryder grænser, den kreative idiot, modsætningernes og ambivalensens mester. Amoralisk, men livgivende. „Trickster er den

mytiske kropsliggørelse af tvetydighed og ambivalens, dobbelthed og fordobling, modsigelse og paradoks“ (Hyde 2005:7). Trickster er den store formskifter, men det snedige er, at han/hun/den/det ikke bare selv skifter form i sin egen krop, men også er den, der, når denne verdens stof er givet, viser, i hvilken grad den måde vi har formet verden på kan ændres. Trickster er den, der leger med verdens stof (op.cit.91).

Som man heraf vil forstå, er det helt galt at kalde trickster for „han“, for også kønsmæssigt er denne skikkelse tvetydig. For nemhed skyld – og fordi figuren oftest er benævnt han i litteraturen – har jeg beholdt „ham“ her, men det skal klart forstås som en samlebetegnelse for alle menneskehedens og mytologiens forskellige køn.

Tilbage til Leach ser vi, at der ikke behøver være en konkret tricksterfigur i myten. Det er tilstrækkeligt, at der er en faktor, der forstyrrer den strukturelle renhed og dermed bliver det dynamiske element i historien; det element, der ophæver eller overkommer modsætninger, det, der fører historien videre. I den bibelske mytes tilfælde er det kong Salomon selv, der i en vis forstand er tricksteren, fordi han udlever modsætningerne, og samtidig er det ham, der bliver agenten i kontinuiteten og dynamikken i mytens fortsatte liv.

I de brasilianske evangelisters tilfælde er det de afrikanske myters tricksterfigur, som går under flere forskellige navne som Exu og Pomba Gira, der for evangelisterne er lig med djævelske og forstyrrende dæmoner. Det paradoksale ligger her ikke kun hos tricksterfiguren selv, men også i den kendsgerning, at det er ved at inddrage Exu/Djævelen i sine ritualer – for at uddrive dem, at der for de troende skabes en kontinuitet med nogle (myte)forestillinger, de allerede kender. Disse forestillinger udleveres i ritualer.

Ritualer i mytens tempel

Ritualerne i Salomons Tempel er daglige, gentagne og veltilrettelagte. De foregår efter en ganske bestemt skabelon, og de annonceres på Den Universelle Kirkes hjemmeside. Der er rituelle seancer hver dag på bestemte klokkeslæt, og i modsætning til hvad der som regel er tilfældet i de afrobrasilianske religioners ritualer, hvor tidspunktet for ritualets begyndelse plejer at være mere bestemt af handlingens tid, end hvad uret viser (Sjorslev 2017), hersker der her streng disciplin. Man begynder på de nøjagtigt annoncerede tidspunkter, og der afsluttes efter en time eller højst to. Hver af ugens dage har sit tema. Temaerne kan være familie, økonomi, sygdom eller frigørelse, *libertação*.

Tirsdagen var i den periode, hvor jeg besøgte Salomons Tempel, dagen, der var viet til frigørelse, hvilket bliver forstået som frigørelse fra dæmoniske kræf-

ter. Ritualerne de forskellige dage følger nogenlunde samme skabelon, men det er tirsdagens tilbagevendende ritual, vi her skal koncentrere os om.⁹

Klokken otte præcis træder en præst (altid en mand) ind på scenen. Han sætter sig foroverbøjet med ryggen til; han hviler på sine hæle, man ser hans nypressede bukser og nypudsede sko og siden, da han har vendt sig, hans skjorte og slips med slipsenål. Over skjorten har han et bedesjal, lyst med striber og frynser, ikke til at skelne fra de jødiske bedesjaler, man finder i en synagoge. Han rejser sig med en stærk, energisk bevægelse og går hen bag talerstolen og begynder at tale. Foran sig har han en ipad, og han begynder med et bibelcitat fra Johannes' Åbenbaring, som kommer op på storskærmene. Han taler kraftigt og stærkt, mikrofonerne virker upåklageligt. Først holdes der en prædiken over bibelcitatet. Derefter synges en sang, den kunne være fra en musical, men det er en af Kirkens egne sange. Publikum har rejst sig, nogle kender sangen og synger med. Der er halvmørkt i rummet. Så tændes lyset for fuldt blus, og vi får at vide, at vi kan sætte os. Herefter følger den del, der kan samles under overskriften vidnesbyrd. Mange rejser sig fra deres pladser, og i en disciplineret række går folk ned foran scenen og tilbage igen i en lang kø. Nogle bliver dog stående ved scenen. De, der skal aflægge vidnesbyrd, bliver stillet op i en lang række, og de træder derefter frem en for en for at blive interviewet af præsten, som holder en mikrofon i hånden. De første er et par, en mand og en kvinde. De fortæller forsigtigt deres historie. Præsten stiller spørgsmål til manden: Du drak? Var der utroskab? Du var langt ude? Manden svarer bekræftende. De havde store problemer i deres ægteskab. Men nu er det fint. Han kom til besindelse, og nu kommer de i Kirken. Efter nogle minutter giver præsten dem hånden med et sidste spørgsmål, om det nu går godt. De bekræfter. Derefter kommer der en stribe kvinder, som en efter en fortæller om deres problemer, og hvordan de nu har fået det bedre.

Dette er en minimalistisk, men gennemritualiseret udgave af konfession, som den kendes fra den katolske kirke. Dog ikke en direkte bekendelse af synd, snarere en selvgestaltung i en historie om et før og efter.

Da man er kommet igennem cirka halvdelen af dem, der har stillet sig op for at aflægge vidnesbyrd, stopper det. Resten bliver sendt tilbage til deres pladser. Så dæmpes lyset igen, og præsten holder en karismatisk prædiken, hvor han taler om at være belastet, om at der er noget, der låser, tvinger eller forhindrer. Nu taler han direkte om dæmoner, og flere bibelcitater kommer op. I denne del af prædikenen indgår navne som Pomba Gira, Sete Saia og andre navne fra umbandareligionen: Exu Farrapo, Exu de Lama, Maria Mulambo – alle skikkelser, der regnes for at høre under linjen for Exu, tricksteren, i såvel kvindelige som mandlige udgaver. Der holdes en tale for hvert køn, kvinderne først, så mændene. Kvinderne kaldes ned til scenen.

En enormt stor hånd kommer frem på lærredet foran keruberne på Pagtens Ark. En stor hvid hånd, som ligesom griber om noget usynligt, hånden fylder hele lærredet. Effekten er stærk, hånden bliver ved at være der under hele den følgende del af seancen. Med præstens tale som ledsager fornemmer man, at der med et enkelt visuelt greb knyttes en forbindelse mellem ritualets uddrivelse af onde ånder og Det Gamle Testaments myter med Pagtens Ark i centrum.

Ved slutningen er der musicalagtig musik, og vi står op med hænderne på vores hoved; vi skal beskytte vores hoved mod djævlene, siges det, og denne del slutter med, at vi fører hænderne op i luften, som om vi kaster noget bort, og råber *Sai! Sai!* Væk, væk med det! Så følger endelig den del, hvor nogle kvinder fra menigheden, som nu står foran scenen, taler ind i den mikrofon, præsten holder op foran dem. Man opdager hurtigt, at det ikke er kvinderne selv, der taler, men den ånd, de er besat af. Først en ung pige, hun har hænderne på ryggen, hun svajer, hagen er trukket ind, ansigtet er forvrænget, og stemmen er hæs, som man kan høre det i umbanda, når en exuånd har besat et medium. Hvem er du? spørger præsten og holder mikrofonen tæt hen til den hæse stemme. Hvad er det, du vil? Man hører navnet Lucifer. Pigens ånd siger noget, der er svært at dechiffrere. Så bliver hun ført til side, hun er endnu besat, og en anden kvinde kommer til. Hendes stemme er endnu hæsere, hendes ånd mere vild. Hun er iført joggingbukser og en rød jakke. Hendes ansigt er ophovnet og forvrænget. Her er det en exuånd, som med hæs stemme siger noget, der lyder, som om den forstyrrer hendes liv. I sidste del af seancen går præsten hen til medierne og får ånderne drevet ud. Det sker i korte øjeblikke under en påfaldende opførsel med præstens hårde og alvorligt talende, myndige mandsstemme. Han bøjer sig magtfuldt ned over den forvredne kvindekrop, vredet ud af form af den onde exuånd, som præsten taler til som til et uvornt barn eller et ukontrolleret dyr. Man får mindelser om en domptørs beherskelse af ustyrlige kræfter.

Ånderne, dæmonerne, forsvinder, og kvinderne, medierne, ryster forvirret på hovedet, men ser trætte og nu forholdsvis afslappede ud. Hvordan har du det nu? spørger præsten kvinden i den røde jakke, og hun siger, at hun føler sig bedre tilpas, at hun nu er rolig. Hos en af de andre kvinder bliver det lidt akavet, men hun bliver igen normal, og præsten spørger, om alt er i orden, og hun svarer ja, og der bliver sagt amen. Denne del afsluttes med, at der vises en lille film på lærredet bag englene. En ukrudtsplante rives op, det tager tid, man slider med den, endelig kommer den op med roden og holdes triumferende frem. Dette billede ledsages af præstens ord om at uddrive det, der tynger, snerrer, låser og gør ufri. Igen knyttes der med et visuelt greb en ordløs forbindelse mellem Det Gamle Testaments helligste genstand – Pagtens Ark, som stadig står fysisk manifesteret foran billedet – og ritualets uddrivelse af det onde.¹⁰

Uanset hvilket tema der er for ritualet, indeholder det altid en sekvens, hvor publikum opfordres til at gå ned mod scenen og lægge penge i en pose, som ofte bæres af en af de kvindelige hjælpepræster. Ved alle stole ligger der konvolutter, man kan lægge penge i. Man kan også på en seddel, man får udleveret, skrive sit navn og et ønske, man håber at få opfyldt, eller en lidelse, man ønsker at blive kureret for. Under nogle ritualer er der en sekvens, som helt eksplicit handler om penge. Her figurerer en grøn handske, en luffe til højre hånd, med tommelfinger og resten i et, en handske, man kan få udleveret, hvis man ønsker at betale tiende, *dicimo*. Præsten forklarer, hvad *dicimo* indebærer: Man betaler en tiendedel af sin indtægt til Kirken. Det kan være alt fra en *real* til en million. Dette er, hvad Gud kræver, og man får det rigeligt igen, siger han og spørger så menigheden, hvor mange der er tiendebetalere. Enkelte rækker hånden op med den grønne handske, nogle få med en pose i en anden farve. Mange er det ikke, men hjælpepræstinden står parat med en lille stak foldede grønne luffer; man kan få udleveret en, og flere henter. Efter dette er der et indslag med endnu en bekendelse. En pæn mand i hvid skjorte, gråhåret, det kunne være en forretningsmand, fortæller, at han har haft mange *preconceitos*, mange fordomme, om Kirken, og at han anså præsterne for at være pengeøvere. Men nu er han blevet klogere. Hans liv var et helvede, et rod. Han arbejdede hele tiden, han startede den ene forretning efter den anden, gik ned med dem, begyndte forfra, tjente penge, tabte dem igen, drak, havde rod i familielivet. Engang var han på restaurant, måtte løbe fra regningen, kunne ikke betale. Men nu kommer han i Kirken, nu bor han i et hus til en million *reais*, dengang boede han til leje.

Under alle ritualer uanset tema får man også udleveret en lille gave af hjælperne, som kaldes *operarios*. Det kan være en hvid rose, eller det kan være et par tennissokker. Man opfordres til at ønske noget til næste seance, og der formidles stiltiende en forventning om, at man giver noget igen i form af de pengegaver, man gentagne gange opfordres til at give, og det gentages igen og igen, at det at give styrker chancen for, at ens ønsker går i opfyldelse.

En af dem, der har sluttet sig til Kirken, er en ung kvinde, som hjælper til i en forretning, der sælger souvenirs. Lad os kalde hende Anna. Hendes historie ligner mange andres. Det er næsten, som om der er en bestemt skabelon for den historie, folk fortæller om, hvordan de kom ind i Kirken.

Anna arbejder i en stor forretning med fine ting fra Jerusalem; der er davidsstjerner, den jødiske hat, kipaen, bedesjalere, mezuzas, det lille rør med en bøn indeni, der er menoras, lysestager, og der er kopier af Salomons Tempel. Der er T-shirts, hvorpå der står „Jeg vælger Gud“, og der er bøger, hvoraf mange handler om det gode ægteskab. En datter af Kirkens overhoved har skrevet en bog med titlen *Casamento Blindado*, på stedet oversat til „Bulletproof Marriage“.

Anna, som ekspederer her, fortæller sin historie. Hun var meget forvirret og skejdede ud, hun drak, hun tog stoffer, hun prostituerede sig. Det var rigtig skidt. Hendes mor var fortvivlet. Moren kom i Kirken. Engang kom Anna med, og hun *manifestou*, det vil sige, hun blev besat af en dæmon. Med hjælpernes assistance blev hun befriet, det dæmoniske blev trukket ud af hende. Derefter forestod der lang tids hårdt arbejde. Assistenterne, *as obreiras*, hjalp hende, og nu er hun selv obreira og glad for at kunne hjælpe andre.

Et vigtigt element i ritualerne er den yderliggørelse, der finder sted gennem det spektakulære i både rum, omgivelser og de performative sider af præsternes og hjælpernes arbejde, herunder udvekslingen af små gaver fra Kirkens side og pengegaver den anden vej fra menigheden.¹¹

Overbevisende sandheder om dæmoners uddrivelse og Helligåndens frelse kommunikerer spektakulært som hånden på det store lærred, der kan fortolkes som beskyttende eller truende alt efter temperament. Troen bliver på forskellige måder gjort synlig, så den kan kommunikerer og blive operativ. Eksorcismen rummer som helhed en logik, der gør skjulte kræfters potentiale til synlig kraft (Kramer 2005:103). Troens performative sider ledsages tillige af præsternes præsentationer, som bliver en modellering af de sociale værdier, der hyldes af Kirken (op.cit.105). Disse værdier er udpræget klassiske middelklasseværdier med patriarkatet, det heteroseksuelle ægteskab og familieloyalitet som fremherskende sammen med succes i forretningslivet. På samme måde repræsenterer præsternes autoritative optræden, påklædning, tale og nærvær værdier som magt, individuel autonomi, rigdom og sundhed. Alt dette er det gode, som dæmonerne hævdes at spærre vejen for.

Ud med Afrika. Myten som ekskluderende og inkluderende

Brasiliens afrobrasilianske religioner hviler på en række myter om de afrikanske guder, *orixas*, myter, som ikke nødvendigvis huskes eksplicit af tilhængerne af disse religioner, men som lever videre i praksis, idet de udleveres i de gentagne ritualer. Også i Den Universelle Kirke udleveres de paradoksalt nok. Det foregår i stiliserede udgaver, som når tricksterguden Exu i sine forskellige former manifesterer sig og af præsterne omskrives til en ond dæmon, der kan uddrives ved hjælp af Helligånden.

I umbandareligionen dyrkes Exu i forskellige varianter inden for exuernes særlige linje, og i en feminin udgave fejres hun som Pomba Gira. Det er særligt disse skikkelser, man i Den Universelle Kirke har inkorporeret i sine ritualer, men kun for at uddrive dem. Den brasilianske antropolog Ronaldo de Almeida kalder det en omvendt syntese, når Kirken sætter den kristne religions negative

pol, Djævelen, lig med de mytologiske figurer i de afrobrasilianske religioner (Almeida 2009:123). Mange tilhængere af de evangeliske kirker har tidligere været umbandister eller dyrket den mere traditionelle candomblé. Nu kommer de til Den Universelle Kirkes ritualer med deres lidelser og søger befrielse og succes i livet med Helligåndens hjælp. I sin bog *Orixás, caboclos e guias. Deuses ou demônios?* siger Kirkens overhoved, biskop Macedo:

Dæmonerne agerer i de mest primitive sekter, kommende fra Afrika til saloner i det moderne samfund. De virker også i de orientalske såvel som de occidentaltale religioner, hvor de er forbundet med hemmeligholdelse. De søger løbende at trænge ind i selv de kristne religioner, hvor de har opnået et vist resultat. De forstyrrer, ødelægger eller tager mennesker i besiddelse og forårsager de størst mulige ulykker, for de er dæmoner, Satans budbringere (Macedo 2000:37-38; min oversættelse).

Det skjulte motto for Den Universelle Kirke kunne være: Ud med Afrika, trommer og sort kultur, ind med Israel, Abraham og Det Gamle Testamente. Sådan siger man naturligvis ikke, og det er da også en forsimplet måde at tolke det, der foregår, på. Men der er ingen tvivl om, at Den Universelle Kirke lægger stor vægt på at uddrive de dæmoner, man samtidig afviser troen på. Kirkens biskop, Edir Macedo, har viet en hel bog til at identificere de afrikanske og folkloristiske myters ånder som Satans dæmoner. Dette paradoks fremmer populariteten, for når der appelleres til folk med løfte om befrielse, bliver det forstået som uddrivelse og udfrielse fra de forstyrrende dæmoner, som folk allerede kender fra deres myter og ritualer. Man overtager idéen om, at det er dem, der bremser ens vej og forhindrer en i at få et arbejde, blive rigere og raskere og finde den rette ægtefælle, eller som gør folk til ofre for jalousi og misundelse.

Den Universelle Kirke har for en stor del slået sig op på at tage afstand fra de afrikanske religioner, men paradokset opstår ved, at de alligevel må inddrages – for at kunne uddrives. På den måde føres deres myter videre, om end i negativ form. I de afrobrasilianske religioners ritualer inviteres myternes guder og ånder ind gennem trommerytmer og mytologiske sange. I Den Universelle Kirke er de uvelkomne gæster fra en anden kosmologisk verden. Men de styrker denne kirkes tiltrækningskraft ved at gestalte de forhindringer, der skal overvindes for at finde lykken.

De evangeliske kirkers popularitet er fra begyndelsen blevet forbundet med middelklasseværdier, en opadgående social mobilitet og en materialistisk forbrugende livsstil. I de senere år er den politiske indflydelse fra disse kirker blevet mærkbar, og ved det seneste valg blev visse af de evangeliske kirker direkte inddraget til støtte for den nu tidligere præsident Bolsonaro. Brasilianske forskere har vist, at det at stemme er mere end en borgerpligt for medlem-

merne af Den Universelle Kirke, for også i politik taler man om eksorcisme. I de evangeliske kirkers tv- og radioprogrammer udstilles kendte politikere som korrupte, seksuelt udskejende eller på anden måde amoralske, ofte på et spinkelt eller ikkeeksisterende bevisgrundlag. Det at stemme får en symbolsk betydning, nemlig at stemme det rene og det gode ind og det onde ud.

Myter fra Det Gamle Testamente og referencer til Det hellige land bliver for den opstigende brasilianske middelklasse den måde, hvorpå de frasiger sig den afrikanske arv i en slags kulturel „hvidgørelse“. Hvidgørelse, *branqueamento*, er et racistisk begreb fra slutningen af 1800-tallet, som dækker en forestilling om, at man kunne „udtynde“ blodet ved at lade de sorte efterkommere efter slavegjorte gifte sig med hvide og således opnå en lysere og lysere hud i en slags national transformation af befolkningen frem mod hvidhed (Skidmore 1993). Det kunne se ud, som om denne racistiske ideologi har fået sin parallel i visse af de evangeliske kirkers „udtynding“ af den afrikanske mytologiske kulturarv. Men ved at inkludere den rituelt videreføres denne kulturarv stadig, selv om det er for at ekskludere den. Dét er mytens store paradoks.

Man kan meget vel diskutere, om „udtynding“ er den rette betegnelse, men den eksplicite brug af myterne viser i hvert fald, at ét mytekompleks, nemlig Bibelens, inkluderes på bekostning af et andet, nemlig det afrikanske. Historien viser på den måde også, at der ikke noget enkelt svar på, hvordan inklusions- og eksklusionsmekanismer virker, når det gælder mytestof. Og at paradokser ikke bare findes i myternes indhold, men også i den måde, hvorpå de inddrages i forskellige sammenhænge.

Konklusion og perspektiv. Myters formning og formbarhed

Myten kan forme og forføre. Den materialiserede myte i form af Salomons Tempel i São Paulo kan i al sin designede pragt ses som et godt eksempel på mytens formbarhed. For når nyfortolkningen af en myte passes ind i tiden og bliver understøttet af ritualer og fysiske manifestationer – her i form af en spektakulær bygning suppleret af et museum – bliver det til en solid legitimering af tidens forståelse af den nyfortolkede myte, og samtidig med at myten formes efter tidens tegn og behov, sikres dens kontinuitet.

I antropologien om kristendommen har man løbende diskuteret, hvorvidt omvendelse til pinsebevægelsens og de evangeliske kirkers kristendom betyder en radikal diskontinuitet i de konverterede tilhængeres liv, idet man ofte kræver, at folk fornægter deres tidligere liv (Robbins 2014:167). Den Universelle Kirkes praksis viser, at diskontinuitet og en paradoksal form for kontinuitet kan gå hånd i hånd. De mennesker, der kommer til Kirken, fornægter deres tidligere liv,

således som vi hørte det hos den unge kvinde Anna og dem, der bekendte under ritualerne. Men samtidig er der i Kirkens praksis en kontinuitet, i og med at de afrikanske myters ånder stadig er til stede.

I disse refleksioner over mytens væsen og skiftende roller har det handlet om en på mange måder klassisk myte, nemlig en af Bibelens kendte historier fra Det Gamle Testamente. Vi har set, at den kan indgå i en højst nutidig praksis. Hvis man imidlertid tænker mere bredt på, hvordan myter har betydning i moderne menneskers liv i dag, er der et godt stykke fra antropologiens klassiske korpus af myter og den måde, de er blevet analyseret på, til et nutidigt mere hverdagsagtigt syn på, hvilken rolle myter spiller. I hverdagens forståelse er der ofte en glidende overgang mellem myter og røverhistorier, og vi finder mytologiseringer af virkelige historiske personer a la Karen Blixen (Bek-Pedersen 2022:56). For en stor del af klodens beboere er billedmedier i den ene eller den anden form det, der trækker os ind i myternes forførende rum, snarere end det er socialitetsformen i de mytologiske fortællingers mere traditionelle fremførelse omkring et lejrball eller fra hængekøjen efter en dag på jagt. Vi er omgivet af myter, og vi lever måske mere med forførelsen ind i andre tider og rum, end vores selvforståelse siger os. For samtidig er vores verden funderet på rationalitet og fakticitet, på videnskabelig efterprøvning, dokumentation og erkendelse af fantasiens grænser. Vi tvinges til at være bevidste om forskellen på en sand, veldokumenteret historie og den mimetiske gestaltning i en opdigtet fortælling, som kan fremkalde stærke følelser, men inden for fortællingens indrammede rum af fantasi snarere end sandhed (Sjørsløv 2016:13-14). Og så er det alligevel ikke spor enkelt. For fantasiens myter kan gøres til sandhedsvidner, og når de manifesteres materielt og praktiseres rituelt, kan de have mindst lige så stærk virkning som en hvilken som helst veldokumenteret sandhed.

Tanken har været gennem dette eksempel på en særdeles nutidig evangelisk kirkes brug af en meget gammel myte at give stof til overvejelser over, hvordan myter kan inddrages til legitimering eller de-legitimering, i dette tilfælde af en religiøs praksis. I den forstand, vi har set det med templet i São Paulo og uddrivelsen af de afrikanske myters ånder, bliver myten også et moralsk forhandlingsrum.

Når myten fortælles i et socialt rum, er dens gyldighed betinget af, hvordan den modtages. Den tilhørende forsamlings accept, bifald eller afvisning etablerer dens værdi og bestemmer dens fortsatte liv (Reumert 2007:46). På den måde er myten på sin vis altid til forhandling, men hvordan dens virkning ender med at være, beror på den forførelseskraft, der ikke bare ligger i myten selv, men nok så meget i den kontekst, den bliver sat ind i. Når det sociale rum konstitueres rituelt, forstærker det virkningen af modtagelsen og dermed mytens gyldig-

hedskarakter. På tilsvarende måde kan den materielle ramme omkring ritualet betragtes som en slags materialitetens teknologi, en teknologi, der gennem sine fysiske rammer styrker oplevelsen af mytens sandhedskarakter.

Dette eksempels bidrag til myteforskningen bliver således, at myter formes og forhandles, så de kan forføre ind i sociale og kulturelle rum, og at de rituelle og materielle omgivelser, myten indgår i, er medspillere for forførelsen. En vigtig pointe bliver imidlertid tilbage.

I Salomons Tempel sidder man nemlig ikke og taler om myter. Heller ikke om den myte, der angår templet i Jerusalem, kong Salomons tempel, som for længst er forsvundet, men som der findes en historisk sandhed om, samtidig med at det er omgivet af myter. Den materielle og rituelle ramme omkring de bibelske myter kommunikerer imidlertid tavst sandhedskaracteren. Den virkelige historiske eksistens af Pagtens Ark er ikke til forhandling. Den adresseres slet ikke, for Pagtens Ark står midt på scenen som centrum for alt, hvad der foregår i rummet, og bliver derved mytens fysiske inkarnation.

Noter

1. Tak for vigtig kritik og nyttige, præcise bemærkninger til de to fagfællebedømmere.
2. Den Universelle Kirke har velholdte og udførlige hjemmesider med oplysninger om Kirkens historie og dens aktuelle aktiviteter. Se <https://www.universal.org/> (tilgået marts 2023). Og specifikt om Salomons Tempel: <https://www.universal.org/endereco/sao-paulo-templo-de-salomo-19491> (tilgået marts 2023).
3. En podcast, der udførligt beskriver og diskuterer kong Salomons tempel ud fra beskrivelserne i Det Gamle Testamente, finder man i programmet „Bibelen Leth fortalt“ i DR’s P1: <https://www.dr.dk/lyd/p1/bibelen-leth-fortalt/bibelen-leth-fortalt-66> (tilgået august 2023).
4. Om Bibelens krav til indretning af helligdommen, se https://www.bibelselskabet.dk/brugbibelen/bibelenonline/2_mos/25 (tilgået august 2023).
5. Beskrivelsen stammer fra Den Universelle Kirkes egen hjemmeside og fra deltagerobservation under adskillige ritualer igennem nogle uger i 2016 samt fra samtaler med Kirkens tilhængere. Jeg takker Carlsbergfondet for støtte til forskningsrejser til São Paulo og Rio de Janeiro i 2015 og 2016.
6. <https://www.archdaily.com.br/br/879361/seducao-em-escala-monumental-o-templo-de-salomo-em-sao-paulo> (tilgået september 2023).
7. Templets omgivelser og omstændighederne omkring ankomst og adgang har givet mig anledning til at se templets ritualer i et mere sekulært perspektiv. Jeg har andetsteds argumenteret for, at man kan anskue dem som ritualer, der ikke bare fejrer Helligånden, men som nok så meget er verdslige ritualer. I en vis forstand fejres deltagerne som borgere, og derved virker ritualet integrerende i civilsamfundet for en del af den befolkning, der aspirerer til middelklasse og social opstigen, men som stadigvæk somme tider hegemonisk betragtes som marginale (Sjørlev forthcoming).
8. *Bibelen i billeder*. Over 200 tegninger af Gustave Doré med tilføjede bibelske tekster.
9. Her beskrevet efter hukommelsen på grundlag af noter taget lige efter seancen. Det var ikke muligt at tage noter under selve ritualet, og det var forbudt at fotografere.

10. Beskrivelsen bygger på flere afteners deltagelse. Jeg har bestræbt mig på at få både de tilbagevendende handlinger og nogle sigende detaljer fra enkelte aftener med.
11. Begrebet yderliggørelse (på engelsk *externalization*) bruges her med inspiration fra antropologen Eric W. Kramer, som har udført et længerevarende feltarbejde i Den Universelle Kirke, og som om den trafik af genstande, billeder og trosrepræsentationer, der foregår mellem Israel og São Paulo, forklarer, at den beskriver „en spirituel økonomi, som har sin grund i yderliggørelseshandlinger (*acts of externalization*) ligesom i ofret“ (Kramer 2005:108).

Litteratur

- Aires, Janaine S.F. et al.
2017 Quando religião, política e mídia se confundem: as estratégias política e midiáticas do PRB, da Record e da Igreja Universal do Reino de Deus. *Revista Eptic* 19(2):88-108.
- Almeida, Ronaldo de
2009 A igreja universal e sue demonios. Um estudo etnográfico. Sao Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Bek-Pedersen, Karen
2022 Myter. Tænkepause 103. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Bibelen i billeder
2014 Over 200 tegninger af Gustave Doré med tilføjede bibelske tekster. København: V. Pios Boghandel.
- Birman, Patricia & Márcia Pereira Leite
2000 Whatever Happened to What Used to be the Largest Catholic Country in the World? *Daedalus* 129(2):271-90.
- Gates, Henry Louis
1988 *The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press.
- Gest, Kevin L.
2013 *Salomons Tempel. Hemmeligheden bag*. Aarhus: Lemuel Books.
- Hutchinson, Mark & John Wolffe
2012 *A Short History of Global Evangelicalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hyde, Lewis
2005 *Trickster Makes This World. Mischief, Myth, and Art*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Jensen, Tina Gudrun
2002 *In Between Contradictions. A White Invention of an African Tradition in Southeast Brazil*. Ph.d.-afhandling. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Kramer, Eric W.
2005 *Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism*. *Latin American Perspectives* 32(1):95-120. DOI: 10.1177/0094582X04271875.
- Leach, Edmund
1969 *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape Ltd.

- Levi-Strauss, Claude
1972 Structural Anthropology. Harmondsworth: Penguin.
- Macedo, Edir
2000 Orixás, Caboclos e Guias. Deuses ou demonios? Rio de Janeiro: Unipro.
2014 Nada a perder. Do coreto ao templo de Salomão. A fé que transforma. Sao Paulo: Planeta.
- Montefiore, Simon Sebag
2011 Jerusalem. The Biography. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Pelton, Robert D.
1980 The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight. Berkeley & London: University of California Press.
- Prandi, Reginaldo
2008 Religions and Cultures. Religious Dynamics in Latin America. Social Compass 55(3):264-74. DOI: 10.1177/0037768608093689.
- Radin, Paul
1969 [1956] The Trickster. A Study in Native American Mythology. London: Routledge & Kegan Paul.
- Reich, Ebbe Køvedal
2002 Fortællinger fra Bibelen. København: Sesam.
- Reumert, Ranveig Larusdóttir
2007 Magi og forførelse. Ånder og socialitet i det islandske fortællerum. I: I. Sjørlev (red.): Scener for samvær. Ritualer, performance og socialitet. Pp. 35-51. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Robbins Joel
2009 Pentecostal Networks and the Spirit of Globalization. On the Social Productivity of Ritual Forms. Social Analysis 53(1):55-66. DOI: 10.3167/sa.2009.530104.
2014 The Anthropology of Christianity. Unity, Diversity, New Directions. Current Anthropology 55 (Suppl. 10):157-71. DOI: 10.1086/678289.
- Selka, Stephen
2010 Morality in the Religious Marketplace. Evangelical Christianity, Candomblé, and the Struggle for Moral Distinction in Brazil. American Ethnologist 37(2):291-307. DOI: 10.1111/j.1548-1425.2010.01256.x.
- Sjørlev, Inger
2004 Alterity as Celebration, Alterity as Threat. A Comparison of Grammars between Brazil and Denmark. In: G. Baumann & A. Gingrich (eds): Grammars of Alterity/Identity: A Structural Approach. Pp. 79-98. Oxford & New York: Berghahn Books.
2016 Forførelse og forankring i fortællingens form. I: S. Hjerl & I. Hvass (red.): Væren, værket, verden. Side 11-15. Holstebro: Holstebro Kunstmuseums Forlag.
2017 Ritual Infrastructure. Roads to Certainty in Two Brazilian Religions. The Cambridge Journal of Anthropology 35(2):65-78. DOI: 10.3167/cja.2017.350206.
2023 Enskilment as Embodied Spirituality. From Possession to Precision in two Brazilian Religions. Forthcoming. Springer Verlag.
- Skidmore, Thomas E.
1993 [1974] Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought. Durham & London: Duke University Press.