



GÖTEBORGS UNIVERSITET  
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

# Barn och ritualer

## Religiös traditionsförmedling i tre hinduiska hem

Children and Rituals  
Transference of Religious Traditions in three Hindu Homes

Gustav Hallén

*Termin:* VT 2013

*Kurs:* RKS310, Religionsvetenskap för blivande lärare,  
fördjupningskurs, 15 hp

*Nivå:* Kandidat

*Handledare:* Clemens Cavallin & Signild Risenfors

## Abstract

The aim in this bachelor thesis is to describe and analyze ritual performance and transference of religious traditions in some Hindu homes in Varanasi (India). In particular from the children's perspective. The curriculum of Religious Education in the Swedish schooling system focuses on religious *life*, *expression* and *practice*. Thus, this thesis is about "lived Hinduism", ritual performance and religious practices. This focal point can also be understood from the theory of Catherine Bell, seeing religion first and foremost as collection of practices instead of coherent belief systems (1992, s. 185) and the common thought that Hinduism is a ritual orientated religion (Jacobsen, 2004, s. 279).

Compared to an earlier study of transference of religious traditions to children in Varanasi, done by Marc J. Katz (1993), does this study focus on the processes in the domestic area instead of Katz's interest of transference of tradition in the public area.

The study is an ethnography and the methods being used are interviews, observations and informal conversations during a four week long fieldwork in Varanasi. Three different families with a total number of five children were studied. Every family was visited between five and six times, all the children was interviewed, and ritual performance (*puja*) was observed in two of the families.

All three families in the study perform *puja* daily, both morning and evening. Specific rituals are also performed in all the families during festivals. All the children in the study participate in *puja*. Several children do it or have done it daily. The performance of *puja* is not learned through books, but through older family members and more specific through participation. All the children mention one person who has taught them most about gods, goddesses and *puja*. For almost everyone this is a woman. The study shows that the children learn *puja* through sitting by, observing, helping, questioning and imitating during the ritual.

Beside the rituals, the study show that religious traditions also is transferred to the children through storytelling, common pictures of godheads, religious books and especially through the popular TV-serials about gods and goddesses.

# Förord

Jag vill inleda med att tacka *go:India*, akademiskt nätverk mellan Göteborgs universitet och universitet i Indien, för det stipendium jag fick tilldelat mig. Ni gjorde det möjligt för mig att utföra mina fältstudier i Varanasi och jag är oerhört tacksam för det.

Jag vill också passa på att tillkänna ge att jag konsekvent undvikit diakritiska tecken i uppsatsen.

Gustav Hallén

# Innehållsförteckning

1. Inledning.....	1
1.1 Syfte och frågeställning.....	2
1.2 Metod .....	2
1.3 Teori .....	8
1.3.1 Etnografi.....	8
1.3.2 Teorier om ritualer och ritualisering .....	9
1.4 Bakgrund .....	12
1.4.1 Hinduismens gudar.....	12
1.4.2 Hinduismens ritualer .....	14
1.4.3 Varanasi.....	16
1.5 Tidigare forskning .....	19
1.5.1 The Children of Assi: Transference of Religious Traditions and Communal Inclusion in Banaras .....	19
1.5.2 Hinduisk religiös utövning i vardagen: En studie av brahminska kvinnors puja i Benares .....	21
1.5.3. Övriga studier .....	22
2. Resultat.....	23
2.1 Familj 1 .....	23
2.1.1 Familjebakgrund.....	23
2.1.2 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjen åt i hemmet? .....	23
2.1.3 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna? .....	25
2.1.4 Vilka syften med ritualerna förmedlas? .....	27
2.1.5 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?.....	27
2.2 Familj 2 .....	28
2.2.1 Familjebakgrund.....	28
2.2.2 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjen åt i hemmet? .....	29
2.2.3 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna? .....	31
2.2.4 Vilka syften med ritualerna förmedlas? .....	32
2.2.5 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?.....	32
2.3 Familj 3 .....	33
2.3.1 Familjebakgrund.....	33
2.3.2 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjen åt i hemmet? .....	34
2.3.3 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna? .....	37
2.3.4 Vilka syften med ritualerna förmedlas? .....	39
2.3.5 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?.....	40

3. Diskussion .....	42
3.1. Diskussion utifrån de fyra följdfrågorna .....	42
3.1.1 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjerna åt i hemmet? .....	42
3.1.2 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna? .....	45
3.1.3 Vilka syften med ritualerna förmedlas? .....	46
3.1.4 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?.....	47
3.2 Konklusion .....	50
3.2.1 Hur ser den religiösa ritualorienterade traditionsförmedlingen ut i några hinduiska hem i Varanasi?.....	50
3.2.2 Studiens betydelse för svensk skola .....	51
Litteraturlista .....	53
Bilagor .....	55
Bilaga 1 .....	56
Bilaga 2 .....	59
Bilaga 3 .....	61

# 1. Inledning

2009 besökte jag under ett par veckor byn Warda i den indiska provinsen Maharashtra och reagerade på hur religionen var så närvarande mitt i det vardagliga livet. Det övernaturliga var del av det naturliga. I varje hem jag besökte fanns ett litet altare (hustempel) dekorerat med olika gudabilder och väldoftande rökelse. På väggarna hängde ofta färgglada planscher föreställande Shiva, Vishnu, Ganesha och andra gudaväsen. Tidigt på morgonen pyntade kvinnor golv, gathörn och terrasser med färgstarka och religiöst laddade sandformationer, *rangoli*. Religion och tro fanns att upptäcka överallt i den indiska vardagen.

Som blivande lärare i ämnet religionskunskap kommer jag bland annat att undervisa kring världsreligionerna och därmed hinduismen. I *Läroplan för grundskolan, förskoleklassen och fritidshemmet 2011* stadfästs att eleverna genom religionsundervisningen ”ska bli uppmärksamma på hur människor inom olika religiösa traditioner lever med, och uttrycker, sin religion och tro på olika sätt” (Skolverket, 2011a, s. 186). Vidare ska ”undervisningen skapa förutsättningar för eleverna att utveckla... förståelse för sitt eget och andra människors sätt att tänka och leva” (ibid.). Under centralt innehåll i årskurs 4-6 betonas att undervisningen både ska behandla *ritualer* i hinduismen och ”centrala tankegångar bakom ritualer” (ibid. s. 188). I årskurs 7-9 är *centrala tankegångar* i hinduismen och ”varierande tolkningar och bruk inom världsreligionerna” (ibid. s. 189) nämnt under centralt innehåll liksom ”riter... och deras funktion vid formandet av identiteter och gemenskaper” (ibid. s. 190).

I *Läroplan för gymnasieskolan 2011* ska religionsundervisningen behandla ”kristendomen, de övriga världsreligionerna och olika livsåskådningar, deras kännetecken och hur de tar sig uttryck för individer och grupper i samtiden, i Sverige och i omvärlden” (Skolverket, 2011b, s. 138).

Vid en snabb genomläsning av dessa stycken från de nuvarande läroplanerna kan man konstatera att religiöst liv och uttryck, ritualer och bruk, d.v.s. ”levd religion” ska utgöra en central del i undervisningen i religionskunskap. Då det bara finns mellan 3 000 och 10 000 hinduer i hela Sverige<sup>1</sup> (Andersson & Sander, 2009, s. 174) saknar många svenska elever, och lärare, ett personligt möte med ”levd hinduism”. Det kan då tänkas att undervisningen kring hinduismen i svenska skolan har en tendens att framställas på ett mer avlägset, opersonligt och teoretiskt sätt än låt säga kristendomen eller islam.

Genom denna studie har jag fått ett nära möte med ”levd hinduism”, observerat olika uttryck och liv, ritualer och bruk, mitt i en av hinduismens allra heligaste städer, Varanasi. Studien behandlar ritualutövning i några hinduiska hem och försöker beskriva hur religiös traditionsförmedling kommer till uttryck i dessa familjer. Studien har i detta arbete som avsikt att också lyfta fram *barnens perspektiv* av sin ”levda religion”.

---

<sup>1</sup> Antalet hinduer i Sverige är svårt att beräkna menar Andersson och Sander som redovisar två olika undersökningar med vitt skilda resultat; 3 000- 5 000 (1997) alt. 7 000- 10 000 (2000) hinduer.

## 1.1 Syfte och frågeställning

Syftet med studien är att observera och försöka beskriva den religiösa traditionsförmedling som barn i en hinduistisk kontext möter i sin vardag, framför allt genom religiösa ritualer i hem och familj.

Marc J. Katz avhandling *The Children of Assi: Transference of Religious Traditions and Communal Inclusion in Banaras* som bearbetar religiös traditionsförmedling till barn i Varanasi (stadsdelen Assi) fokuserar helt på processer i det offentliga rummet; t.ex. deltagande i festivaler, besök i tempel och lärande i skolan. Men Katz utelämnar i sin studie den traditionsförmedling som *sker i hemmen*. Jag tycker därför att det kan finnas en stor nytta att just uppmärksamma hemmets påverkan, speciellt då mamma och pappa är de parter som har den klart största påverkan av barnens religiösa kunskap och erfarenhet enligt Katz undersökning (1993, s. 324).

Min huvudfrågeställning är:

- Hur ser den religiösa ritualorienterade traditionsförmedlingen ut i några hinduiska hem i Varanasi?

Denna frågeställning ger *följdfrågor* såsom:

- Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjerna åt i hemmet under vardag och högtid?
- På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna?
- Vilka syften med ritualerna förmedlas?
- Vilken annan (icke ritualorienterad) religiös traditionsförmedling upptäcks?

## 1.2 Metod

Studien är etnografisk, och mina huvudsakliga metoder har varit intervju och observation. Under fyra veckor i mars-april 2013 besökte jag regelbundet tre hinduiska familjer och med hjälp av fältanteckningsbok, penna och kamera dokumenterade jag noggrant mina observationer. Utöver detta utförde jag även muntliga djupintervjuer med samtliga fem barn,<sup>2</sup> samt minst en vuxen medlem i varje familj. Under samtliga intervjuer hade jag dubbla ljudupptagare till hands, vilket visade sig nödvändigt då tekniken inte alltid fungerade. Under en del av mina intervjuer hade jag tolkningshjälp av en inhemsk fältassistent kopplad till det lokala universitetet Banaras Hindu University (BHU). Resterande intervjuer gjorde jag på egen hand. Även en del spontana samtal med familjerna som inte lyckades fångas på band ligger till grund för studiens resultat.

---

<sup>2</sup> Barnens ålder varierade från 8 till 16 år (se resultat).

Studien är huvudsakligen en *fallstudie* där jag endast observerat barn i några enskilda hinduiska familjer. Jag vill därför så här inledningsvis vara tydlig med att jag inte är ute efter att generalisera mitt resultat på hinduiska barn och ungdomar i allmänhet. Mitt syfte har istället varit att göra en *kvalitativ studie* med fokus på några enskilda fall.

### **Fält och urval**

Fältet, den geografiska platsen Varanasi, valdes dels för att den är en av de mest betydelsefulla städerna för hinduismen, dels på grund av att Göteborgs universitet sedan många år har ett samarbete med universitetet i staden (BHU).

Vid studiens början blev jag hänvisad att ta kontakt med en gästprofessor vid Göteborgs universitet som normalt är stationerad på BHU. Genom gästprofessorn fick jag kontakt med det etnografiska kallar ”dörröppnare” (Hammersley & Atkinson, 2007, s. 80ff) på plats i Varanasi som kunde hjälpa mig att få tillgång till fältet, bland annat genom att finna lämpliga familjer.

I valet av familjer hade jag några specifika önskemål. Till att börja med ville jag att det i familjerna skulle finnas barn eller ungdomar under 18 år. Denna åldersgräns valde jag i samråd med min inhemska fältassistent. I Sverige, där studien ska presenteras, är den officiella myndighetsåldern 18 år. Min fältassistent menade att delstaten Uttar Pradesh, där Varanasi är beläget, har samma myndighetsålder.<sup>3</sup> Åldersgränsen kan såklart ifrågasättas och jag är medveten om att det inte är en universell, naturlig lag att barnet förvandlas till vuxen just den dag hon fyller 18 år. Det finns självklart både en stor individuell och kontextuell variation.

Vidare så följde jag de råd Esaiasson, Gilljam, Oscarsson och Wängnerud ger kring urvalsprocessen till *samtalsintervjuer* (2012, s. 259). Urvalet innefattade bara *ett fåtal personer*, då ett tiotal kan räcka för att göra intressanta analyser. Rådet att *välja främlingar*, då kravet på vetenskaplig distans annars kan vara svårt att upprätthålla, föll sig naturligt då jag inte hade några tidigare relationer till människor i Varanasi. Tredje rådet, att *välja vanligt folk* och inte *subjektiva experter* menar jag har infriats genom att jag låter barnens röster bli tydliga i studien.

I min urvalsprocess var min avsikt att kombinera principerna *intensitet i urval* (ett urval där man i förväg förmodar en hög intensitet i det man undersöker) och *maximal variation* (ett urval där man i förväg förmodar att intensiteten i det man undersöker kommer variera) (Esaiasson, Gilljam, Oscarsson och Wängnerud, 2012, s. 260-261). Valet av Varanasi är en tydlig tillämpning av principen intensitet i urval, då det tordes rimligt att om det någonstans förekommer hinduiska ritualer så borde det vara här i ett av Indiens främsta andliga centrum. Samtidigt i valet av familjer har min avsikt varit att tillämpa principen om maximal variation, då jag tydligt framförde till mina ”dörröppnare” att jag önskade observera familjer från olika social (kast-) bakgrund.

---

<sup>3</sup> Efter lite efterforskning verkar det vara den för tillfället debattera *sexuella myndighetsåldern* min fältassistent syftade på (DNA India 2013; One World South Asia, 2013).



Det visade sig dock mycket svårt att få träffa en lågkastfamilj. Min fältassistent jobbade hårt och tillfrågade flera olika familjer, genom olika kontakter. Flera familjer skulle precis resa till landsbygden för firandet av festivalen *navaratri* när vi tillfrågade dem. I en annan familj avböjde modern av olika sociala skäl. För det första hade hon för ungefär ett år sedan mist sin äldste son och nu hade hennes andre son inte visat sig på veckor. Modern visste att sonen missbrukade både droger och spel. Hennes modershjärta var krossat och förstäligt nog var varken hon eller hennes 15 åriga dotter redo för besök och intervjuer från en etnograf. För det andra så menade hon att hennes *puja* (tillbedjansritual) inte ”var något att se”. Hennes arbete som hembiträde i ett flertal överklassfamiljer, medförde dels att hon hade för lite ledig tid till att utföra daglig *puja*, även om hon försökte. Dels medförde detta ”smutsiga” jobb, med diskning och toastäd, att hon sällan kunde vara kroppsligt ren, vilket är en förutsättning för att utföra regelrätt *puja*.

Studien behandlar därför endast tre familjer, två från den högsta kasten och en från en mellankast. Familj 1 och Familj 2 besökte jag vid fem olika tillfällen, medan Familj 3 fick sex stycken visiter.

### ***Tillträde till fältet***

Utifrån råd från mina ”dörröppnare” och min fältassistent var jag mycket noggrann i mitt beteende under mina inledande besök i familjerna, vilket också Martyn Hammersley och Paul Atkinson framhåller (2007, s. 80 ff). För det första var min avsikt att visa upp genuin nyfikenhet och intresse. Jag uttryckte att jag hade mycket att lära av barnen och de vuxna i familjerna. Jag presenterade mig själv som blivande lärare som ska undervisa i religion, bl.a. hinduismen och att jag då önskar ge en så rättvis och levande undervisning som möjligt om deras tro och praktik. Jag förklarade att det inte finns så många hinduer i Sverige och att jag därför bestämt mig för att resa till Indien. Vid något av de första besöken hade jag även med mig en mindre gåva till familjerna, för att tacka för visad gästvänlighet. Vid första besöket utfördes heller inga observationer eller intervjuer, utan mer informella samtal. Allt detta tror jag bidrog till att våra relationer blev avslappnade och positiva redan från start.

Min strävan efter att upprätta goda och nära relationer upplever jag gav positiva följder i det att jag på kort tid lyckades komma nära informanternas vardag. Katrine Fangen varnar dock för att alltför nära relationer kan vara ett problem då forskaren lätt kan tro att hon känner och förstår informanterna och därmed gör för snabba tolkningar. Starka lojaliteter kan också göra att forskaren väljer att nyansera informanternas svar (2005, s. 73-75; 176-186). Även om jag menar att relationerna blev goda till mina informanter så upplever jag dock att tiden var för knapp för att djupa lojaliteter oss emellan skulle upprätta problem.

### ***Intervjuguiden***

Även i formandet av mina intervjuguiden (se bilaga 1+2) använde jag mig av de riktlinjer Esaiasson, Gilljam, Oscarsson och Wängnerud ger (2012, s. 257). Efter några veckors genomläsning av litteratur kring hinduismen och tidigare etnografiska studier gjorda i Varanasi började jag att utforma frågor utifrån det jag redan visste om mitt område och utifrån var jag tyckte mig finna vetenskapliga kunskapsluckor (inom den avgränsade litteratur jag lyckats läsa).

Därefter försökte jag utforma frågorna så att de skulle vara korta och kärnfulla, lätta att förstå, fria från akademisk jargong samt tydligt deskriptiva (ibid., s. 264). Inledningsvis hade jag några enkla *uppvärmningsfrågor* (ex. vilken klass barnen gick i) för att de intervjuade skulle känna sig avslappnade och trygga i sina svar (ibid., s. 265) och avslutningsvis frågade jag de intervjuade om de hade fler tankar att tillägga eller om de var nöjda (ibid., s. 267).

Jag satte upp olika teman som jag var intresserad av och under dessa hade jag en eller flera tematiska frågor som jag alltid inledde med. De tematiska frågorna försökte jag utforma så respondenterna kunde svara vitt och brett, med så lite påverkan av mig som möjligt. Under varje tematisk fråga hade jag också förberedda uppföljningsfrågor och direkta frågor som sökte mer specifika svar (ibid., s. 265).

Under intervjuernas gång använde jag intervjuguiden som ett stöd och inte som en mall jag slaviskt behövde följa, vilket är en metod Esaiasson, Gilljam, Oscarsson och Wängnerud förespråkar under samtalsintervjuer (ibid., s. 267). Jag var därför frimodig i att ställa tolkande frågor (ibid., s. 265) och nyuppkomna följdfrågor under resans gång.

En svårighet jag hade i formandet av intervjuguiden till barnen var att göra den enkel och förståelig. I samråd med mina inhemska dörroppnare valde jag att inte använda mig så mycket av termen ”hinduism”, då detta inte är en term som barnen själva använder. Istället fokuserade min intervjuguide på gudomar och ritualer. Jag är medveten om att det här finns en risk att jag minimerar hinduismen till praktiker och till gudar och gudinnor, speciellt då det finns hinduer som inte är teister utan monister (se bakgrund). I detta fall visade det sig dock att samtliga tre familjer jag besökte tillbad personliga gudomar, vilket också är det vanligaste förfarandet i hinduismen (Jacobsen, s. 29-30).

### ***Förfarande under etnografisk intervju***

Barbara Sherman Heyl beskriver hur intervju blivit en stark metod i etnografien. Etnografisk intervju ska präglas av respektfull och öppen relation mellan intervjuare och intervjuperson, samt återkommande möten under en ”tillräckligt” lång tid, betonar Sherman Heyl (2001, s. 369). Vidare beskriver hon hur etnografisk intervju, liksom hela etnografien, tack vare kritiken från postkolonial-, postmodern- och feministisk teori de senaste åren fått göra upp med sin tidigare övertro på realism och objektivism (ibid. s. 372-373).

Sherman Heyl beskriver med hjälp av flera olika teoretiker hur mening och verklighet konstrueras i interaktionen mellan de olika parterna under själva intervjusituationen, men också i den under en tid pågående relationen mellan intervjuare och intervjuperson. Sherman Heyl eftersöker en medvetenhet hos etnografer om hur dennes relation med intervjupersonen påverkar hur studiens ämne och frågor uttrycks, förhandlas och besvaras. (2001, s. 379)

James A Holstein och Jaber F Gubrium påpekar hur intervjupersonen starkt präglas av den sociala miljö intervjun sker i. Intervjupersonen kan exempelvis hämmas i vad denne ”vågar” säga på grund av miljön. Intervjupersonen kan också välja svara utifrån olika roller eller positioner, t.ex. ”svara som en kvinna” eller kanske ”svara som om hon vore i någon annans skor”. Detta gör att svar i etnografiska intervjuer ibland kan bli motstridiga och en svårighet kan bli att avgöra vilket svar som är giltigt. (1995, s. 33-34).

Under intervjuförfarandet bar jag med mig en medvetenhet om att min relation till intervjupersonerna samt den sociala miljön vid intervjusituationen påverkar intervjuprocessen. Jag försökte exempelvis att få intervju barnen enskilt, då jag tänkte att föräldrars och syskons närvaro möjligen kunde hämma barnens svar. Vid några tillfällen kändes det dock inte av etiska skäl rätt att begära att intervjun skulle ske i avskildhet.

För att motverka att barnen skulle svara utifrån olika roller eller positioner, t.ex. svara utifrån ”det de trodde jag *ville* höra”, var jag noga med att informera att min intervju inte var ett ”muntligt prov”, utan att jag var intresserad av vad de själva verkligen gjorde och tänkte.

Trots alla fallgropar med intervju som metod är jag ändå övertygad om att jag genom metoden kunnat få fram en någorlunda representativ bild av vad som försiggår vad gäller ritual och religiös traditionsförmedling i de tre hemmen. Att jag har haft möjlighet att intervju flera personer i alla familjer, samt kunnat återkomma gång på gång med kompletterande frågor stärker studiens tillförlitlighet.

### ***Transkribering***

Efter varje intervju lyssnade jag på inspelningen och transkriberade de delar som jag ansåg vara relevanta för studien. Under transkriberingen skrev jag på svenska, medan ljudupptagningen var på engelska. Vid några tillfällen hade jag svårt att uppfatta det som uttrycktes på inspelningarna. Jag fick vid samtliga dessa tillfällen hjälp i transkriberingen av min fältassistent som lättare förstod barnens engelska. Alla transkriberingar gjordes inte ordagrant, utan liknade ibland mer parafraaser. Samtliga citat i resultatdelen är dock försök till ordagranna översättningar.

### ***Roll under etnografisk observation***

En ständig fråga under en observationsstudie är vilken roll forskaren bör inta. För glorifierades den ”osynlige forskaren”, som antogs kunna iakttä som en ”fluga på väggen” och därifrån upptäcka objektiva sanningar. Idag har man mer och mer lämnat denna naiva syn och uppdraget blir istället för forskaren att reflektera över hur denne påverkar fältet (Hammersley & Atkinson, 2007, s. 16 f). Forskaren bör förstå att hon eller han är en del av de sociala processer som studeras (Johansson, 2010, s. 7) och bör se sig själv som ett ansvarigt subjekt som i sin observation och skrivprocess skapar viss kunskap (Korp & Risénfors, 2013, s. 70).

Hammersley och Atkinson presenterar fyra positioner en observatör kan välja att inta. Positionerna sträcker sig från att försöka vara som en ”fluga på väggen” till att vara en motargumenterande observatör. I min studie har jag valt att pendla mellan de två mittalternativen; deltagande observatör och observerande deltagare (Hammersley & Atkinson, 2007, s. 104).

### ***Fältanteckningar***

Under mina observationer förde jag löpande anteckningar i kollegieblock. Vänstersidan i blocket reserverades för att beskriva händelsen. Jag försökte där vara konkret och var noga med att anteckna huruvida det rörde sig om citat eller mitt eget sammanfattande återgivande. På höger sidan hade jag tre kolumner: analytiska idéer, personliga känslor, samt

anteckningar om hur jag konkret kunde gå till väga för att införskaffa ny info i ämnet (se Lofland, 2001, s. 232-235; Risenfors, 2011, s. 82). Observationerna skrevs sedan ner i en sammanfattande text inom några få dagar.

Att föra fältanteckningar är en utmaning. Emerson, Fretz och Shaw betonar det faktum att tolkningen av situationen faktiskt redan börjar där (2011, s. 171 ff). En annan svårighet med att föra fältanteckningar är att veta vad man ska fokusera på. Självklart är det omöjligt att få med allt som sker. För att upptäcka och välja ut de intressanta bitarna krävs det att man har en idé om vad det handlar om, att man känner till sociala och kulturella koder beskriver Helena Korp och Signild Risenfors (2013, s. 67). Ett av mina första steg under studiens gång var därför att läsa in mig på området. Samtidigt kan det finnas en fara med förkunskaperna då det då blir lätt att man stänger sitt sinne och inte lyckas tänka ”outside the box” (Korp & Risenfors, 2013, s. 67).

### ***Strävan efter objektivitet***

I den ”klassiska” etnografien betonas att forskaren ska sträva efter att vara öppen, lyhörd och objektiv i sina observationer. Förespråkare för en postmodern etnografi menar dock att den klassiska etnografien var allt för naiv i sin realistiska framtoning och tro på att se en ”ren objektiv verklighet”. Forskare med postmodern kunskapssyn menar att detta varken är rimligt eller eftersträvansvärt, eftersom forskaren är en del av observationssituationen och att det inte finns någon mening bortom språket (Hammersley & Atkinson, 2007, s. 11 ff). Personligen har jag i denna studie intagit en mellanposition och försökt att ”jämka samman en mer klassisk sociologisk tradition, med diskursanalys och språk teori”(Johansson, 2010, s. 12). I min studie har jag försökt beskriva mina observationer så nära den verklighet jag såg och försökt att vara objektiv och koppla bort mina förutfattade antaganden. Men samtidigt är jag väl medveten om det omöjliga i detta uppdrag. Hans-Georg Gadamer beskriver hur våra fördomar och förutfattade meningar inte är ett attribut framför våra ögon, som vi kan lyfta av, utan är inkorporerade i våra ögon och omöjliga att avlägsna. Gadamer menar dock att vi *indirekt* kan identifiera våra förutfattade antaganden när vi förstår hur de bidrar till vår förståelse och missförståelse (Jackson, 2004, s. 93), vilket ger hopp för att en etnografisk studie ändå kan säga något om verkligheten. Rolf Ejvegård menar vidare att problemet med att vara fullkomligt objektiv är något som förenar alla som sysslar med vetenskap. Alltså inte bara etnografer. Ejvegård framhåller dock att forskaren alltid har en skyldighet att sträva mot objektivitet (Ejvegård, 2003, s. 19), vilket har varit min intention.

### ***Skrivprocessen***

Även under skrivprocessen har jag funderat över studiens representativitet. Etnografiska teorier betonar idag det kreativa och subjektiva i skrivandeprocessen, till skillnad från tidigare forskning där man hade ett mer okritiskt förhållande till sitt material (van Loon, 2001, s. 273-276; Korp & Risenfors, 2013, s. 75). Dennis Beach liknar etnografiskt skrivande vid konst och talar om tre olika representationsformer. Först redovisas ett *realistiskt* skrivsätt där forskaren tänker sig som ett subjekt som beskriver situationen, objektet, så nära originalet som möjligt. Den *impressionistiske* etnografen ser sig också som ett subjekt som studerar ett utomstående objekt, men medger att hon själv är med och formar fältet. Till sist redogör Beach för det *expressionistiska* skrivsättet där det sker en upplösning

mellan subjekt och objekt. Etnografen och fältet formas av varandra (Beach, 2001, s. 319-324). Personligen har jag svårt att placera in mitt etnografiska skrivande i något av dessa fack. Jag har likt *realisten* försökt skildra så nära den verklighet jag upplevde att jag såg. Samtidigt har jag förståelse för *impressionalistens* och *expressionalistens* invändningar på att subjektiv representation är ofrånkomlig i skrivprocessen.

### ***Etik***

I studien har jag följt Vetenskapsrådets riktlinjer vad gäller observationsstudier (Vetenskapsrådet, 2011, s. 42-43). Samtliga deltagare i studien har i förväg varit informerade om projektets område, metod och syfte och de har alla gett sitt samtycke att delta. För barn under 15 år har jag också fått föräldrars godkännande. Det har tydligt framgått att det är frivilligt att vara med och att man när som helst kan välja att hoppa av studien. Jag har också strävat efter objektivitet och försökt att så lite som möjligt påverka deltagarna. Vidare har jag undvikit videoinspelning, då detta kan uppfattas inkräkta på personers privatliv. Till sist har jag bedömt studien ha en sådan karaktär att anonymitet kunnat utlovas (ibid. s. 68).

Korp och Risenfors lyfter fram de etiska svårigheterna med att studera barn. Det kan vara svårt att veta om de verkligen förstår vad det innebär att vara med i en studie och det kan också vara svårt att säga nej (2013, s. 68). Jag har därför försökt att vara extra tydlig i information given till barnen samt extra känslig för signaler av tveksamheter och oro i mötet med dem.

## **1.3 Teori**

### **1.3.1 Etnografi**

Både själva fältstudien och själva uppsatsen kan beskrivas som etnografi, eftersom begreppet namnger studieprocessen likväl som den slutgiltiga produkten. Etnografi som betyder ”skriva om folk” har till syfte att *beskriva* och *förklara* av människor levda kulturer (Hammersley & Atkinson, 2007, s 1-3). Etnografen har sina rötter i kulturvetenskapen, antropologin och etnologin, men har allteftersom upptagits i många olika forskartraditioner (Korp & Risenfors, 2013, s. 62). Etnografi beskrivs idag inte endast som en metod utan även som teori (Johansson, 2010, s. 7). Laura Nader beskriver hur etnografen felaktigt uppfattats som *en ren beskrivning* av en objektiv verklighet istället för *en teori om beskrivning* av en komplicerad, mångtydig och subjektiv verklighet (2011, s. 211-212). Teori definieras som ”analysen av en uppsättning fakta i dess relation till varandra, eller de generella eller abstrakta principerna i någon slags fakta”<sup>4</sup> (Nader, 2011, s. 211), vilket gör att etnografi i sin strävan efter att beskriva och förklara tveklöst bör uppfattas som en teori enligt Nader (2011, s.211).

### ***Fyra etnografiska teman***

I *Manifesto for Ethnography* beskriver Paul Willis och Mats Trondman etnografisk forskning utifrån fyra teman. För det första menar de att teorier inte har ett egenvärde i etnografisk forskning och de varnar för ”överteoretisera”. Teorier kan nämligen dölja, kväva

---

<sup>4</sup> Min översättning.

och fördärva våra möjligheter att uttrycka nya sätt att se på tillvaron (Willis & Trondman, 2000, s. 7-8). Även Howard S. Becker förespråkar sparsamhet med teorianvändning i etnografiska studier och menar att teorier ofta får för stor påverkan på tolkningen vilket leder till övergeneraliseringar (Johansson, 2010, s. 12). För det andra betonar Willis och Trondman att etnografisk teori och metod ska sträva efter att människor från olika sociala grupper ska få sina röster hörda. Att ha ett kritiskt fokus gentemot ojämlikhet och maktrelationer är det tredje temat och till slut ska etnografi studera kulturella processer, så som formandet av normer, värderingar och ritualer, i olika former av institutioner (Willis & Trondman, 2000, s. 8-11).

Utifrån dessa fyra teman påverkas min studie på följande fyra sätt. För det första har jag valt att vara sparsam i användandet av teorier vid sidan om etnografi. Jag har dock ansett det fruktbart att i viss mån nyttja teorier kring *ritualer* och *ritualisering*. Det är i sammanhanget viktigt att betona att Willis och Trondman inte är emot användning av ytterligare teorier i etnografiska studier. De menar dock att teorierna ska väljas med omsorg så att de bidrar till kreativitet och bevarar mångfalden i empirin (Willis & Trondman, 2000, s. 7-8). I samma anda skriver Kristina Myrvold att empirisk data alltid måste ha företräde framför storslagna teorier för en etnograf (2007, s. 3).

För det andra att har jag försökt att få möta familjer med olika klass- och kastbakgrund för att tillmötesgå manifestets andra tema.

För det tredje, vad gäller makt och jämlikhet, har jag försökt att se barnen och ungdomarna i studien som aktiva, kompetenta och reflexiva subjekt, till skillnad från äldre barndomssociologi som kritiserats för att se barn och ungdomar som passiva och barndomen bara som ett förstadium till vuxenlivet (Korp & Risenfors, 2013, s. 64-65). Inom ett område som traditionsförmedling är det lätt att tänka att de i omgivningen som kan påverka barnen nödvändigtvis måste vara äldre, kanske t.o.m. tillhörande vuxenlivet. I exempelvis Katz avhandling är detta synsätt slående (Katz, 1993, s. 324). Jag ville däremot inte stänga dörren för att yngre familjemedlemmar, även om dessa ofta är underordnade (Korp & Risenfors, 2013, s. 65), också kan fungera som aktiva traditionsförmedlare.

För det fjärde har jag valt att studera institutionen *familjen* och där särskilt hur *ritualer* skapas, förändras, upprätthålls och överförs.

### **1.3.2 Teorier om ritualer och ritualisering**

Kristina Myrvold beskriver i sin avhandling om ritualer bland sikher i Varanasi hur ritualer ofta framställts negativt i olika sammanhang och associerat med tomma handlingar. Sikhism har t.ex. ofta framställt sig själv som antirituell och kraftfullt tagit avstånd från hinduismens alla ritualer. I Västerlandet har ritualer sedan upplysningens dagar ofta framställts som yttre hyckleri, där den inre människan samtidigt präglades av tomhet, torka och apati. En evolutionär syn på religion var under lång tid förhärskande och ritualer förknippades med sådant som primitiva folk sysslade med. Moral, texttolkning och rationell bearbetning ansågs som högre och viktigare nivåer inom religionen (Myrvold, 2007, s. 14-17)

Mary Douglas tog kraftigt avstånd från en sådan fördömande syn på ritualer. Douglas menade istället att all mänsklig kommunikation är beroende av symbolism och att ritualer är symboliska handlingar som på ett kraftfullt sätt kan skapa och uttrycka ett meningsfullt universum (1970, s. 19-29). Ritualer (och andra symboliska handlingar) kan på detta sätt säkra stabila sociala relationer och organisera samhällen menar Douglas (Myrvold, 2007, s. 17). Douglas menade vidare att revolt mot ritualer i slutändan bara ger behov och upphov av nya ritualer. Människor som säger att de är antiritualister anammar egentligen bara andra, nya symboler (Douglas, 1970, s. 40).

Catherine Bell följde i samma spår och kritiserade den västerländska intellektualiseringen av religion och menade att religion inte primärt är ett sammanhållet trossystem, utan först och främst en samling praktiker. Det är de utförda handlingar som ger verklig substans åt religionen och som formar religiös identitet och tro (Bell, 1992, s. 185).

Under de senaste årtionden har fler och fler teoretiker lämnat uppfattningen om att ritualer är fristående objekt, laddade med en specifik, *essentiell* symbolisk mening. Istället talar man ofta idag om hur ”vanliga” handlingar i en *process* kan förvandlas till rituella handlingar (Myrvold, 2013, s. 18-19). Bell använder begreppet *ritualisering* för att beskriva hur handlingar allteftersom kan få en ritualiserad karaktär (Bell, 1997, s. 81). Bell menar att det finns i alla fall sex typiska egenskaper hos handlingar som genomgått en ritualiseringsprocess. De rituella handlingarna är *formella, traditionella, regelbundna* och *återkommande, regelstyrda, befruktade med symboler* och *performativa* (ibid., s. 138). Bell menar vidare att samhällen löpande ritualiserar och av-ritualiserar handlingar i strategi för skapa och upprätthålla makthierarkier och sociala aktiviteter (Myrvold, 2007, s. 19)

I mötet med jainistiska grupper i Indien upptäcker Caroline Humphrey och James Laidlaw hur ritualer i sig av utövarna anses vara tomma och meningslösa. Meningen med ritualutövningen finns snarare i ritualutövarnas inre själ, än inneboende i själva handlingen framlyfter informanterna. Humphrey och Laidlaw ser vidare en stor mångfald i utövarnas inre syfte och mening med ritualutövningen, vilket utvecklar deras teori om att det i ritualutövning existerar en stor diskrepans mellan den individuella utövarens intention och den intersubjektiva intentionen, alltså den socialt accepterade definitionen av handlingen (Cavallin, 2013, s. 23).

Ritualiseringsbegreppet blir centralt även för Humphrey och Laidlaw som menar att vilken handling som helst kan ritualiseras, bara den som agerar gör ett *rituellt åtagande*, vilket innebär ett specifikt ställningstagande i förhållande till sitt handlande (Humphrey & Laidlaw, 1994, s. 88). Humphrey och Laidlaw presenterar fyra aspekter som visar att en handling blivit ritualiserad; rituell handling är *icke-intentionell*, rituell handling är *stipulerad*, rituell handling *uppfattas som en åtskild enhet med egen historia och arketypisk karaktär* och rituella handlingar *anses begripliga, eftersom de upplevs yttre och är synliga* (ibid., s. 89)

Att ritualer är *icke-intentionella* betyder inte att de saknar mål och mening. Humphrey och Laidlaw skiljer på motiv eller syfte och den omedelbara intentionen i själva handlingsögonblicket. Människor kan som sagt ha flera olika syften och motiv med sitt rituella handlande, individuella eller kollektiva. Intention handlar mer om individens *reflexiva förståelse* av sina handlingar, vad man förutsätter att man gör i en viss handling (Myrvold, 2007, s. 20). När en handling blir ritualiserad upphör den individuella intentionen att identifiera handlingen. Utövaren börjar se handlingen som *stipulerad*, med en *essentiell karaktär och historia* (ibid. s. 20), självständig från individens egna intentioner och tankar. Humphrey och Laidlaw förklarar vidare att en handling som blivit ritualiserad påverkas i mindre grad av individens *instrumentella rationalitet* och i större grad av individens *normativa rationalitet*. Individens förnuft är inte primärt upptagen med att målkalkylera vid en rituell handling (vilket ofta är fallet vid utförandet av en ”vanlig handling”), utan den rituella handlingen är istället underordnad socialt stipulerade normer. Rituella handlingar håller på så sätt tillbaka individuella intentioner och instrumentellt betänkande av olika handlingsalternativ (Cavallin, 2013, s. 24). Egna budskap, såsom tro och motiv kan dock läggas till den rituella handlingen. På så sätt blir ritualerna *begripliga* och öppna för att inkludera olika subjektiva meningar, utan att hota den stipulerade formen. (Myrvold, 2007, s. 20)

Myrvold påpekar att man måste möta Humphrey och Laidlaws anspråk om en generell teori för ritualer med försiktighet, men hon ser samtidigt en stor fördel med deras fokus på ritual som *handling*. På detta sätt utmanas det idag vanliga teoretiska tillvägagångssättet att se ritualer först och främst som *kommunikation*, som möjliggör människor att uttrycka religiös tro, symboliska koder och andra sociala budskap. Vid första anblick kan lingvistiska handlingar såsom recitation av *Veda* eller hymnsång framstå som klara exempel på kommunikation. Humphrey och Laidlaw håller med om att det sker en kommunikation när *Veda* reciteras, men påpekar att det bara är själva formen, alltså hur reciteringen går till, som kan ritualiseras. Deltagande i ritualen innebär att man godkänner ritualformens (själva handlingens) helighet, inte att man självklart överlåter sig till en uppsättning idéer (Myrvold, 2007, s. 21-22). Även Bell framför vikten av att se ritualer som praktiker och inte kommunikation. Istället för att se ritualhandlingen som ett kommunikativt uttryck för en kulturell struktur bör man se hur ritualen är en praktik som skapar och upprätthåller en sådan struktur (Bell, 1997, s. 82).

Individer och religiösa traditioner finner ritualer och formella handlingar djupt meningsfulla. Ibland förmedlar man sina motiv. Samtidigt är ritualer icke-intentionella, menar till slut även Myrvold. Ritualer har ingen inneboende mening. Människor enas kring genomförandet av en specifik ritual, men meningen de bär med sig in, och föreskriver ritualen varierar och kan förändras. Fragmentisering av ritualens mening ser inte Myrvold som ett problem utan som en möjlighet, då det öppnar för mångfald. Ritualen kan bli meningsfull på många olika sätt avslutar Myrvold (2007, s. 22-23).



## 1.4 Bakgrund

Som en bakgrund till studiens resultatdel ges här en kortfattad redogörelse för hinduismens gudar och ritualer. I bakgrunden kommer jag också beskriva hinduismens syn på platsen för min studie, staden Varanasi.

### 1.4.1 Hinduismens gudar

De flesta hinduiska trosinriktningar är idag klart *teistiska*, d.v.s. de tror och tillber en eller flera personliga gudar och inte en opersonlig yttersta princip, vilket *monistiska* trosinriktningar gör. Även de monistiskt präglade hinduerna delar dock ofta uppfattningen om att den yttersta principen (*brahman*) kan manifesteras sig i en speciell gudomlig form med person och attribut (*saguna brahman*), men menar att den opersonliga formen som överskrider attribut och egenskaper (*nirguna brahman*) är högre och mer sann (Jacobsen, 2004, s. 26, 29-30, 38).

I hinduismen finns det i det närmaste oräkneligt med gudar och gudinnor. I tidig *Vedaskrift* från omkring 1500-talet f.kr. (Jacobsen, 2004, s. 79) är det för dagens hinduism relativt okända gudar som står i centrum. Den mest framträdande guden är utan tvekan krigs- och åskguden Indra (ibid., s. 86). Under Guptadynastin (320-500 e.kr.) och den då växande *bhakti*-rörelsen slår mytologin i *Mahabharatas*, *Ramayanas* och i olika *purana*-texter igenom på bred front. Dessa texter är starkt teistiska och skildrar gudar som Shiva, Vishnu, Krishna, Rama och Ganesha. *Bhakti* som betyder hängivenhet, syftar på den hängivna tillbedjan till en eller flera av dessa personliga gudar som vid denna tid blir populär runt om i Indien (ibid., s. 110). Även de hinduiska templet får under Gupta-perioden sin klassiska form och rituellt tillbedjan inför gudabilder konkurrerar så småningom ut den tidigare vediska offerkulten (ibid., 110, 137). Snart utkristalliserar sig olika grupper som anser att en viss gudom är den högste. Jacobsen kallar dessa grupper för *vishnuism*, *shivaism* och *shaktism* (ibid., s. 118-119).

#### ***Vishnu***

I tidig *Veda* är Vishnu bara en i raden av alla gudar. Han är exempelvis Indras medhjälpare i kampen mot ödeläggande krafter och demoner. I *Upanishaderna* finns sedan texter som talar om Vishnu som den högste guden och identisk med den yttersta principen (Jacobsen, 2004, s. 125-127). För vishnuiterna är det dock *Mahabharata*, *Ramayana*, *purana*-texter och *vishnuitiska samhiter* som är de viktigaste skriftliga källorna. I *Ramayana* är det guden Rama som är den store hjälten och i *Mahabharata* guden Krishna. Båda dessa anses vara nedstigningar (*avatar*) av Vishnu. Vishnu sägs nämligen ha uppenbarat sig själv genom avatarer vid olika tider då ordningen på jorden (*dharma*) behövs rättas till. Den tionde och siste avataren Kalki är den ende som ännu inte uppenbarats (ibid., s. 127-138).

Enligt hinduismens föreställning om *trimurti* är guden Brahma skaparen, Shiva förstöraren och Vishnu upprätthållaren. Många vishnuiterna ser dock Vishnu som guden bakom allt, alltså samtidigt varande skapare, upprätthållare och förstörare. På samma sätt ser en del shivaiteer Shiva som denne allomfattande gudom (Jacobsen, 2004, s. 120-121, 129, 182).

## **Shiva**

Shiva kan närmast beskrivas som paradoxernas gud. Shiva beskrivs både som en obegränsad, transcendent, formlös kraft (*nirguna Shiva*) och som en personlig gudom manifesterad i världen (*saguna Shiva*) (Jacobsen, 2004, s. 175). Shiva både skadar och helar, är motbjudande men även attraktiv, är farlig och destruktiv och samtidigt skyddande och tröstande. Med alla sina armar och händer kan han både slåss och skänka välsignelser (Eck, 1983, s. 96-97). Shiva har ingen ålder eller härkomst, så därför är han också bortom livsstadier och kaster. Shiva är asket och yogi med tillhåll i Himalaya och samtidigt erotik och familjefar boendes i Varanasi (ibid., s. 96, 99-100). Shiva överskrider även könsdualismen, där *shakti* är Shivas kvinnliga livskraft (Jacobsen, 2004, s. 174).

Många forskare föreslår att Shiva har sina rötter i den gamla Induskulturen. Både Eck och Jacobsen visar på hur det finns många arkeologiska spår som kan knytas till Shiva, så som *lingaer* (fallossymboler) och yogistatyer (Jacobsen, 2004, s. 177; Eck, 1983, s. 96). I tidig Veda framträder Shiva i stormguden Rudra som en jägare och förstörare. Senare, i *Upanishaderna*, identifieras Shiva med *brahman*, som den högsta principen, källan till alla gudar och boende i människornas hjärtan (Jacobsen, 2004, s. 178-179). En av de viktigaste berättelserna för shivaiterna finns dock i *Mahabharata* där Shivas särställning målas upp. Vid skapelsen av en ny tidsålder fick gudarna Vishnu och Brahma se en enorm ljuspelare (*ljuslinga*) genomborra alla tre världar i kosmos; himlarna, jorden och underjorden. Brahman förvandlade sig då till en gås för att flyga upp och leta efter toppen av pelaren. Vishnu gjorde sig till ett vildsvin för att på motsvarande sätt söka efter ursprunget i underjorden. Men efter tusentals år hade de inte lyckats att hitta ändarna av ljuspelaren. De bägge gudarna ödmjukade sig då och frågade vem pelaren var, varpå Shiva visade sig i sin kroppsliga form inför dem (ibid., s. 182).

Parvati är Shivas gemål och Ganesha och Skandia räknas som deras barn (Jacobsen, 2004, s. 174). Ganesha, som historiskt sett har sitt ursprung i uråldriga gudaväsen som kallades *ganeshas* och *ganas*, beskrivs i myten blivit till genom att Parvati gnuggade sin hud. Ganesha fick sedan agera vakt vid dörrposten när Parvati skulle bada. När Shiva kom hem, ovetande om Ganeshas tillblivelse, högg han huvudet av Ganesha, vilket han senare fick reparera genom att ge honom ett elefanthuvud. Ganesha är sedan dess dörrpostens gud och anses även vara herre över alla slags hinder (Eck, 1983, s. 183-185). Vid tempelkult är det allt som oftast Ganesha man inleder att tillbe, då han kan ta bort de hinder som är i vägen för tillbedjan (Jacobsen, 2004, s. 121, 174).

## **Gudinnan**

Det finns en stor och komplex gudinnetradition i hinduismen. Få religioner lyfter på ett liknande sätt fram det gudomliga som kvinnligt (Jacobsen, 2004, s. 203). Gudinnorna är näst intill oräkneliga och det är ofta svårt att spåra deras uppkomst och inre relation till varandra. En del gudinnor är kända i hela Indien, medan många har en lokal prägel (Eck, 1983, s. 157, 183). Shaktismen menar dock att alla gudinnor i förlängningen kan föras tillbaka till en enda Gudinna och poängterar att Shivas gudomliga kraft enbart beror på hans inneboende *shakti* (Jacobsen, 2004, s. 204).

Kulten av gudinnor har tidiga rötter på den Indiska subkontinenten. I flera tusen år har man tillbett och offrat till lokala bygudinnor för skydd mot faror. Blodiga djuroffer (*bali*) har varit och är fortfarande vanligt förekommande i samband med gudinnakulter (Jacobsen, 2004, s. 205). I *Veda* förekommer gudinnor, men de står helt klart i skymundan av de stora gudarna, som de ofta fungerar som makor till (ibid., s. 206). Istället menar Eck att gudinnakulten har ursprung i folktro på just bygudinnor och kvinnliga gudaväsen benämnda *yoginis* (1983, s. 157, 159).

Den absolut viktigaste texten för shaktismen är *Devi-mahatmya* (600 e.kr.) där Gudinnan (*Devi*) för första gången framställs som den yttersta verkligheten (Jacobsen, 2004, s. 209). Assimilering av berättelser och kulter kring olika gudinnor skapade härmed en *Moder Gudinna* (Katz, 1993, s. 113). Liksom Shiva, framställs hon både som den goda och den fasansfulla. Hon är den livgivande modern, men också den destruktiva farliga kraften i krig, natt och död (Jacobsen, 2004, s. 209).

Trots betoningen på en Gudinna bortom alla gudinnor lever mångfalden av gudinnor kvar än idag. De ensamstående gudinnorna, som inte anses vara maka till en gud, är de som har störst makt, men är samtidigt de farligaste (Eck, 1983, s. 160). En av de mest välkända gudinnorna i Indien idag, och särskilt i Varanasi är krigsgudinnan Durga (Katz, 1993, s. 129-130). Det stora templet vid Durga Kund i södra Varanasi är välbesökt och ibland förekommer fortfarande djuroffer i helgedomen (Eck, 1983, s. 166).

Shaktismens teori om den kvinnliga kraften är en väsentlig del i *tantrismen* som genom diverse ritualer försöker att, i sin egen kropp, förena gud (*shiva*) och gudinnan (*shakti*) och därigenom vinna frälsning (Jacobsen, 2004, s. 204).

#### **1.4.2 Hinduismens ritualer**

Hinduismen är en ritualcentrerad religion. Jacobsen menar att religionens kärna är själva utförandet av rituella handlingar samt kännedomen om hur man ska genomföra riterna på ett korrekt sätt. Det finns en enorm uppsjö ritualtexter som beskriver förfarandet in i minsta detalj (Jacobsen, 2004, s. 279).

##### ***Helig tid***

Ritualerna har starka kopplingar till hinduernas uppfattning om tid. Hinduismen har en cyklisk världsbild kopplat till flera på varandra följande världsförlopp där varje slutar i förfall på grund av att ordningen (*dharma*) inte upprätthålls. Nyskapelsen av världsförlopp är en ständigt pågående process utan början och slut (Jacobsen, 2004, s. 48-52). Under en skapelseperiod upprepas fyra olika tidsåldrarna gång på gång. Just nu vi lever nu i den sista och mest förfallna tidsåldern, *Kali yuga* (Eck, 1983, s. 159).

Gudarnas verksamhet är beroende av stora tidsenheter som skapelseperiod och tidsålder. Men framför allt betonas hur gudarna är särskilt nådefulla och verksamma under vissa tider av dygnet, veckan och året (Jacobsen, 2004, s. 281). Guds närvaro är t.ex. extra stark vid gryning, middag och skymning. Denna föreställning är starkt knuten till äldre dyrkan av solen (Eck, 1983, s. 182). Vidare anses den ljusa delen av året, den halva av månaden då månen ”växer till” och vissa veckodagar vara lyckobringande. Tisdag, lördag och söndag är

associerade med olycka och ofta besöker man templen just dessa dagar för att be om beskydd (Jacobsen, 2004, s. 286-287; Katz, 1993, s. 127, 164).

Det indiska året (som följer månen och därför skiljer sig från den västerländska kalendern) är fullspäckat med både panindiska och lokala högtider (Jacobsen, 2004, s. 282, 285). Ett lokalt talesätt i Varanasi säger att det är åtminstone nio festivaler varje vecka i staden (Katz, 1993, s. 154). Katz beskriver mängder av högtider som han observerar i stadsdelen Assi i Varanasi. Framför allt lyfter han fram olika *lilaer*, som är festivalorienterade skådespel, laddade med gudarnas närvaro och lekfullhet (ibid., s. 17-18). Bland viktiga, årliga festivaler i Varanasi kan nämnas *Sarasvati puja* där konstens och vishetens gudinna hyllas genom diverse kulturella inslag och avslutas med *visarjan* (se nedan) vid Ganges. Festivalen markerar också starten på den färgglada, ljusa och lekfulla *holi*-högtiden (ibid., s. 222).

I likhet med andra religioner har hinduismen också en stor mängd övergångsriter. En vanligt förekommande ritual för pojkar i de tre övre kasterna är *Upanayana*. Pojkarna, som ska vara mellan åtta och tolv år, får då motta det heliga tretvinnade snöret och anses nu mogna att studera *Veda* och lära sig det berömda *Gayatri*-mantrat utantill (Jacobsen, 2004, s. 292).

### ***Ritualer i templet***

Den rituella tillbedjan som praktiseras idag kallas *puja* och sker både i tempel och i hem. Spår av *puja*-praktiker finns i förvedisk tid i Varanasiområdet (Eck, 1983, s. 52). Det är dock framför allt från 300-talet och tusen år framöver som *puja* och tempelhinduismen ordentligt slog igenom och gradvis ersatte den vediska offerorienterade ritualpraxisen (Jacobsen, 2004, s. 299).

Templen, som kan vara allt från en målad sten vid ett träd till enorma arkitekturer, är gudarnas bostäder, fulla av gudsnärvaro. I ett större tempel är det centralt belägna *skötesrummet*, som uppfylls av en bild eller staty av templets huvudgud, det allra heligaste. Vid ett tempelbesök börjar man dock ofta med att utföra *puja* till Ganesha som ofta står staty i någon av de kringliggande byggnaderna på tempelområdet. En central del av tempel*puja* är att frambära offergåvor (blommor, godis, rökelse, frukt etc.) till den gud man önskar tillbe. Ofta tar prästerna emot gåvorna och lägger dem vid gudens fötter. Efter att ha bett, mediterat och kanske cirkulerat kring tempelområdet under recitering av mantran lämnar prästerna sedan tillbaka offergåvorna som nu blivit välsignade av guden och kallas *prasada*, ”Guds nåd” (Jacobsen, 2004, s. 299; Eck, 1983, s. 20, 123).

I vedisk tro var ljudet, det exakt reciterade mantrat, medlet för att få kontakt med gudarna. När offer byttes till tillbedjan blev istället den visuella upplevelsen av gud mer intressant (Jacobsen, 2004, s. 136-137). Att bli sedd av guden i form av staty eller bild (*darshana*) är det idag den starkaste formen av kontakt mellan gud och människa. Hinduerna säger snarare ”jag ska gå och få en blick av gud” än att ”jag ska gå och be” när ett tempelbesök står på agendan (Eck, 1983, s. 19-20). När en ny gudabild invigs avslutas det ofta med att en bindel avlägsnas från de oproportionerligt stora ögonen. Ibland är gudens blick så stark så bindeln får sitta kvar (Jacobsen, 2004, s. 302; Eck, 1983, s. 19). Gudabilden ska inte förstås som ett objekt, vid vilken tillbedjan stannar, utan som en lins genom vilken människans syn kan riktas bortom den här världen (Eck, 1983, s. 20).

I templet finns dagliga rutiner som oftast sköts av präster. På morgonen inbjuds gudarna till statyerna som sedan under mantrarecitation tvättas, kläs och matas. Vid solnedgången är templet ofta välbesökt och då svingas ljus framför gudarna (*arati*) samtidigt som tempelklockorna ringer (Jacobsen, 2004, s. 303-304).

### ***Ritualer i hemmet***

*Puja* kan även utföras i hemmet. Många hinduer har ett eller flera altare i sina hem där de varje morgon, och kanske kväll, utför *puja*. Ritualerna kan variera, men en mer utförlig *puja* kan innebära att man först i tillbedjan välkomnar gudarna till de bilder och statyer som finns. Ofta finns det flera olika gudar på samma altare. Därefter offras vatten till gudarna och de tvättas och får rena kläder. Blommor, lagad mat, rökelse eller bitar av välluktande träd kan sedan offras framför gudarna. Under tiden reciteras mantran eller sjungs religiösa hymner (Jacobsen, 2004, s. 304).

I de flesta hinduiska hem, oavsett kast, finns idag planscher eller kalendrar med motiv på gudar och berättelser många gånger hämtade ur *puranas* (Jacobsen, 2004, s. 312-313). Bilderna fungerar inte bara som en dekoration, utan gudarna anses vara närvarande i bilderna, mitt i det vardagliga livet (Katz, 1993, s. 308). Planscherna används ofta som ett medel för en lyckobringande ögonkontakt med guden (*darshana*) och ibland utförs *puja* med bön och rökelse framför bilderna (Jacobsen, 2004, s. 313). När Marc Katz i sin studie om religiös traditionsförmedling bland barn i stadsdelen Assi i Varanasi frågade barnen vilka gudar som ”bodde i deras hem”, var det ofta en uppräkningslista av vilka gudar som fanns representerade på planscherna som blev svaret. I stort sett alla barn hade minst två gudaplanscher hemma, medan bara ett fåtal hem hade statyer av gudar (Katz, 1993, s. 308-309).

### **1.4.3 Varanasi**

Varanasi upplevs för hinduer som en av Indiens heligaste städer (Jacobsen, 2004, s. 263) och beskrivs som ett mikrokosmos av det heliga landskapet i Indien, fullt av helgdomar, tempel, heliga dammar och träd (Myrvold, 2007, s. 33). Allt gynnsamt och mäktigt i hela världen finns närvarande här (Eck, 1983, s. 23). Enligt många hinduer är Varanasi världens centrum, men samtidigt är den inte behäftad med världen, utan vilar ovanpå beskyddaren Shivas treudd, vilket avspeglas i stadens tre kullar. Staden som världens centrum har till uppgift att förankra de eviga rörelserna av tid och rum, men är genom placeringen ovanför jord, säkrad vid de återkommande perioderna av universell förstörelse (ibid., s. 6, 23-24, 28, 132).

Gudsnärvaron är enorm tack vare de överallt förekommande gudabilderna (Eck, 1983, s. 19) och vissa menar att bara ett enda besök i staden för frälsningen med sig (Jacobsen, 2004, s. 262-263). Redan från barnsben hör man som hindu talas om staden genom exempelvis otalt med *purana*-hymner och hundratals generationer har vallfärdat till staden (Eck, 1983, s. 22-23).

Den mytologiska skatten om staden är enorm. Varanasi beskrivs exempelvis som en gudinna, som Shivas *shakti* personifierad (Eck, 1983, s. 159). Varanasi skildras vidare som paradiset vid världens skapelse, med oslagbar skönhet i naturen och där vilddjuren levde i fredlig harmoni (ibid., s. 31). I hymnlitteraturen *Kashi khanda* berättas hur Shiva och Parvati skapade Vishnu som sedan utifrån Varanasi som grund skapade hela universum (Myrvold, 2007, s. 33). Vidare sägs Shivas *ljuslinga* ha genomborrat de tre världarna just i Varanasi. (Eck, 1983, s. 107).

### ***Namnen på staden***

Kärt barn har många namn. *Kashi* är det äldsta namnet på staden (ca 3 000 år gammalt) och används av invånare än idag. Ursprunget till namnet som betyder ”Ljusets stad” är oklart, men i sanskrittexter beskrivs Shiva vara detta ljus och staden ge *upplysning* om sanning, verklighet och frälsning (Eck, 1983, s. 24-26). I upplysningens anda har staden alltid fungerat som ett studiecentrum (Katz, 1993, s. 3). I tusentals år har unga kommit till Varanasi för att studera Veda och dela sin vishet med andra. Det var bland annat här Buddha på 500-talet f.kr. sägs ha hållit sin första predikan (Eck, 1983, s. 4, 25).

Varanasi, som numera är den officiella benämningen, är också ett namn med gamla anor, bland annat förekommande i *Mahabharata*. Namnet, som under åren utvecklats till både *Banaras* och *Benares*, syftar enligt *purana*-texter på det heliga området mellan Varanafloden norr om staden och Assifloden i söder. De två floderna är enligt myten, den ursprungliga personens (*purushas*) två fotavtryck och området där emellan en plats utan motsvarighet i samtliga tre världar (Eck, 1983, s. 26-27).

### ***Shivas stad***

Det finns tusentals Shivatempel i Varanasi och staden benämns ofta som Shivas stad (Eck, 1983, s. 94). Även om Shiva anses vara allestädesnärvarande i hela världen finns det vissa platser laddade med extra intensiv närvaro. Varanasi är den starkaste av dessa platser (ibid., s. 23).

Shiva är den stora yogin och asketen och under tusentals år har yogier och asketer, exempelvis män som nått de avslutande livsstadierna, eremitage och livsförsakelse, sökt sig till staden och dess kloster (Eck, 1983, s. 4).

Det finns i Varanasi mängder av *ikoniska* bilder av Shiva, ofta porträtterad i yogaställning. Men vid tillbedjan i templen är ändå den *anikoniska* gestaltningen av Shiva i form av *linga* vanligast. Fallossymbolen som ursprungligen är en fruktbarhetssymbol (Jacobsen, 2004, s. 177) och som ofta i västerländsk dokumentation framställts som obscen, uppfattas idag framför allt som ett uttryck för helhet och enhet. *Lingan*, tillsammans med dess cirkulära bas (*yonis*) som symboliserar *shakti*, visar hur Shiva är en helhet av både det maskulina och feminina (Eck, 1983, s. 103-105). Bland asketiska rörelser symboliserar *linga* även självkontroll, då den erigerade penisen håller tillbaka sin säd. I *tantrism*, där man eftersträvar att omvandla den sexuella kraften till andlig energi, är *lingan* också en viktig symbol (Jacobsen, 2004, s. 208).

*Kashi khanda* målar upp Varanasi som uppbyggd på *lingaer* och tillägger att det finns hundratusen *lingaer* i staden. Flyttbara *lingaer* i form av statyer, halsband och bilder kan köpas överallt på marknaderna. Det finns också här och var fasta *lingaer* av vilka en del anses vara gjorda av människor eller gudar, medan andra anses vara självuppenbarade, uppstigna ur jorden. I Varanasi finns dessutom tre *lingaer* som alla sägs vara den ursprungliga *ljuslingan* (Eck, 1983, s. 109).

### **Ganges**

Floden Ganges är Varanasis östra gräns och dess gudomlighet sägs rena från moralisk orenhet. Bad i Ganges eller kremering vid strandbanken kan vara nog för frälsning (Myrvold, 2007, s. 33; Jacobsen, 2004, s. 271). Vidare är alla lokalt heliga floder, sjöar och dammar i Indien representationer av Ganges och kallas därav många gånger Ganges (Katz, 1993, s. 261). Ganges framställs som en gudinna och moder (Eck, 1983, s. 212) och det finns tempel där man tillber Ganges som gudinna i antropomorf form (Jacobsen, 2004, s. 270).

Redan i *Rigveda* talas det om Indiens sju gudomliga floder, bland annat fem Punjabifloder där Ganges anses vara den ena. Men den mest centrala berättelsen om Ganges är den om hur floden föll från himlen för att rena askan av Kung Sagaras söner som bränts ihjäl av en uppbragd asket. För att inte hela jorden skulle krackelera av Ganges fall till jorden, dämpade Shiva vattenmassorna i sina hårlockar innan det nåde marken vid flodens mynning i Himalaya (Katz, 1993, s. 278). Shiva avbildas därför ofta med Ganges vatten i håret (Jacobsen, 2004, s. 193). Ganges förde sedan med sig askan av de avlidna kungasönerna till utloppet i Bengalen och vidare till den himmelska tillvaron (Katz, 1993, s. 278).

Idag är ett bad i Ganges ofta det första en pilgrim gör vid ett besök i staden och det första en hel del Varanasihinduer gör varje morgon (Eck, 1983, s. 3). Vid soluppgången samlas otaliga människor vid någon av de över sjuttio *ghaterna* (en sektion trappor ner till floden). Både gamla och unga från olika religiösa inriktningar är på plats för att fira solens uppgång och be till förfäder, Ganges eller andra gudar (Katz, 1993, s. 292, 481). Tillbedjarna tar ofta vatten i sina kupade händer, håller upp det mot solen och silar sedan tillbaka vattnet som ett offer till gudarna. Vidare ger några offergåvor i form av blommor eller små oljelampor. Många bär också med sig flodvatten hem, trots långa avstånd (Eck, 1983, s. 212).

Katz berättar om mängder av så kallade *Visarjan-riter*. Sådana ritualer innebär att tillfälliga gudastatyer, som använts under olika festivaler, sänks ner i Ganges. Detta försiggås ofta av lovsjungande processionståg från kultplatsen till någon av flodens *ghater* (Katz, 1993, s. 263-264). Statyn tänks upplösas i det livgivande vattnet och återvända till *brahman* vid mötet med havet. Nästa år "återföds" statyn lagom till festivalfiranden och livscykeln är på så sätt oupphörlig (ibid., s. 278).

Många Gangesritualer har med döden att göra. Resterna vid en hinduisk likbränning ska helst sänkas i Ganges. Därför är det vanligt att människor från hela Indien kommer med askan från sina anhöriga (Eck, 1983, s. 213). Samtidigt kan någon annan indisk flod fungera väl som ställföreträdande vatten (Jacobsen, 2004, s. 270). Vissa shivaitiska inriktningar menar att de i gruppen initierade inte behöver den reningsritual som kremering innebär, utan istället kastar de sina anhöriga obrända i floden (ibid., s. 199).

### ***Varanasi och döden***

För många hinduer innebär det automatisk frälsning och befrielse från *samsara* om man dör i Varanasi (Jacobsen, 2004, s. 273). Under tusentals år har döende människor sökt sig till staden för att få avsluta sina liv just där (Eck, 1983, s. 4). Det kan ses som en plikt eller en stor stolthet att låta sin mor eller far få dö i det kraftfält som omger staden (Jacobsen, 2004, s. 263). Eck berättar hur tanken kan få oanade konsekvenser för de som bestämmer sig för att aldrig lämna staden och därmed vid hälsoproblem vägrar åka till ett av stadens sjukhus som ligger på fel sida om Assifloden (Eck, 1983, s. 28).

Staden kallas *Mahashmashana*, vilket betyder den stora kremeringsplatsen (Eck, 1983, s. 32). Vanligtvis i Indien ligger krematorieplatsen utanför samhället, då den anses oren och ogynnsam. Men i Varanasi ligger de två *ghaterna* där kremering utförs, *Manikarnika* och *Harishchandra*, i stadens hjärta och anses vara några av de mest gynnsamma platserna. I sann Shiva-anda utmanar Shivas stad på så sätt distinktionerna ren och oren, gynnsam och ogynnsam (ibid., s. 4, 32-33).

Varanasi är det slutgiltiga övergångsstället (*tirtha*) till stranden långt borta. Här kan man dö utan rädsla, då dödsguden Yama inte har tillträde i staden (Eck, 1983, s. 24). Istället är det guden Bhairava, ibland likställd med Shiva, som sköter den juridiska administrationen efter döden. Alla belönas naturligtvis med *moksa*, men först utsetts man för resultatet av sin *karma*, sina goda och onda gärningar under flera liv, i en intensifierad sekund av straff och belöning. (ibid., s. 190, 192-193).

## **1.5 Tidigare forskning**

För att klarlägga lite av de tidigare resultat som finns på det aktuella forskningsfältet kommer jag nu redogöra för fyra olika studier. De två inledande studierna, utförda av Katz och Ahlenius, får mer utrymme då jag anser att de berör teman i min studie i större omfattning än de två avslutande, Eck och Myrvold.

### **1.5.1 The Children of Assi: Transference of Religious Traditions and Communal Inclusion in Banaras**

I sin avhandling *The Children of Assi: Transference of Religious Traditions and Communal Inclusion in Banaras* (1993) söker Marc Katz hopbindande faktorer i det lokala samhället som ligger till grund för att barnen i stadsdelen Assi generation efter generation väljer att fortsätta sitt traditionella hinduiska liv fullt med ritualutövning (s. 2).



En stor del av Katz avhandling handlar om de rituella skådespel, *lila*, som återkommande utförs på Assis gator. I *Assi Ram Lila*, som sägs vara den äldsta *lilan* som fortfarande utövas, är det lokala barn som agerar huvudpersoner i skådespelet. Rollerna som gudar är reserverade för pojkar från den högsta kasten (*brahmana*). Gudarnas närvaro läggs på de utvalda barnen berättar Katz genom en inledande ritual i templet och under *lilans* dagar och nätter är de aktuella barnen objekt för invånarnas respekt och tillbedjan (s. 17-19, 29). Lokala barn med annan social bakgrund har även de en viktig del i *lila*-arrangemangen. I *Krishna Lila* spelas exempelvis *gopierna* av barn från lägre kaster (s. 30). Barn från hela samhället har också en viktig del som aktiv och atmosfärskapande publik, bl.a. genom att högljutt delta i de många processionstågen (s. 47-49).

Det faktum att skådespelarna och deltagarna i *lila* ofta är klasskompisar eller grannbarn gör det lätt för barnen i Assi att relatera till skådespelens innehåll (s. 32). *Lila* har därmed en viktig didaktisk funktion både i barnens religiösa utveckling, men även i utvecklingen av samhälligt brödraskap. *Lila* är en inkluderande gemenskapshandling där alla oavsett ålder, social bakgrund och religiös inriktning möts menar Katz (s. 49).

Katz fortsätter sedan att redovisa tempelbesök som en aktör för traditionsförmedling. Barnen i undervisningen visar sig redan i tidig ålder följa med sina föräldrar eller andra äldre familjemedlemmar till templet. De flesta gör dagliga eller nästan dagliga tempelbesök (s. 157). Ofta görs tempelbesöken som en familjeutflykt, där man förenar sin goda gärning och religiösa ritual med trivsamt picknick, lek och vila. Katz beskriver flera tempel som har en lummig och fridfull känsla och där barnen kan springa omkring på stora ytor och träffa kompisar (s. 149-150, 163-164, 174). Även de estetiska utsmyckningar och *prasada* i form av godis kan locka barn till templet framlyfter Katz (s. 169, 172, 174, 217).

Vid en genomläsning av Katz slås man av barnens stora engagemang i de religiösa ritualerna. Katz berättar bland annat om några barn som gjorde sin egen *Durga puja*. De hade själva samlat in pengar, tillverkat en gudinnastaty, införskaffat blommor och facklor och kontaktat en båtman som åkte ut och sänkte ner statyn i Ganges (s. 149). Vidare är *Shringrarfestivaler*, dekorationshögtider av små lokala tempel tillägnade folktroinspirerade beskyddargudar, allt som oftast arrangerade av kommittéer bestående av barn och ungdomar. Barnen och ungdomarna utvecklar här sin förmåga att leda de yngre, ta ansvar för olika uppgifter och föra vidare traditioner i en anda av stolthet, kamratskap och glädje (s. 181-182, 211, 216-217). Katz visar också på ett flertal ungdomsföreningar som har som största aktivitet att arrangera firande av vårfesten *Sarasvati puja* i Varanasi (s. 221-222). I föreningarnas planeringskommittéer finns det, liksom i *shingrarkommittéerna*, inga flickor representerade. Flickorna har istället normalt ansvar för dekoration, tillagning av *prasada*-mat samt deltagande i vissa kulturella inslag (s. 225, 228, 239).

Trots att religionen präglar samhället så starkt så framkommer hinduisk ikonografi, mytologi och ritual mycket sparsamt i den inhemska skolan (s. 315). Den indiska skolan är enligt lag en sekulär skola som har en stark betoning på objektivitet, vilket gjort skolböckernas framställning om hinduism mycket ytlig (s. 316-317). En del hinduiska traditioner finns dock nämnda i läroplaner och de populära planscherna med diverse gudamotiv finns även i klassrummen (s. 320-322).

I Katz undersökning framkommer en stor skillnad i kännedom om hinduisk mytologi och ritual mellan barn från olika kaster i årskurs ett. Barnen från högre kaster och bättre ekonomiska förutsättningar har en klart större kunskap. Skillnaden är dock som bortblåst i årskurs fem (s. 305). Katz avskriver skolan som orsak till denna utjämning utan menar att förklaringen ligger i det barnen lär sig på gårdsplanen, vid *ghaterna* och på *gatorna* (s. 322, 324). Traditionsförmedling, förbrödring och identitetskapande är tydliga mål för de ständiga offentliga ritualerna i Varanasi (s. 297-298). När barnen blir så stora att de på egen hand kan ta sig fram i grannskapet möter de överallt dessa gemenskapsinkluderande ritualer. Här får barnen nya vänner och bindningar, deras kulturella och religiösa identitet etableras och kunskapen kring hinduismens mytologi och ritual utvecklas. Detta är förklaringen bakom utjämnade resultaten i årskurs fem avslutar Katz (s. 327-328).

Även om Katz enbart uppehåller sig vid de gemenskapsinkluderande ritualerna i det offentliga rummet och kommer till slutsatsen att det är dessa som är ”utjämningsfaktorn” mellan barn med olika social bakgrund, framkommer också betydelsen av ritualer och traditionsförmedling i hem och familj återkommande. Exempelvis visar barnen i studien prov på stor kunskap om guden Krishna, trots att både tempelkulten och skolundervisningen kring Krishna är liten. Katz menar bland annat att det istället är de utbredda gudaplanscherna och den starkt förekommande Krishnakulten i hemmen som utgör lärandesituationerna för barnen (s. 39, 321). Katz visar också att föräldrar och andra äldre familjemedlemmar är de viktigaste mentorerna för barnen vid religiös fostran (s. 324). För de lite mer bemedlade barnen fungerar även tv-tittande i hemmet som en viktig ”religionslärare” (s. 325-326). Katz utelämnar dock helt att studera ritualutövning och traditionsförmedling inom hemmets väggar, vilket gör min undersökning relevant i sammanhanget.

### **1.5.2 Hinduisk religiös utövning i vardagen: En studie av brahminska kvinnors puja i Benares**

En annan studie som gjorts kring ritualer och traditionsförmedling i Varanasi är Brita Ahlenius (2006) *Hinduisk religiös utövning i vardagen: En studie av brahminska kvinnors puja i Benares*. D-uppsatsen som utgår från en fältstudie i Assi, där tio *brahminska* (d.v.s högkastiga) kvinnor var för sig intervjuats vid två olika tillfällen, har tre huvudfrågeställningar:

1. Utför kvinnorna i undersökningsgruppen några dagliga religiösa handlingar?
2. (I sådana fall) Vilka religiösa handlingar utför de dagligen? (Tillvägagångssätt? Finns det några likheter/olikheter?)
3. Varför utför kvinnorna dessa handlingar? (Hur förklarar de ritualerna de utför?)

(Ahlenius, 2006, s. 4)

Studien visar att alla kvinnor i gruppen utför *puja* varje morgon och att en majoritet även utför *puja* varje kväll (s. 62). Ahlenius finner en stor likhet mellan hur de olika kvinnorna utför sin *puja*. Morgon*pujan* består vanligtvis av sex steg där ”kvinnorna väcker gud, badar honom, dekorerar honom, ger honom blommor, erbjuder honom mat och utför sedan *arati*” (s. 62). Kvälls*pujan* är enklare och innehåller ofta bara två steg nämligen matoffer och *arati*. Även vissa skillnader mellan de olika familjerna presenteras (s. 62).

Vid frågan om *varför* de utför ritualerna märkte Ahlenius gång på gång att kvinnorna hade svårt att svara. Ahlenius tolkar detta som att kvinnorna sällan funderar över frågan. Det vanligaste svaret blev till slut att utförd *puja* ger ”frid i sinnet”. Andra vanliga svar var att de måste ta hand om gudarna lika väl som andra levande i huset och att de ville göra gudarna nöjda och hålla dem vid gott humör (s. 62-64).

En intressant slutsats i Ahlenius studie är att kvinnornas religiösa handlingar först och främst är ett resultat av traditionsförmedling. Ingen av kvinnorna menar sig ha läst sig till sitt tillvägagångssätt under *puja*, utan alla har sedan barnsben lärt sig av sina föräldrar eller farföräldrar (s. 49-50).

### 1.5.3. Övriga studier

Två ytterligare avhandlingar är lämpliga att kort redovisa, Diana L Ecks *Banaras City of Light* (1983) och Kristina Myrvolds *Inside the Guru's Gate: Ritual Uses of Texts among the Sikhs in Varanasi* (2007).

Diana L Eck studie om staden Varanasi har två huvudsakliga källor. För det första sanskrittexter och hymner om Varanasi där hon framför allt använder hymnen *Kashi khanda*. För det andra är själva staden, ”stadens text”, en källa menar Eck. Hon nämner bland annat otaliga tempelbesök, intervjuer och samtal med både präster och lekmän (s. xiii-xiv). Eck, som är teologisk i sin framtoning,<sup>5</sup> presenterar i studien Varanasi som en av de äldsta levande städerna i världen i sällskap med Jerusalem, Aten och Peking (s. 4). Med majestätiska uttryck beskriver Eck stadens helighet både utifrån gamla sanskrittexter och människors, präster och pilgrimers, lovord (s. 19ff). Eck beskriver ingående stadens historia (s. 43ff), dess heligaste platser (s. 109ff) och att staden framför allt är guden Shivas stad (s. 94 ff).

Liksom min studie intresserar sig Kristina Myrvold för ritualutövning i Varanasi, fast inom religionen sikhism. Myrvolds studie är en etnografi (s. 2) där hon använder olika metoder, bl.a. intervjuer, deltagande i ceremonier samt informella samtal (s. 24). Syftet med studien är att beskriva hur sikher konceptualiserar och interagerar med *Guru Granth Sahib* (som både är en gudomlig skrift men också uppfattas som en levande guru) och andra religiösa skrifter. Myrvold vill i sin studie se hur människor uppfattar, bekräftar och ger auktoritet till *Guru Granth Sahib* i sina dagliga, offentliga och privata, ritualer (s. 3). Myrvold menar att det är genom ritualanvändningen av skriften som sikher gör skriften levande, till en auktoritativ guru, som är relevant och som kan förändra de nutida kontexterna (s. 498).

---

<sup>5</sup> Vilket också syns i de avsnitt hämtade från Eck i min bakgrundssdel.

## 2. Resultat

I resultatdelen växlar jag mellan att redovisa information inhämtad från intervjuer, observationer och informella samtal. Ibland framkommer det tydligt varifrån ett visst stycke är hämtat, men på grund av utrymmesskäl och läsvänlighet har jag valt att inte alltid redovisa detta.

### 2.1 Familj 1

#### 2.1.1 Familjebakgrund

Familjen presenterar sig själv som en ”joint family”<sup>6</sup> och där återfinns för tillfället två barn, en pojke på 8 år (Arjuna) och en flicka på 12 år (Tara). De bor tillsammans med sin mor, far och farmor. Även deras farbror bor i huset tillsammans med sin fru och deras fyraåriga pojke, men under mitt fältarbete var dessa bortresta. Familjen tillhör den högsta kasten, d.v.s. *brahmana* (präst- och lärarkasten). I hela hushållet är det bara pappan som arbetar. Han har en liten business där han säljer olika livsmedelsprodukter till lokala affärer och marknader.

Huset de lever i byggdes av Tara och Arjunas farfar (som inte lever längre). Det är ett stort tvåvåningshus där vissa utrymmen på undervåningen hyrs ut till två olika företag. Pappan har också ett litet kontor på undervåningen. Tara delar rum med sin farmor och Arjuna med mamma och pappa. I ett tredje rum bor farbrodern med sin familj.

#### 2.1.2 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjen åt i hemmet?

Familjen utför *puja* varje morgon och en lite mindre *puja* varje kväll. Det är framför allt kvinnorna i hemmet som utför *pujan*. De har ett litet ”*pujarum*” (*pujaghar*) på övervåningen som endast rymmer två på väggen lågt uppsatta hyllor, samt en liten matta där pujautövaren kan sitta. Hyllorna översvämmas av gudabilder. Till en början är där omkring 20 ”gudafoton” med eller utan ram. På den nedersta hyllan finns också tre guldfärgade troner, var och en med en liten röd kudde och besuttna av gudastatyer (*murti*). Durga har en egen tron, Ganesha och Laksmi delar på en och i den tredje ligger en *Shank* (en snäcka som symboliserar Vishnu förklarar pappan). På samma hylla återfinns också Shiva i form av en *linga*. För övrigt finns ett par klockor, ytterligare en Ganeshastaty och en Durgastaty på hyllan. Under hyllorna finns ett litet skåp med tändstickor, rökelse, små mässingskärl, oljelampa, bomullsvekar och en del andra tillbehör.

Gudaplansher finns i flera rum i huset, bl.a. en Ganeshatavla precis vid ingången och två tavlor föreställande Ganesha och Devi (från ett tempel i Kashmir) på pappans kontor. På pappans kontor finns också ett litet *puja*-altare tillägnat gurun Sai Baba. Här utför pappan *puja* varje arbetsdags morgon.

---

<sup>6</sup> Vanligt indiskt uttryck för en ”utökad” familj, traditionellt innehållande flera generationer.

Familjen firar också olika festivaler i hemmet. Framför allt lyfter de fram *holi*, *divali*, *shivratri*, *Tulsi vivah*, *navaratri* och *Sarasvati puja*. Under vissa högtider kommer en *pandit*präst för att utföra *puja* i deras hem. Under *navaratri* kommer exempelvis varje år en präst och praktiserar en liten eldritual i hemmets trapphus (*hawanritual*).

### ***Observation av morgonpuja***

Vid ett av de första besöken i familjen får jag närvara under en *morgonpuja*. Dagen innan hade jag lovat familjen att förebereda mig genom att morgonbada och äta vegetarisk frukost. När jag anländer till huset vid niotiden kommer Tara och möter mig i dörren med en stol. Hon säger att jag får vänta lite, eftersom de håller på att förbereda genom att tvätta av *pujaghar*. Pappan berättar vid ett senare tillfälle att vattnet i kranen är renat Gangesvatten och på så sätt heligt och passande till att rengöra *pujarummet*. När jag till slut, full av förväntan, får komma upp sitter Taras mamma redan i skräddarställning på mattan i *pujarummet*. Tara placerar en plaststol utanför ingången till rummet och jag får en perfekt insyn. Tara står bredvid mig och observerar.

Först tar Taras mamma och badar guda- och gudinnostatyerna (inklusive Shivas *linga*) i en liten mässingsskål. Därefter torkar hon varsamt av dem, en efter en, klär dem och placerar dem åter på sina små troner (*assan*). Gudafotona torkas också av, liksom de båda hyllorna. Därefter hälls vatten över den lilla *lingan* så det fyller upp *yonin* som är belägen under *lingan*. Från skåpet under nedersta hyllan tar mamman nu fram en liten bricka på vilken hon håller tre olika färgpulver; gul *chandar*, orange *sindur* och röd *roli*. Hon markerar ett *tika*-märke på alla gudar och gudinnors panna, först med *chandar* och sedan med *roli*. Pricken sätts på både statyer och foton. På alla gudinnor gör hon ännu en *tika* med *sindur*. Jag lägger nu plötsligt märke till att mamman har röd färg på sina fotsulor. Tara förklarar att det ska gifta kvinnor ha under *holi* (som just firats vid mitt besök) och andra festivaler.

Nästa steg är att varsamt lägga ut blommor vid varje gud och gudinna. När både statyer och foton har försetts, strör hon ut resterande blommor på de båda hyllorna framför bilderna. Snabbt tar hon fram nötter i en liten skål och ställer som ett offer på nedersta hyllan. Hon tar sedan fram den lilla lampan, som hon förser med en bomullsveke och *gee* (olja/smör). Hon ställer lampan och tänder istället två rökelsestickor och svingar dem framför gudarna, samtidigt som hon med den andra handen ringer i en liten klocka. Efter några sekunder sätter hon rökelsestickorna i en hållare på nedersta hyllan och tänder istället lampan. Därefter utför hon samma rörelsemönster med lampan under fortsatt klockringning (*arati*). Hon placerar därefter även lampan på nedersta hyllan och tar nu lite vatten i en sked och svingar även den runt bilderna. Till slut för hon ihop händerna, blundar, reciterar mantrat ”*Om namah Shiva*” och böjer sitt huvud ända ner till marken. Hon kommer åter upp med huvudet, öppnar ögonen, tar i altaret med sina händer och för sedan ihop dem igen, innan hon ställer sig upp, bugar mot altaret igen och lämnar rummet för frukost.

Mamman berättar att den *puja* jag just iakttagit var en för dem typisk *morgonpuja*. Ibland sjunger hon dock hymner så som *Om Jai Jagdish Hare* i ritualens slutskede tillägger hon. *Pujan* har hon själv lärt sig av sin mor och svärmor berättar hon.

Under frukosten träder pappan i familjen in i rummet. Han har precis badat och sätter sig även han i skräddarställning framför gudarna i *pujaghar*. Han blundar och rör lite på munnen. Efteråt berättar han att han har ett eget mantra som han upprepar 108 gånger (en *mala*) varje morgon. Tara berättar att hennes pappa också har ett speciellt uppdrag vid *puja* under högtiden *navaratri*, nämligen att blåsa i snäckan. Min fältassistent förklarar hur vackert ljud då uppstår, vilket sägs döda demoner och dålig energi som kan finnas i huset.

### **Observation av kvällspuja**

Vid ett senare tillfälle får jag även möjlighet att observera moderns kvällspuja, vilken visar sig vara rejält mycket enklare och kortare än den förra. Modern inleder med att ställa fram en plåtmugg mjölk, en mässingsskål små vita godisar (*Lachadawa*) samt den lilla mässingslampan med *gee* och bomullsveke på nedersta hyllan. Därefter tänder hon två rökelsestickor vilka hon svingar framför gudarna med den ena handen. Med den andra handen ringer hon i den lilla klockan. Denna gång upplever jag ritualen inte lika helig och strikt, utan samtidigt som hon utför ritualen talar hon med både sin man och svärmor och skäller lite på en vild Arjuna. Efter ett tag placerar hon rökelsen i behållaren på golvet, tar upp lampan och svingar nu denna framför gudarna samtidigt som mantran reciteras. Allt går mycket snabbt denna gång. Jag upplever utförandet nästan lite slarvigt i jämförelse med andra *pujas* jag observerat.

Modern lägger torkade blomblad som ligger kvar från morgonens *puja* i både mjölken och godiset. Därefter följer en avslutande praktik som hon upprepar fyra gånger. Under klockringning svingar hon en sked med Gangesvatten (*gangagel*) framför gudarna, vidrör sedan hyllan och pannan, för ihop händerna och bugar.

Kvällsritualen är sedan till ända och mamman berättar att både mjölken och godisarna kommer förtäras innan de går och lägger sig. Produkterna är nu gudomligt välsignade.

### **2.1.3 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna?**

Tara berättar stolt att hon utför *puja* varje dag, till och med ensam ibland. Normalt sköter hennes mamma morgonpujan men ”om hon inte är ledig, kanske hon behöver tvätta kläder, då gör jag pujan ensam” berättar Tara. Min fältassistent förklarar i samband med detta att kvinnor under menstruation inte anses rena och i stånd att utföra puja, då kan det bli dotterns uppgift att genomföra ritualen.

Ibland utför Tara och hennes mamma morgonpujan tillsammans, sittande bredvid varandra i det lilla rummet. Då kan Tara springa och hämta blommor (i den vackra trädgården), vatten eller annat som kan behövas under ritualens gång.

För kvällspujan tar ofta Tara ett huvudansvar menar hon själv. Men allt varierar. Pappa, farbror, farmor, eller faster kan också göra puja. När jag frågar Tara hur man utför puja blir hon nästan exalterad och berättar steg för steg hur de går till väga. Jag upplever hennes kunskap i området som mycket stor.

Arjuna är dock sällan med under *puja* och kan inte redogöra för hur man gör. Han berättar att hans farmor ofta ”tjatar” på honom att han ska utföra *puja* och att han en gång gått henne till mötes. Hans farmor instruerade då honom hur han skulle göra, men han minns inte längre vad de gjorde. Ibland går han förbi när mamma eller Tara gör *puja*, men han berättar att han inte riktigt förstår vad de gör. Ibland säger hans syster eller mamma till honom att han ska hämta vatten eller russin och då ställer han alltid upp.

Även om *puja* för tillfället inte riktigt är Arjunas ”grej” så är han däremot den ende i familjen som alltid ber bordsbön innan både lunch och middag. Bordsbönen har han lärt sig i skolan och är riktad till ”Gud, himmelske Fader, källan till visdom och kunskap”. Skolan, som både han och Tara går i, är katolsk. Varje gång han ber denna bön för han samman händerna och blundar. Arjuna berättar att han även har lärt Tara bönen och att hon ibland ber den innan maten. Tara menar dock att hon lärt sig bönen i skolan.

Tara berättar att hon har en bok på sitt rum där hon klistrat in mängder av bilder på gudar och gudinnor som hon finner i olika tidningar. Hon tycker mycket om boken och hon kan med hjälp av boken be till gudarna under hela dagen, speciellt på morgonen när hon vaknar. Tara har normalt också många planscher med gudamotiv i rummet, men för tillfället är de nedtagna för att rummet ska målas om. Hon ber till gudarna på planscherna och kan ibland göra *puja* genom att svinga rökelse och recitera mantra framför dem. Ibland när kompisar är på besök kan de också vara med i ritualerna berättar Tara. Då kan hon också berätta för dem om gudarna, vad de gör, varför de är kända o.s.v.

Under olika festivaler deltar barnen på olika sätt i festligheterna. Under *Tulsi vivah* berättar Tara att hon brukar dekorera tulsiplantorna som finns både i trädgården och på övervåningens terrass. Vid *Tulsi puja* lägger de också fram *bhog* (matoffer) framför plantorna berättar pappan. Arjuna kommer ihåg hur han varit med och, som han uttrycker det, ”lekt” *Tulsi puja*, genom att gå ner på knä, föra ihop händerna, buga och be. Tulsiplantans blad används också i familjens *puja* till Hanuman, och som ingrediens i mat och te. Både Tara och hennes pappa menar att plantan är väldigt hälsosam.

Tara berättar vidare hur hon under *Sarasvati puja* fick en staty av gudinnan av sin ”tutormam” (en väninna till familjen som hjälper barnen med läxorna). Tara dekorerade själv statyn innan de utförde mycket *puja*, bl.a. *arati*, inför den. Vid andra dagens slut var hon ”tvungen” att gå till Ganges tillsammans med sin pappa och utföra *visarjan* (nedsänkning av statyn).

Både Taras och Arjunas favorithögtider är *holi* och *divali*. Under *holi*, som inträffade bara några dagar före mina intervjuer med barnen, är det leken med färg, vatten och ballonger som de främst tycker är roligt och som de deltar i. Kvällen innan *holi* tänds bål runt om på stadens gator innehållande dockor föreställande demonsyskonen Holika och Prahlad, vilket både Tara och Arjuna följer med spänning på hemmets tv-apparat.

Under *divali* förklarar barnen att de skjuter raketer, är tillsammans med hela familjen och firar *divali puja*. Under denna *puja* brukar det komma en präst som gör en liten eldritual berättar Tara. Familjen ber framför allt till Laksimi och Ganesha under *divali* berättar Tara. ”Speciellt Laksimi”, invänder pappan och ler, ”för hon förser oss med pengar”.

#### **2.1.4 Vilka syften med ritualerna förmedlas?**

Tara menar att hon och familjen utför *puja* för att försäkra sig om att gudarna och gudinnorna kommer att hjälpa och välsigna familjen. Om de inte gör *puja* kommer gudarna inte välsigna dem, men utför de *puja* så kommer familjen bli gudomigt välsignad. Mottagande av frid, hälsa, välfärd och Guds välsignelse är de syften Taras mamma uttrycker med sin *puja*.

Tara visar stor medvetenhet om mytologin bakom både *divali*, *holi* och *Tulsi vivah* och hon förklarar med stor inlevelse hur Rama återvänder från exilen i skogen under *divali* och hur Prahlad räddas ur elden under *holi*. Det är främst dessa berättelser hon ger som svar när jag frågar varför de firar festivalerna. Hon menar också att det är en stor glädje i att fira festivalerna. ”Jag önskar att alla dagar vore *holi* för vi tycker så mycket om den dagen.”

Arjuna firar *holi* är för att det är roligt och bra att leka med färgerna, vatten och ballonger och *divali* för att skjuta raketer och äta godis. Han beskriver hur han känner sig glad vid dessa festivaler. Arjuna berättar att han hört varför festivalerna firas, att han läste om det i skolan för ungefär ett år sedan, men att han inte längre kommer ihåg.

#### **2.1.5 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?**

När jag frågar Tara var hon har hört talas om gudarna och gudinnorna svarar hon att hon gjort det framför allt i hemmet. Hon lägger senare till de många besöken i templen<sup>7</sup> och enstaka besök på *Ram-* och *Krishnalila* i Assi. Däremot menar hon att hon inte lärt sig om detta i skolan eller på gatorna. Gatan är ingen bra plats menar hon, för många som är där ber inte alls tills gudarna.

I hemmet har Tara framför allt fått höra om gudarna och gudinnorna från sin mamma. ”Hon har berättat mycket... hur man ska bada dem, klä dem, hur man ska göra *arati* och allt det”. Mamman brukar också berätta historier om gudarna för henne. Efter Tara ätit lunch på lediga dagar brukar hon ta en tupplur och då kan mamman komma till henne och berätta historier. Hennes farmor, pappa och farbror kan också berätta om gudar och gudinnor ibland.

Tara berättar att hon lärt sig många berättelser från olika tv-serier. Tara tittar på dessa serier om gudar och gudinnor nästan varje kväll. Det är hennes favoritprogram på tv. Speciellt gillar hon de serier som skildrar hur gudarna och gudinnorna lever i lyckliga familjer. De serier där det är krig och våld får hon istället en dålig känsla av att titta på.

---

<sup>7</sup> Både Tara och Arjuna menar att de dagligen besöker templen Sankat Muchan och Durga Mandir. Pappan menar dock att barnen besöker templen någon gång i veckan samt dagligen under lov, vilket det var under mina intervjuer.



Arjuna säger också att hans kunskap om gudar och gudinnor införskaffats i hem och tempel. I skolan har han inte lärt sig något om gudarna, mer än en bordsbön och en bön de ber under lektioner i ”*Moral Science*”. De som i hemmet berättar om gudar och gudinnor för Arjuna är enligt honom själv främst farmor, men också mamma, pappa och farbror. Han ser också en del på tv-serier om Shiva och Durga, men inte alls lika ofta som sin syster. Arjuna tittar hellre på kricket. Arjuna har dock lärt sig en sång om Ganesha genom en av dessa tv-serier berättar han.

Även Arjuna har gudaplanscher på sitt rum. Bl.a. på Ganesha som är hans favoritgud. Arjuna gör dock ingen puja framför dessa bilder.

Tara berättar att hon lär sig mycket under festivalerna. Nu under *holi* lånade hon t.ex. hem en bok från biblioteket och läste historien om Holika. Hennes mamma berättade också historien för henne i samband med firandet.

Ibland kommer Tara på saker hon inte riktigt förstått om t.ex. *puja*. Då brukar hon framför allt fråga mamma, men också pappa. Hon kan också då och då berätta för sina yngre ”bröder”<sup>8</sup> vad hon lärt sig om gudarna. Arjuna menar att han aldrig frågar någon om gudomar eller *puja* när han är hemma, men kanske sina föräldrar under tempelbesök.

## 2.2 Familj 2

### 2.2.1 Familjebakgrund

Familj 2 är även de *brahmin*, alltså från den högsta kasten. Hushållet består för tillfället av en flicka på 12 år (Renuka), hennes mor och mormor. Fadern (Sushil) befinner sig under ett halvår utomlands p.g.a. arbete. Både fadern, modern och mormodern är födda och uppväxta i Kashmir. Fadern arbetar normalt som professor vid stadens universitet (BHU) och modern är lärare vid ett college.

Fadern kom till Varanasi för studier redan på 70-talet. På 80-talet gifte sig Renukas föräldrar och då flyttade även modern till Varanasi. År 1989 var stora delar av den hinduiska befolkningen i Kashmir tvungna att fly från sina hem p.g.a. muslimska extremister förklarar Sushil. Renukas föräldrar behövde då ta hand om flera flyende familjemedlemmar i sitt eget hus. Även om denna bakgrund inte längre märks i familjestrukturen, mer än att Renukas mormor fortfarande bor i hushållet, är det en historia som båda föräldrarna till Renuka bär med sig och återkommer till.

Familjen bor idag i ett lugnt och lummigt bostadsområde i närheten av BHU. Det finns gott om plats i huset och Renuka har sitt eget rum. Huset är omvårdat och ombonat på både in- och utsida.

---

<sup>8</sup> I Indien tituleras även kusiner som bröder/systrar

### ***Ritualer i faderns barndomshem i Kashmir***

När Renukas pappa Sushil växte upp bestod hushållet av honom själv, hans mor och far, hans två bröder och hans syster. Han växte upp i ett muslimdominerat område, men under hans första levnadsår kunde hans familj utan problem utöva sin religion. De utförde ritualer i både hem och tempel. Fram på 60- och framför allt 70-talet blev det dock svårare och svårare. ”Vi kunde ha en *tika* (märke på pannan) ibland, men senare kunde vi inte ha en *tika* i Kashmir. Det var mycket i Kashmir som vi behövde gömma, på insidan, inne i hemmet. Religionen blev en privatsak”, beskriver han.

I barndomshemmet samlade Sushils pappa sina barn varje kväll, framför allt under den kalla vintern då skolan var stängd, till en kombinerad ritual- och utbildningssamling. Till en början brukade fadern recitera *sutras*, *shlokas*, mantran och andra sanskrittexter. Allt eftersom lärde sig barnen ljuden och kunde stämma in i recitationen. Ritualen avslutades alltid med bön till Moder Durga. Därefter undervisade fadern, som själv var lärare, barnen om t.ex. bakgrunden till- och meningen i de religiösa myterna.

Sushils pappa var den mest religiöse i hemmet och den som lärde Sushil mest kring deras religion. Sushils pappa bad i timmar både morgon och kväll ända fram till den dagen han dog. Han ville alltid be ensam och täckte sig oftast med en sjal framför ansiktet. Han använde sig av yoga-tekniker vad gäller olika handställningar och andning. ”Det har inget att göra med dagens *marketing-yoga*” tillägger Sushil. Sushil berättar också att han som barn, liksom hans syskon, inte riktigt förstod vad pappan gjorde. Det var ett mysterium.

Många av de ritualer som gjordes i Sushils barndomshem var kopplade till de olika årstiderna. Vintern är mycket tuff i Kashmir med kyla, mörker och avsaknad av välisolerade hus och elvärme. En ritual som gjordes innan varje vinter var *gada-bata* (fisk och ris). Familjen tänkte sig att deras hem var bebott av en speciell husgud. Under en särskild dag gick de upp med en tallrik fisk och ris på taket till guden. Därefter antog man att guden, den gudomliga själen i huset, var tillfredställd och skulle beskydda hemmet och familjen från världsliga faror och onda andar under den tuffa vintern.

Sushils mamma var också religiös. Hon brukade t.ex. recitera hymner medan hon lagade mat. ”Religionen var absolut en del av våra liv, men i Kashmir utövade vi den inne i huset. Utanför hemmet, i offentligheten, gjorde vi det inte. Det fanns en rädsla”, avslutar Sushil.

#### **2.2.2 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjen åt i hemmet?**

Mormodern utför *puja* varje dag vid fyratiden på morgonen samt en enklare *puja* på kvällen. *Pujan* är enligt fadern präglad av kashmirisk kultur. Vid festivaler såsom *holi*, *divali* och *shivratri* utför Renukas mormor en längre *puja* även på kvällen. Modern i huset praktiserar bara *puja* under dessa festivaler, och då främst på kvällen. Modern menar att Renuka är än mer ointresserad av religion än hon själv och aldrig utför *puja* på egen hand, men kan sitta med vid enstaka tillfällen.

Renukas pappa beskriver familjen som religiös. Han beskriver bl.a. att de av religiösa skäl inte äter kött och dricker alkohol på tisdagar samt under vissa religiösa högtider. Samtidigt lyfter han fram att de utför klart färre ritualer än vad de gjorde i hans barndomshem. Han

betonar vidare att det inte finns något tvingande eller påtryckande i familjen att andra t.ex. dottern behöver gå samma väg eller göra samma saker. Sushil berättar att han med en inre glädje tillber och minns Gud, utan att han säger det till någon annan. Ibland saknar han sin pappa och då kan han minnas sin faders gudar och det ger en känsla av välbehag. Tidigt varje morgon tvättar Sushil sitt tretvinnade heliga snöre han mottog som femåring under en brahmanaprästledd eldritual i Kashmir (*Upanyana*). Sushil berättar att han tvättar snöret varsamt, utan tvål, under bön och eftertanke.

För Renukas mormor är morgonritualerna mycket personliga och privata. ”Inte ens jag vet vad hon gör... inte ens jag frågar om det” uttrycker Renukas mamma. En observation av *pujan* är omöjlig, men jag får ändå lite information om mormoderns dagliga ritualer. I sitt barndomshem lärde hon sig *puja* av sina mycket gudfruktiga föräldrar, men den *pujan* utvecklades och förändrades ordentligt i ett livsförvandlande möte med hennes guru någon gång i 30-årsåldern. Renukas mormor hade då som ung trebarnsmor under tragiska omständigheter förlorat sin make. Gurun gav henne motivation och livsmod tillbaka och hon blev en lärjunge bland 40-50 andra personer i Kashmir. Idag är gurun död och mormodern har sedan flytten till Varanasi ingen kontakt med någon annan medlem i gruppen. Detta är en sorg för mormodern enligt modern.

Efter att ha tagit ett tidigt morgonbad inleder Renukas mormor varje dag med en halvtimmes meditation som hon lärt sig av sin guru. Hon ”måste” meditera varje dag, även om hon är sjuk, berättar Renukas mamma. Varken Renuka eller Renukas mamma känner till meditationen. Det är inget de gör vid den gemensamma kvälls*pujan* under festivaltider. Det krävs en guru eller mentor för att lära sig den meditationen menar Renukas mamma. Under meditation använder mormodern olika *yoga asan* (kroppställningar) och *yoga pranayama* (andningstekniker). Hon brukar föra handen till näsan och täppa igen en näsborre i taget under djupa andetag (*anulom-vilom*).

Under ritualens andra del, själva *pujan*, använder mormodern mantran och hymner som dels har stark Kashmirisk prägel samt sådana som är skrivna av hennes guru. *Pujan* brukar ta ungefär en timme att utföra berättar mormodern.

### ***Observation av pujaghar***

Renukas mamma erbjuder sig vid ett av mina besök att visa deras *pujaghar*, som är belägen längst ner i en garderob i mormoderns sovrum. Där finns fullt med gudar och gudinnor. De gudomar som är representerade som statyer är Ganesha (3 st), Laksmi (2 st), Saraswati och Baby-Krishna<sup>9</sup>. Den sistnämnde är den ende guden som har en tron (*assen*) och avtagbar klädnad. Vid *jananAshtemi*, födelsedagen av Krishna, klär de Krishna i högtidskläder och byter tyg på tronsdynan. Gudafotona är många. Bland annat gestaltas där Brahma, Hanuman, Rama, Krishna, Kali, Ganesha och Shiva. Det finns också bilder på tempel, mormons guru, en släktings guru samt bild på en *linga* och *yoni*.

---

<sup>9</sup> Krishna framställs ofta som barn i hinduisk mytologi samt på de numera populära gudafotona (Jacobsen s. 184)

På hyllan till vänster över *pujaghar* finns mängder av rituella tillbehör. Där finns en klocka, rökelsestickor, samt *rudraksha*frön och torkad *torafrukt* som båda används vid tillbedjan av Shiva. Renukas mamma visar också upp en flaska Gangesvatten (*gangagel*). ”Under festivaler tar vi lite i munnen och sväljer” berättar hon. Även i de fall någon är sjuk så får denne ta en klunk. Ibland, främst under festivaler, tar mormodern och tvättar *pujaghar* med Gangesvattnet. Vanligtvis gör hon det med vanligt kranvatten.

Ovanför *pujaghar*, fast till höger, finns en hylla med en stor hög religiös litteratur. Där återfinns bl.a. *Bhagavadgita*, *Ramayana*, *Ramcharitmanas* och böcker med hymner (*bhajans*). Framför garderoben ligger avslutningsvis en liten kudde för tillbedjaren.

### **2.2.3 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna?**

Renuka berättar att hon under festivaler ofta gör mormor och mamma sällskap under *kvällspuja*. Till vardags sover hon dock när mormodern utför sin *morgonpuja*.

Under *puja* berättar Renuka att de sitter i skraddarställning sida vid sida på golvet. De tänder olika former av rökelse (*agarbatti*, *dhoop batti*), ringer i en klocka, sjunger *bhajans* och *asti* (hymner) och reciterar *shlokas* (Krishnapredikningar från *Bhagavadgita*), verser och mantran. Innan *puja* tar hon, liksom de andra i familjen, ett bad och de tvättar också av deras lilla *pujaghar*.

Det är mamma och mormor som gör allt, utför alla handlingar, menar Renuka. ”Jag sitter och tittar och kan också hjälpa till ibland, men jag vet inte mycket om *puja*, vad vi måste göra, vad vi måste tända...” . Hon har lärt sig en *bhajan* utantill förklarar hon stolt. Hon har lärt sig den genom att lyssna på sin mormor och mamma. Hon berättar också att hon under ritualen lärt sig några, ungefär fem stycken, mantran av sin mormor.

Till vardags kan det hända att Renuka går förbi och tittar på när mormodern gör sin *kvällspuja*. Det kan också hända att mormodern då vill ha lite hjälp, t.ex. med att hämta tändstickor.

I trädgården har de många typer av blommor och andra växter som familjen använder vid *puja*, vilka ofta Renuka får gå ut och hämta. De har en tulsiplanta och en shamiplanta berättar Renukas mamma, men dessa känner inte Renuka till. Renukas mamma berättar att de använder tulsiplantan dels som naturläkemedel och dels i speciell *Hanumanpuja*.

Under samtliga festivaler som familjen firar, förutom *holi*, berättar Renuka att hon utför *kvällspuja*. Vid *janamAshtami* brukar hennes mormor fasta från all mat under en dag, förutom från frukt. Renuka berättar att hon ett år testade att fasta tillsammans med sin mormor.

Under *holi* leker Renuka med färger och vatten med kompisar ute på gatan. Renuka berättar att de som familj under dessa två dagar går till andra hem och önskar dem ”happy *holi*” och att andra familjer kommer hem till dem. Överallt äter man snacks, godis och kakor.

*Divali* inträffar på hösten och då tänds de ljus över allt i hela huset, berättar Renuka. Andra familjer skjuter raketer och smällare, men hon brukar tända mindre pjäser, liknande tomtebloss, i trädgården och ute på gatan. Renuka gillar *holi* och *divali* mycket. Det är helt klart favoritfestivalerna.

#### **2.2.4 Vilka syften med ritualerna förmedlas?**

Jag frågar Renuka varför hon gör puja och hon svarar att hon gör det för att visa respekt inför gudarna och gudinnorna. ”För vi tror på dem” tillägger mamman.

På frågan varför hon firar *holi* och *divali* redogör Renuka om den mytologiska bakgrunden till båda festivalerna, om Holika och Rama.

Renukas mormor hänvisar till hinduismens tanke på återfödelse när jag ställer frågan om hennes syfte med *puja*. Hon utför sin *puja* för att bli lugn, hjälpsam och redo att utföra sina plikter och därigenom kunna undvika återfödelsens kretslopp. Alternativt kan hon i nästa liv födas i en rik familj, i en hög kast och i ett bra samhälle. Det är syftet med mormoderns puja, meditation och till allt hon gör, menar Renukas mamma.

#### **2.2.5 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?**

När jag frågar Renuka var hon har hört om och lärt sig om gudar och gudinnor är det inte i skolan eller på gatorna, utan i hemmet och lite grann i templet. Det är framför allt hennes mormor som har lärt henne och tv-serierna. Mamma talar mer om gudarna och gudinnorna än pappa, även om han också känner till flera *bhajans*, mantran och *shlokas* menar Renuka.

Den ”otecknade” tv-serien *Mahadev* som handlar Shiva är Renukas favoritprogram. Ett halvtimmesavsnitt sänds varje kväll och hon missar det aldrig. Ofta får hon diskutera med hennes mormor som hellre vill se på något annat. Alla berättelser i serien är hämtade ur heliga skrifter, berättar mamman.

Hemmet är fyllt med kalendrar, textilbonader, tavlor, ”foton”, klistermärken och statyer föreställande olika gudar och gudinnor. Både Renuka och hennes mamma menar inledningsvis att de inte har så många (eller inte några alls) gudabilder i hemmet vid sidan av *pujaghar*. Men sedan går vi från rum till rum och upptäcker hur mycket det finns överallt. Bara i vardagsrummet upptäcker vi snabbt bilder på Ganesha, Kali, Saraswati, Durga, symboler som *om* och *swastika* och gurun Sai baba. Många av dessa är också representerade flera gånger. Renuka vet precis vilka de respektive gudomarna är.

På mormoderns rum bekläs ett litet bord med en duk föreställande den dansande Shiva (*nataraja*). Renukas mamma återger hur Shiva dansar när han blir arg och när världens förstörelse börjar. På Renukas eget rum kan dels en kalender dekorerad med Shiva och dels en tavla med Saraswati skådas.

Ibland ställer Renuka av nyfikenhet frågor om gudar och gudinnor och då vänder hon sig framför allt till mormor. Oftast är det när hon har sett något om Shiva eller någon annan gudom på tv. Det händer också, även om det är ovanligt, att hon slås av funderingar under *pujautförandet*. Då brukar hon vänta och ställa sina frågor efter själva ritualen.

Tv-serierna för också med sig att Renuka inte så sällan går till sin mamma och berättar vad hon har sett och lärt sig om gudarna och gudinnorna.

Renuka gillar att läsa och nämner bl.a. Shakespeare som en favoritförfattare. Hon har också två böcker om gudar och gudinnor. Dels *Luvd Kush* som handlar om Ramas söner och dels en bok med serietidningsformat om Tulsidas<sup>10</sup>. Renuka berättar att hon har läst båda.

## 2.3 Familj 3

### 2.3.1 Familjebakgrund

Den tredje familjen är från en mellankast vid namn *kayasth*. Denna kast är, berättar min fältassistent, ”tillbedjare av pennan”. Deras gud Chitrakupta är guden som med sin penna antecknar människornas goda och onda gärningar, d.v.s. deras *karma*. *Kayasth* har sitt ursprung i den tredje kasten, *vaishya* (handels-, hantverks- och bondeklassen). I hemmet bor två barn: en flicka på 14 år (Nisha) och en pojke på 16 år (Saakib). De bor tillsammans med sin mamma som är hindilärare vid en lokal skola. Deras storebror som är 30 år (Yadave) befinner sig utomlands för studier.

Familjen bor i ett tvåvåningshus med stort antal rum, terrasser och verandor. Huset är fantastiskt vackert och runt 200 år gammalt. Nisha berättar att huset skänktes till hennes farfar som en gång i tiden var högt uppsatt inom statlig sektor. När Yadaves växte upp hade också hans far en fin statlig anställning och familjen hade det gott ställt och levde ett ”modernt liv”, berättar Yadave. När så småningom farfar och sedan även pappan dog minskade familjens inkomster och levnadsstandard rejält. Familjen använder nu bara ett fåtal rum. Saakib, Nisha och deras mor bor numera i samma rum, som även används som vardagsrum och hall. Många av rummen är tomma och övertäckta med ett tjockt och ingrott lager av smuts och damm.

#### ***Ritualer och religiös traditionsförmedling i Yadaves barndomshem***

Under Yadaves första levnadsår spelade inte religionen någon stor roll för familjen. Varken hans pappa eller farfar var särskilt religiösa utan framhöll en modern livsstil. Yadaves biologiska mamma dog bara ett år efter Yadaves födelse. Däremot var Yadaves farmor djupt religiös och fostrade Yadave på många sätt. Yadave minns hur hans farmor ofta undervisade honom i moral och etik genom att berätta religiösa berättelser, speciellt ur *puranas*. Farmodern visste aldrig i vilken *purana* det hon berättade stod i, utan berättade bara det hon hade lärt sig från sina föräldrar. Hon kunde t.ex. uppmana Yadave att inte ljuga, för ”när du ljuger kommer Yamaraja (dödsjuden) komma och han vill peta på dig med sitt spjut”. Det var på detta sätt Yadave introducerades till gudarna. Han minns hur han på nätterna sov bredvid farmor och hur hon berättade historier om Rama och om hur han var en god och lydig son som lyssnade till sin far och hur Yadave borde göra likadant.

---

<sup>10</sup> Poethelgon (1500-1600-tal) inom *bhaktirörelsen* och författare till den populära skriften *Ramcharitmanas* (Eck, 1983, s. 378)

Yadave berättar att han i sitt barndomshem aldrig hörde talas om begrepp som ”hinduism” eller ”religion”, utan undervisningen han fick upplevde han naturlig och allmänmänsklig. Det var först när han kom till skolan som han fick lära sig att hinduismen var en bland flera andra religioner.

Yadave lärde sig även *puja* från sin farmor, vilket han tyckte var roligt att delta i. Tidigt varje morgon tog hon ett bad och en kopp te innan hon gick till *pujaplatsen*. Yadave berättar lite sorgset att det nu inte är lika rent och fint, men att de fortfarande använder samma hustempel. Han kan minnas hur han under *puja* ibland satt i farmors knä eller bredvid henne när hon inledde med att offra vatten till solen och tvätta alla bilder och statyer. Han minns också hur hon brukade besjunga gudarna med traditionella hymner, recitera mantran och läsa ut *Ramcharitmanas*. Andra hållpunkter i mormoderns *pujaritual* var att klä gudarna, stryka *roli* på deras pannor, offra dem blommor, socker och ibland godis, tända rökelse och en lampa och därefter göra *arati*. Farmodern utförde till sist också *hawan* (det avslutande offret). Hon tog då små stickor från mangoträd och la på *kapoor* (välluktande trädslag). Samtidigt lovsjöng hon olika gudar. Yadave berättar att denna del symboliserar hur tillbedjaren offrar sig själv till gudarna och att denna handling har ersatt djuroffer i den hinduiska praxisen. Farmodern gjorde endast morgon*puja* och inte kväll*puja*.

Yadave berättar hur han också följde tv-serier om gudar och gudinnor som ung. Han berättar hur tv slog igenom i mitten av 80-talet i Indien och hur populära gudaserierna var inledningsvis. Nu menar han att det finns så många gudaserier och så mycket annat på tv att inte så många tittar på det längre. Yadave berättar att det inte var för att han var religiös han tittade på serierna utan för att han älskade se fighterna och specialeffekterna. Yadave identifierade sig med gudarna och ville själv bli en slagskämpe och hjälte som exempelvis Hanuman. De flesta av berättelserna i serierna kände han redan till genom sin farmor, men det han uppskattade att se dramatiseringarna.

### **2.3.2 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjen åt i hemmet?**

Varje morgon och kväll utförs *puja* i det gamla hustemplet på övervåningen. Det finns dock ingen press att alla familjemedlemmar behöver göra det beskriver Yadave. Var och en är fri att göra som den själv vill. De båda vuxna i familjen, mamman och Yadave, utför dock *puja* varje morgon och kväll. ”Det har blivit en naturlig del av livet, en god vana, och om jag inte gör det känns det som något saknas” beskriver Yadeve. Oavsett om han befinner sig i hemmet i Varanasi eller är utomlands, vilket nu är fallet, startar han alltid dagen med ett bad och därefter med att vända sig till någon av gudarna. Hans morgonritual är mycket förenklad jämfört med sin farmors framhåller han och kväll*pujan* tar bara några minuter.

Under festivaler kan *pujan* se lite annorlunda ut. Då kan t.ex. familjen utföra *puja* tillsammans, vilket annars brukar göras enskilt. Vid vissa festivaler köper de hem blommor som de i inledningen av *pujan* doppar i vatten och viftar med, så att vattnet når gudabilderna. Normalt brukar de inte bada gudarna under *pujan*, utan städar av rummet ungefär en gång i veckan.

### ***Observation av kvällspuja***

En tisdagskväll får jag sitta på en stol snett bakom mamman i familjen och observera under hennes kvällspuja. Tisdag är Hanumans och Durgas dag, vilket enligt mamman påverkar den *pujan* jag får se. Mamman påbörjar alltid sin kvällspuja mellan kl. 18.00 och kl. 18.30. Ritualen pågår under ungefär 30 min.

Sittandes i skräddarställning inleder mamman med att skvätta vatten på alla statyer och foton. De gudar som finns representerade i form av statyer på hustemplets tre hyllor är Ganesha (4 st), Laksmi (3 st) samt Saraswati (1 st). Alla dessa tre finns också gestaltade på foton i sällskap med Rama, Sita, Hanuman, Laksman, Krishna, Radha, Balram, Dropati, Vishnu, Vaishnodevi, Maa Mudasheri, Shiva, Parvati, Durga, Kali samt Sai Baba.

Efter vattenceremonin slängs riskorn ut över bilderna och därefter läggs socker i en skål och placeras centralt på nedersta hyllan. Saakib, som står bredvid mig, förklarar att sockret är prasada och kommer alltså efter att ha välsignats i ritualen på något sätt förtäras.

Mamman börjar nu recitera mantran samtidigt som hon för sin höger hand i olika rörelser framför gudarna och därefter svingar hon vattenskålen i samma rörelsebana. Under fortsatt recitation tänder mamman nu två rökelsestickor (*aggarbati*) och svingar även dessa framför gudabilderna innan hon placerar dem i ett mässingskärl på golvet, till höger om hustemplet.

Mamman tystnar för ett ögonblick, tar på sig sina glasögon och tar upp en bok, *Chalisa Patha Sangsah*, från den hög av religiösa böcker som är placerad på golvet till vänster om altaret. Med slutna ögon för hon boken mot pannan, drar boken till höger och sedan till vänster. Mamman öppnar både ögonen och boken och under tystnad börjar hon läsa, alltmedan hon gungar framåt och bakåt på sin lilla dyna. Mamman läser tre, fyra partier i boken och det tar ungefär fem minuter. Därefter stänger hon boken, för den återigen mot sin panna innan och lägger den ifrån sig. Hon tar upp en annan bok som är placerad på mitthyllan, bland alla gudabilder. I boken skriver hon långsamt och noggrant ”*Shri Ram*” fem gånger, innan hon lägger tillbaka den.

Ytterligare en bok förs till hennes panna. Lite snabbare process denna gång. Boken är skriven av en *pandit* och handlar om Sai Baba förklarar Saakib. Mamman läser inte så länge i boken, utan tar fram en annan bok, *Vaibhav Laksmi Fast*. Boken innehåller inledningsvis mest svartvita gudabilder vilka var och en förs till moderns panna, medan hon fortsätter att gunga sin kropp fram och tillbaka. Hon drar omkring tjugo gudabilder till sin panna och en del bilder låter hon stanna längre tid vid pannan än andra. I slutet av boken finns textavsnitt i vilka modern ströläser.



”Nästa steg är *arati*”, förklarar Saakib. Modern tar samtidigt fram ett litet lerkrus som hon fyller upp med, kanske en tesked, *gee*. Hon tar en tuss bomull från en burk som är placerad strax intill boktraven, lägger tussen mellan sina händer och rullar det till en tunn veke. Hon tillverkar på samma sätt ytterligare en veke och lägger vekarna som ett kors i det lilla lerkruset (lampan). Med hjälp av tändstickor tänder hon en av de fyra vekändar som sticker upp ur smöret. Med höger hand svingar hon nu lampan runt om gudarna i medurs riktning. I vänsterhanden håller hon en sångbok (*Arati Sanglah*) och sjunger därifrån tre, fyra olika hymner under den omkring tio minuter långa *aratin*. Den sista hymnen har ett högt tempo och är mycket kort. Under denna hymn släcker hon lampan.

Sångboken läggs åt sidan. En annan veke i lampan tänds och lampan placeras på golvet mellan hustemplets hyllor och mamman. Hon tar nu upp det lilla vattenkärlet och cirkulerar detta över lampan. Därefter för hon ihop händerna och värmer dem över lampans låga. Sedan för hon sina varma händer till panna och hår. Plötsligt blir jag och Saakib genom moderns inbjudan delaktiga i ritualen genom att utföra samma handling. Vi värmer händerna över lågan och för dem därefter till vårt hårfäste.

Modern avslutar sin *puja* genom att växelvis vidröra varje gudabild och sin egen panna. Vid vissa gudabilder upprepar hon handlingen flera gånger. Hon gör sedan samma sak med var och en av de tre hyllorna innan hon reser sig upp och i stående position återigen vidrör de tre hyllorna och sin panna. Totalt vidrör hon hyllorna och sin panna 24 gånger.

*Pujan* är avslutad och rökelsestickorna och den lilla lampan får stå kvar och bringa väldoft och ljus för gudarna. Vid ett flertal tillfällen under ritualen springer en liten mus runt bland gudabilderna. Saakib förklarar att musen inte stör, för den är ju trots allt Ganeshas riddjur.

### ***Observation av moderns morgonpuja***

Moderns morgon*puja* utfördes på liknande sätt som hennes kväll*puja*. Det fanns dock några intressanta skillnader.

För det första utför modern inte *arati* under morgon*pujan*. För det andra skriver hon denna gång inte ”*Shri Rama*” i anteckningsboken, utan istället ”*Om nama Shiva*” fem gånger. För det tredje utför modern alltid ett offer till solen under morgon*pujan*. Det går till så att modern efter avslutad *puja* i *pujaghar* går ut på takterrassen med två små mässingskålar med vatten. Ur den större skålen håller hon vatten i de två plantor som där är placerade (varav den ena är en tulsiplanta). Hon vidrör var och en av plantorna och sedan sin panna. Modern cirkulerar sedan fem varv runt tulsiplantan. Därefter stannar hon, kisar upp mot solen håller upp den lilla mässingskålen med helt utsträckta händer mot skyn. Hon vinklar den lilla skålen och vattnet porlar sakta ner över tulsiplantan. Till slut knäpper hon händerna och blundar och ber en tyst och stilla bön.

### 2.3.3 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna?

Saakib utför *puja* varje morgon berättar han. Han gör det vanligtvis själv, alltså inte tillsammans med sin mamma eller syster. Saakib gör ingen kvälls*puja*, men ofta ser han hur hans mamma gör det. Saakib berättar att han lärt sig hur han ska göra *puja* av mamma, storebror och pappa. T.ex. nämner han hur hans mamma alltid sitter och hur hans bror alltid står under ritualen. När han gör *puja* själv så brukar han sitta ner.

Saakib skildrar hur han själv inte var så intresserad av *puja* när hans pappa levde, men att han minns hur pappan brukade sitta tyst i vardagsrummet i ungefär en kvart efter sitt morgonbad. Saakib tror att pappan då utförde någon slags ”*puja* i sinnet”.

Saakib minns att hans storebror Yadave brukade föra ihop händerna och uttala *Hanuman Chalisa* upprepade gånger under *puja*. Saakib lyssnade och efter ett tag lärde han sig orden utantill. Vid min första intervju med Saakib får jag intrycket av att hans personliga *puja* innehåller rökelseändning, textläsning och *arati*. Vid ett senare tillfälle korrigerar Saakib beskrivningen av sin *puja* och menar att han endast brukar träda in framför gudarna i hustemplet och recitera *Hanuman Chalisa*.

Nisha berättar att hon vanligtvis inte brukar be eller utföra *puja*. Det kan dock ske ibland, ofta under festivaler, men också då stora glädjeämnen eller bekymmer når henne eller familjen. Då kan hon t.ex. be ”oh Gud, låt detta eller detta hända!” eller ”Gud, varför händer detta alltid mig?”. Dessa böner kan uttryckas var som helst, men ibland går hon upp i *pujaghar* efter sitt morgonbad och ber om en gåva eller välsignelse. När jag frågar hur hennes *puja* i hustemplet går till förklarar hon att barn generellt inte tänder rökelse eller gör *arati*, och att hon själv bara för ihop händerna och ber ”oh God, ge mig det och det, ge mig din välsignelse, det är allt!”.

Nisha minns att hon ofta var rädd för att vara ensam när hon var liten och därför höll hon sig alltid nära sin mamma. På det sättet var hon ofta med när hennes mamma utförde sin *puja* och försökte imitera det mamman gjorde och läste. Under en senare period i livet, när hon var 9-10 år brukade Nisha göra daglig *puja*, men sedan slutade hon.

Under *divali* utför familjen en gemensam morgon*puja* till Laksmi och Ganesha. Nisha beskriver hur de då brukar samla ihop alla de bilder och statyer som de har i huset på de två gudomarna och placerar dessa på ett bord på nedervåningens innergård. Under ritualen offerar de hemmabakat godis (*motichur*) till Ganesha och under *arati* reciteras en speciell text tillgängad Laksmi och Ganesha. Saakib beskriver *divali-pujan* något annorlunda i det att han menar att de varje år införskaffar nya statyer av de båda gudomarna och att han tillsammans med någon annan i familjen brukar gå med dessa statyer för *visarjan* i Varanafloden. När jag vid ett senare tillfälle talar med barnen gemensamt menar de att både gamla och nya gudabilder används och att de framför allt sänker ner gamla och trasiga gudabilder i floden. Påbud från familjens förfäder framhåller att *visarjan* ska ske drygt ett år efter den aktuella *pujan*, men Saakib menar att de ibland utför nedsänkningen efter bara någon månad.

Resten av dagen består av god mat, gemenskap med släkt och vänner samt raketuppskjutning. På kvällen brukar de också tända levande ljus och placera dem både inne i huset och på balkonger och takterrasser. Ljusen symboliserar det godas seger över det onda, förklarar Saakib.

Under *holi* brukade de förr om åren leka med färger i huset. Nisha minns att när hennes pappa levde brukade många släktingar komma och det blev stora ”färg- och vattenkrig”. Nu är det ingen mer än Nisha som vill leka med färger i hemmet, vilket har resulterat i att traditionen upphört. Istället brukar de klä sig i fina kläder, äta mycket god mat och kakor, titta på tv, skjuta upp raketer och umgås med familjen. Ibland kommer det också familjer och hälsar på och de kan också besöka andra familjer beskriver Saakib. Nuförtiden sköts dock de flesta av *holi*-hälsningarna per telefon menar Nisha, eftersom flera släktingar bor långt borta.

Saakib berättar att de inte brukar delta vid Holikabålet på gatan kvällen före *holi*, då hans förfäder fördömt ritualen. Men på *holi*-dagens morgon brukar någon av familjens söner gå och hämta lite glödande kol från bålet som de sedan tänder spisen med. Det är en ritual de fått från sina förfäder och som de måste göra varje år berättar både Saakib och Nisha.

Under *holi* brukar de inleda måltiden med att under bön servera en tallrik mat till gudarna i *pujaghar*. Maten på tallriken brukar försvinna vilket Saakib förklarar på ett något tvetydigt sätt: ”Jag tror det äts upp av råttor, men vi tror att gudarna har ätit... och äts det inte av råttorna brukar vi ge det till korna...”

Familjen firar också *Tulsi vivah*. Nisha berättar hur de då brukar placera en bild av Vishnu bredvid tulsiplantan de har på innegården och sammanför de båda genom att dekorativt ringla ett halsband kring de båda. Vanligtvis är det mamman som placerar halsbandet, men under akten brukar både Nisha och Saakib röra vid hennes armar. På så sätt är även barnen delaktiga i handlingen. Samma tillvägagångssätt kan barnen ibland använda när mamman gör *arati*.

Nisha och hennes mamma brukar därefter smycka tulsiplantan med *sindur*, för ”Tulsiji är en gudinna” berättar Nisha. De offrar vatten och böjer knä för gudomarna och mamman berättar historien om Vishnus bröllop med Tulsi. Därefter tänder de massor av ljus, äter sockerrör och senare på kvällen skjuter de upp raketer. Både Saakib och Nisha framhåller att det är Vishnu som Tulsi gifter sig med, medan Yadave istället återger Vishnus avatar Krishna som Tulsis make. Båda versionerna är vitt spridda berättar min fältassistent. Nisha tycker dock det är lite märkligt att Vishnu gifter sig med Tulsi eftersom han normalt är gift med Laksmi.

Nisha berättar vidare att det är viktigt att varsamt vårda tulsiplantan. Om Tulsi t.ex. av misstag blir träffad av en boll, så brukar hon alltid vidöra plantan och sedan sin panna och sitt hjärta (samma rörelsemönster som när man träder in i ett tempel). Nisha förklarar: ”Det är en gudinna och att slå en gudinna är inte bra”.

En annan årlig *puja* som bara kvinnorna i hushållet ägnar sig åt sker under *bhaiya duaj*. Nisha och hennes moder brukar då på innergården av kodynga forma en orm och flera omkringliggande miniatyrhus. Därefter tar de var sin nål eller tandpetare och sticker ett litet hål på sin tunga och tappar ut lite blod som de stänker på ormen. Till sist tar de stenar och kastar på ormen, vilken symboliserar demoner och djävlar enligt Nisha.

Under samma högtid *bhaiya duaj* utför de också en mer *kayasth*-specifik ritual. Under de två, tre dagar som inträffar mellan *divali* och *bhaiya duaj*, får ingen i familjen använda någon penna och heller inte skriva på datorn berättar barnen. Familjen köper också in nya pennor till hushållet under dessa dagar. Vidare ska kvinnorna baka godis och kakor till sina bröder under ”mellandagarna”, vilket både Nisha och hennes mamma gör. När *bhaiya duaj* väl infinner sig berättar Nisha och Saakib hur de på ett stort papper med vattenupplandad *roli* målar en glad streckgubbe som symboliserar kastens gud Chitragupta. De hjälps åt att måla, men man får bara använda ringfingret. Under streckgubben skriver de sedan ”Shri Chitragupta Ji Maharaj Sadashay”, vilket betyder ”Herren Chitragupta är kung för evigt”. Efter några dagar, eller veckor, beger sig någon i familjen till Varanafloden för att sänka ner teckningen berättar Saakib. Det är endast under *bhaiya duaj* som familjen tillber Chitragupta förklarar modern.

Under högtiderna *shrivatri* och *navaratri* brukar både storebror Yadave och mamman fasta, ibland t.o.m. från vatten menar Saakib. Saakib har själv testat att fasta vid ett par tillfällen. Både Saakib och Nisha nämner även *dussehra* som en viktig festival. Festivalen firas dock inte i hemmet, utan i templet där fartfyllda och pyrotekniska skådespel utspelas.

#### **2.3.4 Vilka syften med ritualerna förmedlas?**

Yadave tror att en stor anledning till varför Saakib utför daglig *puja* är att han har sett sin äldre bror göra detta. Yadave menar att när Saakib miste sin far vid blott nio års ålder blev Yadave en viktig förebild för honom. Liksom Yadave imiterade sin farmor så imiterade Saakib sin storebror, förklarar Yadave.

Saakib själv förklarar att han utför *puja* för att få frid så att hans sinne kan arbeta bra. *Pujan* ger honom styrka och kraft att göra goda saker, och förbättrar dessutom hans minne. För Nisha bevarar *pujan* sinnet lugnt, svalt och klart inför dagen som ligger framför. Hon utför också *puja* för att motta Guds välsignelser.

Både Nisha och Saakib återger detaljrika mytologiska skildringar om Rama och Holika som förklaringar till varför de firar *divali* och *holi*. Nisha tycker det är lite märkligt att de tillber just Ganesha och Laksmi på *divali*. Hon tror dock att hon hört en förklaring av sin mamma någon gång. Vad gäller samlandet av kol från Holikabålet beskriver Saakib att han inte känner till syftet och meningen med handlingen, men att han gör det för att hans förfäder sagt så.

### 2.3.5 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?

Det mesta av kunskapen om gudar och gudinnor har Saakib enligt sig själv lärt sig i hemmet, framför allt från sin äldre bror Yadave. Yadave har stor kunskap om gudar och gudinnor och skrivit många böcker i ämnet berättar Saakib. När Saakib var yngre och Yadave kom hem från universitetet brukade Saakib be brodern att berätta historier för honom. Yadave brukade då berätta olika gudaberättelser, t.ex. om Rama.

Saakib har också lärt sig en hel del från tv-serier, vilka han rankar som den viktigaste källan till sin kunskap om gudar och gudinnor, efter hans storebror. Han följer många olika serier, speciellt på söndagskvällar. Gudaserierna är det enda han ser på tv, förutom dokumentärer på *Discovery*. ”Jag älskar att se fighter mellan gudar och demoner” berättar Saakib som medger att han brukar se tv-serierna tillsammans med sin syster, men att hon inte är lika intresserad och ibland väljer att göra annat. Detta vill dock inte Nisha känna sig vid, utan menar att tv-serierna är lika viktiga för henne som för sin bror.

Även genom sin mamma, sina farbröder och fastrar fick Saakib höra om gudarna och gudinnorna i hemmet som barn. Han lärde sig att om en människa gör något fel kan gudarna (t.ex. Hanuman och Shiva) vara väldigt farliga och straffa denne. Idag är han inte rädd för några gudar eller gudinnor, så länge han håller sig till ”sanningens väg”. Men om han gjort något fel då fruktar han Gud, för då kan svårigheter möta honom. Han brukar då säga förlåt till gudarna, och avge ett löfte att han inte ska upprepa misstaget. Efter det är relationen bra igen menar Saakib.

Saakib menar att han även lärt sig om gudar och gudinnor i templet, i skolan och på gatan under olika festivaler. Det är dock i hemmet som den överlägset största kunskapen har inhämtats.

Nisha beskriver hur naturligt hennes vetskap och kunskap om gudar, gudinnor och hinduiska ritualer har växt till. ”Det är ingen lärare som lär oss, utan våra föräldrar som berättar om dem (gudarna och gudinnorna) för oss”. Nisha vill egentligen inte använda begreppet ”lärt sig” utan kunskapen om gudar och gudinnor är en ”tradition” som hon tagit till sig ”automatiskt” i sitt hem. ”Vi behöver inte lära oss detta någon annanstans” förklarar Nisha. Hon berättar hur hon såg sin mamma göra puja och hur hon sedan försökte göra likadant och hur hon då fick bekräftelse. Ibland har hon även hört om gudarna och gudinnorna på andra arenor som i templet och skolan, men då är det bara upprepningar på sådant hon redan lärt sig hemifrån förklarar Nisha.

När jag frågar om Nisha lärt sig av sina vänner får jag först ett stort leende till svar och sedan en utläggning om att hon aldrig talar om gudar eller gudinnor med sina kompisar. Jag får känslan av att ”det borde jag väl ha förstått”. Med kompisarna pratar hon istället om studier, filmer eller skvaller.

Som sagt följer även Nisha tv-serierna om gudar och gudinnor. Där kompletteras den kunskap hon redan fått med sig från sin familj. Exempelvis kan hon där få lite mer bakgrundsinformation till varför ett visst mytologiskt krig inträffade. En annan historia hon lärt sig från tv är berättelsen om hur en ung Hanuman försökte äta upp solen, då han trodde det var en mango.

Saakib berättar att de har mängder med böcker om gudar och gudinnor i hemmet, bl.a. *Ramayana*, *Mahabharata*, *Shiva puranas* och *Vishnu puranas*. Saakib har dock inte läst böckerna då många är skrivna på sanskrit, vilket är ett språk han inte förstår så bra. Han brukar dock bläddra i dem och titta på bilderna. Saakib berättar att när hans bror bodde hemma kunde han läsa i böckerna och Saakib kunde lyssna. Under sjätte och sjunde läsåret läste de också versioner av *Ramayana* och *Mahabharata* på hindi i skolan, vilket han lärde sig utav. Nisha berättar hur Saakib då brukade berätta för henne om historierna i de två böckerna. Till sist lånade Nisha böckerna av sin bror och läste dem själv. Inte heller Nisha har läst de andra böckerna om gudar och gudinnor som finns i hushållet, men hon funderar på att göra det när hon får tid.

Nisha tror sig inte ha lärt någon annan i hushållet om gudarna och gudinnorna. Då hon är yngst har hon istället lärt sig allt hon vet av de andra familjemedlemmarna menar hon. Saakib berättar dock att han ibland brukar tillrättavisa de små kusinbarnen som ibland hälsar på genom att berätta om hur gudarna och gudinnorna kommer straffa dem om de fortsätter med sitt dåliga uppförande. Tidigare kunde han även tillrättavisa sin syster Nisha på detta sätt, men nu är hon stor och har dessutom ett gott beteende.

I hushållet finns en gudakalender med Rada och Krishna i det kombinerade sov- och vardagsrummet samt ett par inramade gudabilder i Yadaves gamla sovrum. Nisha berättar att hon har en egen bild på hennes favoritgud Krishna, vilken hon nu placerat i *pujaghar*.

## 3. Diskussion

I diskussionen kommer jag först utifrån studiens fyra följdfrågor att jämföra de tre familjerna och försöka utreda mönster, likheter och skillnader. Jag kommer parallellt även att diskutera mina upptäckter med hjälp av etnografiska teorier och teorier om ritualer och ritualisering. I diskussionen speglar jag även återkommande mitt resultat med tidigare forskning.

Uppsatsen avslutas med en konklusion där jag försöker sammanfatta de viktigaste slutsatserna, svara på min huvudfrågeställning samt redovisa hur min studie kan vara till gagn för religionsundervisningen i svensk skola.

### 3.1. Diskussion utifrån de fyra följdfrågorna

#### 3.1.1 Vilka religiösa ritualer ägnar sig familjerna åt i hemmet?

Daglig *puja* utförs i samtliga tre familjer, både morgon och kväll. I alla tre familjer är det en kvinna som bär huvudansvaret för att den dagliga rutinen sköts. I Familj 1 är det Taras och Arjunas mamma som allt som oftast leder ritualen. I Familj 2 är det Renukas mormor som trots sin höga ålder enträget utför *puja* både morgon och kväll. Vad gäller Familj 3 ska det nämnas att båda sönerna (Saakib och Yadave) utför daglig tillbedjan, men det är mamman som sköter den mer *formella, traditionella, regelbundna och regelstyrda pujan* (Bell, 1997, s. 138) innehållande offer, rökelse och *arati*. Under Yadaves barndom var det också en kvinna, farmodern, som utförde de dagliga ritualerna i hemmet. För att visa på mångfalden och svårigheten att generalisera måste vi dock se hur det i Renukas pappa Sushils barndomshem var pappan som skötte de dagliga ritualerna. I Ahlenius studie är det kvinnorna som bär huvudansvaret för den dagliga *pujan* i åtta av tio familjer. Ahlenius beskriver också hur detta är en historisk förskjutning, då hinduismen tidigare haft en stark patriarkal struktur där klassiska ritualinstruerande skrifter är skrivna av och för män (2006, s.66).

#### *Daglig puja*

Vid en jämförelse mellan de tre familjernas dagliga *puja* finns både en hel del likheter och en del skillnader. Inledningsvis har samtliga familjer ett hustempel (*pujaghar*) där de utför ritualen. Familj 1 och Familj 3 har ett specifikt rum för *puja*, medan Familj 2 har sitt *pujaghar* i en garderob. För två familjer, Familj 1 och Familj 2, är kvälls*pujan* rejält mycket enklare och kortare än morgon*pujan*. I Familj 1 är det framför allt utelämnandet av bad av gudarna samt avsaknaden av *tika*-markeringar som gör kvälls*pujan* kortare i jämförelse med familjens morgon*puja*. I Familj 2 berättar Renukas mormor att hon inte utför sin meditation under kvälls*pujan*, vilket förkortar den rejält. I Familj 3 är istället kvälls*pujan* något längre då *arati* endast utfördes då. Samtliga tre familjer betonar att tillbedjaren ska ta ett bad innan påbörjad *puja*.

I två familjer fick jag vara med och observera morgon- och kvälls*puja*. I båda dessa familjer inleder mamman *pujan* med någon form av vattenritual. Tara och Arjunas mamma (Mamma 1) städar först av hela rummet med Gangesvatten. Därefter badas var och en av

gudastatyerna i en mässingsskål samt gudafotona torkas noggrant av. Saakibs och Nishas mamma (Mamma 2) städar inte av rummet. Saakib menar att det görs en gång i veckan. Mamma 2 badar heller inte gudarna, utan skvätter vatten på bilderna och cirkulerar vattenskålen framför bilderna. Mamma 1 sätter sedan *tikamarkeringar* på gudabilderna, vilket inte görs av Mamma 2.

Därefter sker olika typer av offer till gudarna. Mamma 2 kastar ut risgryn, och sätter fram en sockerskål. Mamma 1 offerar blomblad och en skål nötter på morgon*pujan* och ett glas mjölk och en skål godis på kväll*spujan*. Allt förutom risgryn och blomblad anses därefter vara *prasada* och förtärs av familjen vid lämpligt tillfälle. Båda mammorna tänder rökelse och svingar framför bilderna och placerar sedan de rykande stickorna i en behållare vid sidan av altaret.

En stor skillnad mellan de båda mödrarnas *puja* är att Mamma 2 därefter ägnar en förhållandevis lång tid åt att gungandes läsa sina religiösa böcker. Bilderna i böckerna trycker hon gång på gång mot sin panna och i en bok skriver hon ner heliga mantran. Böcker, textläsning och skrivande är något som Mamma 1 helt utelämnar.

Båda mammorna utför däremot *arati*. Mamma 2 gör dock detta endast på kvällen. Mamma 1 ackompanjerar sitt svingande av lampan med klockringning, medan Mamma 2 sjunger ur en hymnbok.

Avslutningsvis har båda mammorna en avslutande praktik där de både bugar och tar i altarets hyllor. Mamma 2 låter dock denna del ta lite mer plats och tid genom att upprepa ett handlingsmönster hela 24 gånger.

Till sist kan nämnas att endast Saakibs och Nishas mamma utför dagligt vattenoffer till solen samt att Renukas mormor (vars *puja* är den enda jag inte observerat) är ensam om att utföra meditation och yoga i samband med sin dagliga *puja*.

### ***Festivalspecifik puja***

Samtliga familjer beskriver hur de utför speciella ritualer vid speciella högtider och festivaler. Mängder av olika festivalspecifika ritualer presenteras. *Holi* och *divali* är de mest omtyckta festivalerna för alla de tillfrågade barnen och de enda festivaler som nämns av samtliga familjer. De rituella inslagen i dessa högtider kommer helt klart i andra hand när barnen istället ivrigt berättar om fyrverkerier, mat, godis, gemenskap och lek. Men värt att nämna är att både Familj 1 och Familj 3 berättar att de under *divali* har en särskild *puja* för Laksmi och Ganesha. I Familj 1 kommer till och med en präst och utför en eldritual under denna högtid. Renuka i Familj 2 menar att hon utför *puja* under *divali*, men inte under *holi*. Under *holi* är det framför allt Familj 3 som utför speciella ritualer, dels genom att tända spisen med eld från Holikabålet och dels genom att skänka ett matoffer till gudarna i *pujaghar*.

En annan högtid som beskrivs noggrant i två av familjerna är *Tulsi Vivah*. Även den tredje familjen har en tulsiplanta, men för dem innefattar den rituella användningen av plantan endast *Hanumanpuja*.



### ***Min roll under observationer***

Under mina observationer av den dagliga *pujan* intog jag, eller snarare tilldelades jag, delvis olika roller i de två familjerna. I Familj 1 kände jag mig mycket ”synlig” då mamman återkommande under pågående *puja* vände sig till mig och förklarade vad hon gjorde. I Familj 3 kunde mamman i sin fullständiga hängivelse till ritualen istället tidvis lämna mig som en näst intill osynlig observatör. I kvälls*pujas* avslutning inbjöd dock mamman i Familj 3 mig till att delta i ritualen genom att liksom hon och Saakib (som också närvarade) med händerna föra värmen från lampan till hårbotten. Utifrån Hammersley och Atkinson menar jag att jag i Familj 1 var en deltagande observatör, medan jag i Familj 3 inledde som närmast ”en fluga på väggen” men avslutade som en deltagare, en observerande sådan (Hammersley & Atkinson, 2007, s. 104).

Hur min närvaro, och mina olika roller, påverkade *pujan* är omöjligt att säga. Min ambition var att vara så tyst och osynlig som möjligt. Jag ville inte på något sätt störa den för dem heliga ritualen med mina önskemål eller synpunkter. Så när mamman i Familj 1 emellanåt vände sig till mig för att förklara visade jag stort intresse och när mamman i Familj 3 bad mig delta i ritualen gjorde jag det, även om deltagande inte var min intention och vilja från början.

### ***Religion som utförda handlingar***

Flera uttalanden och händelser i studien sammanfaller med Bells syn på religion som primärt en samling praktiker, utförda handlingar, och inte en sammanhållen dogmatik (Bell, 1992, s. 185). Renukas mamma anser t.ex. att Renuka är ointresserad av religion, eftersom hon aldrig utför *puja* på egen hand. Här sätter Renukas mamma ett likhetstecken mellan religion och utförande av ritualer. Vi vet att Renuka gärna läser gudaberättelser, känner till motiven på alla gudabilder och framför allt ivrigt följer gudaserierna på tv, men det är genom rituell praktik som man visar religiöst intresse enligt modern. Även Renukas pappa, Sushil, kopplar tydligt religion till utförda handlingar när han presenterar sin familj som religiös utefter vad familjen äter och dricker och i vilken utsträckning de utför ritualer. Renukas pappa förklarar alltså inte familjen religiös på grund av att de har en viss tro eller övertygelse, utan på grund av att de delar en samling praktiker. Vidare när Sushil betonar Renukas frihet, är det friheten till att Renuka inte behöver *göra* som sin far, han lyfter fram. Friheten att inte behöva *tro* som sin far nämns inte.

Även hos en av de lågkastfamiljer som avböjde besök framträder tanken om att religion främst är en samling praktiker. Modern i familjen menar att hennes religion inte är något att studera eftersom hon på grund av tidsbrist och orenhet inte kan utföra tillräckligt med ritualer.

Överhuvudtaget fördes det sällan på tal vad familjemedlemmarna ”trodde på”, utan mer vad de på grund av religionen ”gjorde”. Detta kan naturligtvis bero på att mitt intresse och mina frågor mer behandlade detta område. Jag tror dock att Bells teori stämmer väl in på en ritualcentrerad religion som hinduism (Jacobsen, 2004, s. 279). Däremot lämnar jag det osagt hur teorin står sig i mötet med andra religioner.

### 3.1.2 På vilket sätt deltar barnen i de religiösa ritualerna?

Två av de fem barnen, Tara och Saakib, utför dagligen *puja*. Två andra, Renuka och Nisha, brukar vara med och utföra *puja* vid festivaler. Arjuna, som också är klart yngst bland barnen, är den som menar sig vara minst intresserad av att utföra *puja*. Arjuna har dock även han utfört vardaglig *puja* med sin farmor vid ett tillfälle och nämner att även han deltagit vid *puja* vid olika festivaler (såsom *Tulsi vivah*). Nisha nämner också att hon under flera år utförde daglig *puja*, inledningsvis tillsammans med sin mamma och senare på egen hand. Nisha berättar vidare att hon ibland även nu utför *puja* till vardags, exempelvis då ett bekymmer eller stort glädjeämne dyker upp.

En skillnad mellan Taras och Saakibs dagliga ritualutövning verkar vara att Tara allt som oftast utför *puja* tillsammans med sin mamma, medan Saakib gör sin *puja* enskilt efter att modern avslutat sin. Ibland får dock Tara klara sig utan sin mamma och trots sin ringa ålder på egen hand utföra en mer ”traditionell *puja*” med rökelseändning, bad och smyckande av gudar samt *arati*. Ibland gör hon t.o.m. *puja* med rökelse och mantran framför gudabilderna på hennes rum. Saakibs *puja* är mer avskalad och innehåller endast recitation av *Hanuman Chalisa*. När Nisha då och då utför *puja* till vardags gör hon det på egen hand. Förloppet är då mycket enkelt. Hon träder helt enkelt fram inför altaret, för ihop händerna och ber om det som ligger på hjärtat. Festivalspecifik *puja* utförs av samtliga barn tillsammans med hela eller delar av familjen. Renuka utför aldrig *puja* på egen hand, utan sitter alltid med sin mormor och mamma.

I likhet med Ahlenius (2006, s. 49) uppsats framkommer det också i min studie att tillbedjarna, både de vuxna och barnen i studien, aldrig läst sig till hur man ska utföra *puja*, utan det har man lärt sig genom traditionsförmedling från äldre familjemedlemmar, företrädesvis av sina mammor. Det är endast Renukas mormor som frångår detta mönster då hon beskriver hur hon förändrade och utvecklade sin *puja* radikalt i mötet med sin guru. Mer ingående om hur barnen lär sig *puja* går att läsa i konklusionen.

#### ***Mer eller mindre rituella aktiva***

I många fall uppfattar sig barnen som mer religiöst och rituellt aktiva än vad deras föräldrar och äldre syskon anser om dem. Exempelvis menar Tara och Arjuna att de dagligen besöker tempel, medan föräldrarna anser att några tempelbesök i veckan ligger närmare verkligheten. Vidare menar Arjuna att han har lärt Tara en bordsbön, medan Tara anser sig ha lärt sig bönen i skolan. Saakib säger att gudaserierna på TV inte är lika viktiga för Nisha som för honom själv. Nisha kontrar med att hon visst är lika intresserad av serierna som sin bror. Vid mitt första besök i Familj 2 hävdar Renukas mamma att Renuka är mindre intresserad av religion och *puja* än vad hon själv är. Renuka däremot menar i en senare intervju att hon deltar lika ofta i *puja* som sin mamma, d.v.s. vid festivaler. Det är lätt att tänka att de äldre familjemedlemmarna, speciellt föräldrarna, i dessa fall uttrycker en mer sann bild av verkligheten. Men enligt Willis och Trondman etnografiska manifest bör jag som etnograf avslöja och kritiskt granska de ojämlikheter och maktrelationer som existerar mellan de inblandade, mellan barn och vuxen (Willis & Trondman, 2000, s. 9-10). Utifrån en postmodernistisk etnografi skulle det vara orimligt att här avgöra vem som talar ”mer sanning”, då båda parter med hjälp av språket har konstruerat sina egna subjektiva

verkligheter (Hammersley & Atkinson, 2007, s 11 ff). Även om jag inte fullt ut har anammat en postmodernistisk kunskapssyn i denna studie inser även jag omöjligheten att här avgöra de olika berättelsernas sanningshalt. Jag ser bara ett mönster och för mig blir det istället viktigt att låta barnens röster, hur de själva uppfattar sin verklighet och sina handlingar, komma fram.

### ***Problem med etnografisk intervju***

Ibland upplever jag att det finns en besvärlig spänning i de svar jag får på mina frågor från barnen. Inte sällan berättar de ganska storslaget hur de utför sina rituella praktiker. Efter ett tag visar det sig att de snarare svarat på frågan ”vad de borde göra” (som sanna hinduer) istället för ”vad de verkligen gör”. Problemet kan tydligt kopplas till Holsteins och Gubriums teori kring hur intervjupersoner väljer att svara utifrån olika roller och positioner (1995, s. 33-34). Holstein och Gubrium påpekar att svaren i etnografiska intervjuer på grund av detta fenomen ofta kan bli motstridiga. När Saakib berättar om sin morgon*puja* samt när han och Nisha redogör för *pujan* till Ganesha och Laksmi under *divali* blir det lite rörigt på grund av denna spänning. Saakibs morgon*puja* låter t.ex. mycket avancerad inledningsvis, men visar sig vid ett senare besök vara ordentligt mycket enklare. Kanske är det viljan att berätta ”vad man borde göra” som får Tara och Arjuna att säga att de besöker templen oftare än vad föräldrarna säger att de gör. Vill barnen måhända verka ”duktiga” inför mig? Renuka visar däremot vid flera tillfällen att hon inte alls är intresserad av att framställa sig själv ”i bättre dager”. Under en intervju med Renuka då hennes mamma var närvarande, vill mamman vid flera tillfällen ”lägga ord i munnen” på henne. När Renuka säger att hon inte har någon favoritgud insisterar mamman på att Hanuman är hennes favoritgud och senare hävdar mamman att Renuka brukar be mer under examinationstider. Vid båda tillfällen är dock Renuka bestämd och tillrättavisar sin mamma.

### **3.1.3 Vilka syften med ritualerna förmedlas?**

Syftet med den dagliga *pujan* varierar. Saakib, Nisha, Renukas mormor och Taras mamma, nämner liksom många kvinnor i Ahlenius studie att *pujan* ger dem frid i sinnet eller liknande (2006, s. 62-64). Tara förklarar istället att *pujan* måste utföras för att familjen ska ha gudarnas fortsatta hjälp och välsignelse. Utebliven *puja* genererar automatiskt utebliven välsignelse enligt Tara. Även Nisha och Taras mamma nämner mottagande av Guds välsignelser som orsak till *puja*. Renuka utför sin *puja* för att visa gudarna och gudinnorna respekt och Saakib menar att *pujan* förbättrar hans minne. Yadave tror att Saakib utför sin *puja* för att han vill imitera sin bror, liksom han själv imiterade sin farmor. Sushil beskriver hur han känner en inre glädje av att tillbe och minnas sin fars gudar. Avslutningsvis tar Renukas mormor ett steg längre och beskriver hur hennes djupaste syfte med *puja* är att slippa återfödelsens kretslopp, eller att i alla fall få en god tillvaro vid nästa återfödelse.

Vad gäller syftet med de festivalspecifika ritualerna beskriver barnen ofta den mytologiska bakgrunden till festivalerna. Syftet med att tända spisen med glödande kol från Holikabålet under *holi* medger dock Saakib att han inte förstår. Att förfäderna ålagt dem att göra så är ändå en nog så viktig anledning för Saakib. I alla tre familjer finns också exempel på ritualer som utförs i syfte att beskydda hem och familj från onda andar och djävlar. Under *navaratri* blåser pappan i Familj 1 i en snäcka (*shank*) för att döda demoner och dålig energi. I pappa

Sushils (Familj 2) barndoms hem gavs fisk och ris till husguden för att denne skulle skydda mot onda andar under den hårda vinterperioden. Under en ritual vid *bhaiya duay* i Familj 3 berättar till sist Nisha hur kvinnorna i hushållet kastar sten på den hemgjorda ormen för att denne symboliserar demoner och djävlar.

### ***Tillbedjarnas syfte i förhållande till Humphrey och Laidlaw***

Det är fruktbart att diskutera tillbedjarnas olika syften med hjälp av Humphrey och Laidlaws teori kring ritualisering. Inledningsvis kan vi se att intervjupersonerna upplever *pujan* som *stipulerade handlingar* med en essentiell religiös karaktär (Myrvold, 2007, s. 20), innehållande vissa fasta ”steg” (vilka varierar från familj till familj) så som vattenoffer, rökelseändning och *arati*. De flesta barnen kan tydligt redogöra för dessa ”steg” som en *puja* ”måste” innehålla. Det stämmer väl överens med det Jacobsen skriver, nämligen att vetskapen om hur man ska genomföra ritualer på ett korrekt sätt är ett av de mest centrala elementen i hinduismen (2004, s. 279). Att *pujans* rituella form ska följas till punkt och pricka (är *stipulerad*) anar man även i Renukas uttalande om hennes delaktighet i *puja*. ”Jag sitter och tittar och kan också hjälpa till ibland, men jag vet inte mycket om *puja*, vad vi måste göra, vad vi måste tända...”.

*Puja* är också *icke-intentionell*. Taras mamma funderar inte vitt och brett på hur hon själv, på det mest effektiva sätt, bör handla för att uppnå det hon söker (frid, hälsa, välfärd) och väger inte olika handlingsalternativ mot varandra (*reflexiv* och *instrumentell rationalitet*). Hon accepterar istället de redan socialt normerande och stipulerade handlingar som ritualen *puja* innefattar (*normativ rationalitet*). Däremot bär hon med sig tro, mening och motiv in i ritualutövandet, vilket gör ritualen *begriplig*. Hennes övertygelse är att hon just ska få ta emot frid, hälsa och välfärd om ritualen genomförs på rätt sätt.

Studiens alla deltagare (förutom Arjuna) ser i större eller mindre grad *pujan* som djupt meningsfull, men av olika orsaker (Myrvold, 2007, s.22-23). Motiven till *puja* varierar kraftigt, mångfalden är stor, vilket dock inte hotar den stipulerade formen (Myrvold, 2007, s. 20). Alla barn (och vuxna) i studien deltar mer eller mindre regelbundet i *pujan* och godkänner på så sätt ritualformens helighet. De enas kring själva utförandet av den rituella handlingen. Däremot är det inte sagt att barnen bekänner sig till en viss, bestämd uppsättning trosföreställningar för den sakens skull (Myrvold, 2007, s. 21-22). Barnen tänker bevisligen olika om vad *pujan* innebär. Ritualen är för barnen meningsfull på många olika sätt (Myrvold, 2007, s. 22-23).

### **3.1.4 Vilken annan religiös traditionsförmedling upptäcks?**

Till en början är det på sin plats att säga att det självklart är omöjligt för mig att upptäcka all religiös traditionsförmedling som pågår genom endast några få besök. Yadave förklarade för mig vid ett tillfälle att allt i ett hinduiskt hem är genomsyrat av religionen, t.o.m. arkitektur och möblering. Mycket av detta har förblivit dolt för mig. Men några intressanta mönster jag upptäckte är värda att nämna.

Samtliga barn kan lyfta fram en unik person i familjen som betytt mest för dem för deras religiösa kunskapsinläring. Tara nämner sin mamma, Arjuna sin farmor, Renuka sin mormor, Saakib sin storebror (och mor) och Nisha sin mamma. Om vi lägger till Yadave framlyftande av sin farmor klarnar bilden av att det är, med undantaget Saakib, en äldre kvinna i familjen som huvudsakligen lär barnen om gudar och gudinnor. Det ska dock sägas att flera barn även nämner andra (manliga) familjemedlemmar som viktiga.

### ***Berättande***

Ett viktigt sätt att förmedla den religiösa kunskapen verkar vara genom berättande. Tara redogör för hur hennes mamma brukar berätta gudahistorier för henne när hon ska sova middag. Detta påminner hur Yadaves farmor delade religiösa berättelser på kvällarna när han skulle sova. Saakib förtäljer med stor förtjusning om hur Yadave efter avslutad skoldag på universitetet brukade berätta historier om Rama och andra gudar. Saakib visar också hur hans mor, och även andra släktingar, ibland uppmanade honom som barn till ett bättre moraliskt uppförande genom religiösa berättelser, exempelvis hur gudarna kunde bestraffa en om man var olydig. Denna form av moralisk undervisning i berättelseform nämner även Yadave att hans farmor brukade ägna sig åt. Saakib beskriver att även han idag tillrättavisar yngre kusiner på detta sätt.

Både Tara och Saakib menar att de ibland berättar om gudar och gudinnor för yngre familjemedlemmar (kusiner o.s.v.). Tara framlyfter också att hon ibland berättar för jämnåriga kompisar som är på besök om gudar och gudinnor och att hon t.o.m. leder dem i ritualer framför gudabilderna. Med stor tydlighet visar detta att även barn kan fungera som ”kulturella mentorer”, vilket även Katz redogör för (1993, s. 324). I en etnografi är detta viktigt att belysa då min studie är ute efter att kritiskt granska de ibland förhärskande maktperspektiv (Willis & Trondman, 2000, s. 9-10) som presenterar en bild av barn som passiva individer i ett primitivt förstadium till vuxenlivet som kallas barndom (Korp & Risenfors, 2013, s. 64-65). Det finns t.o.m. inslag i min studie som visar att barn kan fungera som ”kulturella mentorer” för äldre familjemedlemmar. Arjuna hävdar att han lärt Tara en bordsbön och Renuka beskriver hur hon ibland berättar för sin mamma om vad hon lärt sig om gudar och gudinnor på tv-serierna.

### ***Gudabilder och böcker***

Samtliga familjer smyckar sina väggar med gudafoton och hyllor med gudastatyer. Familj 3 är den familj som har minst antal gudabilder bortsett från *pujaghar*. Jag upptäckte bara tre stycken. Familj 2, som först säger att de inte har några gudabilder, är den familj som har allra flest. Överallt, i alla rum, finns planscher, kalendrar, statyer, tavlor, dukar och klistermärken med religiösa motiv. Det är svårt att säga hur traditionsförmedlande dessa ständigt närvarande bilder är. Renuka tycks inte tänka på att bilderna finns där. Men samtidigt vet hon precis vilka gudar och gudinnor motiven föreställer. På något sätt har hon alltså lärt sig detta. Det är dock svårt att veta om de aktuella bilderna på väggar och hyllor hjälpt henne i den processen. Men det är inte en omöjlighet.

För Tara är gudabilderna verkligen viktiga. Dels ur en religiös synvinkel i det att hon använder dem i personlig tillbedjan. Dels ur en lärandesynvinkel i det att hon i tidningar letar efter gudabilder, klipper ur dem, klistrar in dem i sin bok och skriver gudomens namn vid sidan av bilden.

Hemmets böcker om gudar och gudinnor är något som för de flesta barnen har haft betydelse i deras religiösa inläring. Saakib berättar hur hans storebror Yadave brukade läsa för honom och Nisha berättar hur hon i hemmet lånade Saakibs hinduversioner av *Ramayana* och *Mahabharata*. Tara berättar vidare att hon lånat hem en bok om Holika från biblioteket och Renuka, som är en riktig läsfantast, har även läst ett par religiösa böcker.

### ***TV-serier***

Tydligt är dock att böckerna kommer långt efter tv-serierna i betydelse för barnen. Samtliga barn förutom Arjuna följer regelbundet gudaserierna på tv. Flera av barnen menar att tv-serierna är den viktigaste källan till kunskap om gudar och gudinnor vid sidan av en viktig vuxen familjemedlem. Flera barn berättar hur de aldrig missar ett avsnitt. Arjuna som är den som talar minst om gudaserierna har dock sett så pass mycket att han lärt sig en sång om Ganesha genom serierna. Saakib berättar att det är fighterna samt gudarnas slagsfärdigheter och hjältemod som tilltalar honom (vilket också var det som en gång tilltalade Yadave). Tara gillar när gudaserierna handlar om lyckliga gudafamiljer som lever i fred. Nisha uppskattar att hon lär sig ”det lilla extra” i gudaserierna. Hon menar att allt annat om gudar och gudinnor hon möter utanför hemmet har hon redan lärt sig hemma, men genom tv-serierna kan hon komplettera sin kunskap. Yadave menar istället att han alltid kände igen alla berättelser men att han som barn uppskattade att se dramatiseringen av det han redan hört. För Renuka innebär serierna, förutom underhållning, att hon får frågor (som hon ofta ställer till sin mormor) och att hon lär sig om gudar och gudinnor (vilket hon gärna delar med sin mamma).

Även i Katz studie framkommer det att tv:n är en viktig religionslärare (kulturell mentor) för de mer bemedlade och högkastiga barnen (1993, s. 325-326). Det hade i sammanhanget varit intressant att studera vilken relation barn i lågkastiga familjer har till gudaserierna på tv idag, 20 år efter Katz studie. Tyvärr lyckades inte jag få kontakt med lågkastfamiljer, utan här kan vidare forskning behövas.

Gudaseriernas stora popularitet bland barnen kan kopplas till hinduismens starka betoning på det visuella intrycket och upplevelsen av det gudomliga (Jacobsen, 2004, s. 136-137). I en kontext där visuell beskådan av gud (*darshana*) ses som den starkaste formen av gudskontakt (Eck, 1983, s. 19-20) blir Yadaves ord om den stora lyckan över att se de redan kända gudaberättelserna dramatiserade i bild än djupare. Tanken om *darshana* medför även att betydelsen av de många gudabilderna i hemmen, nämnda ovan, inte ska förringas.

## 3.2 Konklusion

### 3.2.1 Hur ser den religiösa ritualorienterade traditionsförmedlingen ut i några hinduiska hem i Varanasi?

Hinduismens gudar och gudinnor är närvarande i samtliga tre hem, på flera olika sätt. I alla hem utförs ritualer av tillbedjan (*puja*) två gånger dagligen, morgon och kväll. Flera specifika ritualer blir också aktuella under årets alla festivaler. Alla barn i studien deltar i *pujan*. Flera barn gör det, eller har gjort det, dagligen. Den religiösa traditionsförmedlingen i hemmen tycks också ske genom en berättarkultur av gudahistorier, ständigt närvarande gudabilder, religiösa böcker och framför allt de hos barnen mäktiga populära gudaserierna på tv.

En intressant iakttagelse i förhållande till Katz tidigare forskning är att samtliga barn klart och tydligt menar att arenan där de framför allt lär sig om gudar, gudinnor och *puja* är i hemmet, av familjen.

Samtliga barn kan nämna en person som lärt dem mest om gudar, gudinnor och *puja*. Alla barn väljer en äldre familjemedlem och för fem av sex barn (Yadave medräknad) är det en kvinna. I varje familj är det också en kvinna som är huvudansvarig för de dagliga ritualerna. I de flesta fall sammanfaller dessa två, d.v.s. att det är den kvinna som är huvudansvarig för dem dagliga *pujan* som är den person som i störst utsträckning lär barnen om gudar, gudinnor och *puja*.

Barnen och de vuxna är överens om att man inte läser sig till hur man gör *puja*, utan man lär sig, framför allt genom äldre familjemedlemmar. Nisha beskriver denna traditionsförmedling på ett klockrent sätt när hon målar upp hur de som barn inte behöver ”lära sig” om gudar, gudinnor och *puja*, eftersom den kunskapen kommer till dem automatiskt, genom vardagliga handlingar i hemmet. Barnen lär sig genom att sitta med, bredvid sin mamma, mormor eller farmor när denne utför sin *puja*. Flera barn beskriver också att de själva har en aktiv roll i *pujan* genom att de får ansvaret att springa och hämta för *pujan* olika viktiga föremål, så som russin och blommor. Både Tara och Renuka berättar vidare hur de i samband med *puja* ibland frågar vad olika delar i ritualen innebär och på så sätt lär de sig mer. Nisha berättar hur hon som liten flicka började imitera sin mamma under *pujan*. Nisha fick då bekräftelse av sin mamma, vilket gjorde att hon fortsatte härma och på så sätt lärde sig utföra *puja*. Saakib beskriver hur han lyssnade på Yadaves recitation av *Hanuman Chalisa* och hur han till slut lärde sig den utantill. På samma sätt har Renuka lärt sig *bhajans* och mantran av sin mamma och mormor. Efter ett tag kan det bli aktuellt, exempelvis om kvinnan som brukar sköta *pujan* är oren p.g.a. menstruation, att ett barn får ta ansvar för familjens *puja*. Detta är då och då aktuellt för 12-åriga Tara.

Den ritualcentrerade traditionsförmedlingen, beskriven ovan, sker så vitt jag kan se utan tvång och press. Två familjer betonar just barnens frihet att göra hur de själva vill vad gäller gudar, gudinnor och *puja*. Tara och Arjunas mamma framlyfter i och för sig att det är viktigt att barnen lär sig *puja*, men i praktiken ser man en stor frihet för Arjuna att avstå. Istället grips jag av att flera av barnen uttrycker ett stort intresse, en glädje och lekfullhet inför

gudar, gudinnor och *puja*. Saakib berättar hur han älskade när hans storebror berättade gudahistorier för honom efter avslutad skoldag. Arjuna beskriver hans minne av att ”leka” *Tulsipuja*. Att få delta i farmoderns *puja* benämner Yadave som ”roligt”. Nisha funderar på att läsa mer böcker om gudar och gudinnor när hon får tid. Alla barn, förutom Arjuna, beskriver sitt stora intresse av de spännande och stämningsfulla gudaserierna på tv. Gudaserierna är så pass intressanta att Saakib t.o.m. slutar spela dataspel när sändningen börjar. Den som kanske bäst personifierar glädjen, lekfullheten och det genuina intresset för gudar och gudinnor är Tara. Hon pysslar med sina gudabilder i sin lilla bok, hon dekorerar gudastatyer och hon utför egen *puja* framför planscherna på sitt rum. Till sist är även hinduiska festivaler så som *holi* och *divali* fyllda med glädje och lek. Genom glädjen och leken underlättas traditionsförmedlingen och barnens kunskap om gudar, gudinnor och *puja* växer till.

### 3.2.2 Studiens betydelse för svensk skola

#### **”Levd hinduism” i religionsundervisningen**

Vad innebär då mina slutsatser för religionsundervisningen i svensk skola? Som vi tidigare sett ska religiöst liv och uttryck, ritualer och bruk, d.v.s. ”levd religion”, utgöra en central del i undervisningen i religionskunskap (Skolverket, 2011a; Skolverket, 2011b). Enligt Bells syn på religion, som först och främst en samling praktiker där de utförda handlingarna ger verklig substans åt religionen och formar religiös identitet och tro (Bell, 1992, s. 185), är styrdokumentens betoning förståelig. Den religiositet som presenteras i min studie är också centrerad kring liv och uttryck, ritualer och bruk. Det är den utlevda, synliga religionen framför allt i form av *puja*-utövning som studien kommit att handla om. Dels beror det på att mitt intresse och därigenom mina frågor fokuserat på det området av religionen. Dels tror jag, som jag redan nämnt, att det också beror på att hinduismen är en ritualcentrerad religion (Jacobsen, 2004, s. 279).

Utmaningen för lärare i religionskunskap är att på ett dynamiskt sätt försöka presentera ”levd hinduism” i svensk skola. Här kan studiens beskrivningar av religiöst liv under vardag och högtid i några hinduiska familjer vara betydelsefulla. Studien beskriver noggrant steg för steg den dagliga *pujan* och även festivalspecifika ritualer. Andra religiösa aktiviteter i vardagen, där tv-tittande på gudaserierna i studien är den viktigaste, presenteras också. En stor nytta med studien för undervisningen i religionskunskap är att barnens perspektiv och liv är centralt. I studien redovisas hur barnens liv påverkas av familjens religion, vilka religiösa handlingar barnen själva utför, hur barnen lär sig om gudar, gudinnor och *puja*, samt till viss del vad barnen tycker, tänker och känner beträffande religionen.

Min förhoppning är att studien på detta sätt ska kunna hjälpa elever i den svenska religionsundervisningen att ”bli uppmärksamma på hur människor inom olika religiösa traditioner lever med, och uttrycker, sin religion och tro på olika sätt” (Skolverket, 2011a, s. 186).



### ***Etnografi i religionsundervisningen***

Jenny Berglund beskriver hur viktigt det är att lärare i religionskunskap lär sig se sin omvärld med vad hon kallar ”etnografiska glasögon”. Berglund menar att ett stort problem med svensk religionsundervisning är att religioner och livsåskådningar presenteras som enhetliga stereotyper, utan inre variation. Detta förfarande gör dels att vissa religioner och livsåskådningar främmandegörs för eleverna och dels att elever som identifierar sig med en viss livsåskådning inte känner igen sig (Berglund, 2011, s. 125). I slutändan kan denna stereotypa undervisning leda till fördomar, diskriminering och främlingsfientlighet (ibid. s. 127, 137). Istället bör både läraren och eleverna etnografiskt studera religion i omvärlden (speciellt i närområdet) och på så sätt upptäcka och synliggöra variationer inom olika livsåskådningar samt i möten med andra få fördjupad förståelse för olika kulturer och traditioner (ibid., s. 126, 137).

Berglund beskriver också hur läraren måste förstå att det finns andra arenor där eleverna förmodligen lär sig mer om religion än i skolans religionskunskapsundervisning. Lärandesituationer och traditionsförmedling i religiösa församlingar och i elevernas egna hem är utmärkta för en religionslärare att etnografiskt studera. På så sätt får läraren kunskap om vad en viss religiös tradition anser vara väsentligt att den uppväxande generationen lär sig. Läraren får också större förståelse för i vilka sammanhang traditionsförmedlingen sker samt hur olika religiösa traditioner praktiseras. Läraren bör efter avslutad etnografisk studie fundera över och problematisera hur dennes egen undervisning framställer den aktuella religiösa traditionen (Berglund, 2011, s. 137).

I ett pluralistiskt samhälle där fördomar och främlingsfientlighet kan få fäste på grund av okunskap och avsaknad av förståelse (som ovan beskrivet) är min önskan att denna etnografiska studie kan bidra till en ökad förståelse för hinduism praktiserad i några familjer i staden Varanasi. I studien framträder olika individer med olika livsföring och synsätt, vilket gör att det inte finns rum för stereotypa bilder. Samtidigt som jag försöker hitta intressanta mönster i mitt resultat visar jag återkommande på materialets mångfald och variation. Studien kan på detta sätt bidra till att följande syfte med religionskunskap i svensk gymnasieskola efterföljs:

Undervisningen ska ta sin utgångspunkt i en samhällssyn som präglas av öppenhet i fråga om livsstilar, livshållningar och människors olikheter samt ge eleverna möjlighet att utveckla en beredskap att förstå och leva i ett samhälle präglat av mångfald.

(Skolverket, 2011b, s. 137).

Genom studiens fokus på lärande och traditionsförmedling i hemmen bidrar studien även till att ge exempel på hur religionsundervisning kan ta sig uttryck i ”icke-skol-sammanhang”, vilket enligt Berglund är en viktig lärdom för lärare i religionskunskap (2011, s. 137). Studien bör således användas av lärare i religionskunskap i syfte att utmana och problematisera både de läromedel som finns till hands samt lärarens egen undervisning om hinduism.

## Litteraturlista

- Ahlenius, B. (2006). *Hinduisk religiös utövning i vardagen: En studie av brahminska kvinnors puja i Benares*. Karlstad: Karlstads universitet.
- Andersson, D. & Sander, Å. (red.) (2009). *Det mångreligiösa Sverige: ett landskap i förändring*. Lund: Studentlitteratur.
- Beach, D. (2001). Artistic Representation and Research Writing. *Reflexive Practise*, 2(3), 313-329.
- Bell, C.M. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C.M. (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Berglund, J. (2011). Etnografiska glasögon på religion i vardagen. I: M. Löfstedt (red.), *Religionsdidaktik: mångfald, livsfrågor och etik i skolan*. Lund: Studentlitteratur.
- Cavallin, C. (2013). *Ritualization and Human Interiority*. Köpenhamn: Museum Tusulanum Press.
- Douglas, M. (1970). *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: PantheonBooks.
- Eck, D.L. (1983). *Banaras: City of Light*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ejvegård, R. (2003). *Vetenskaplig metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Emerson, R.M., Fretz, R.I. & Shaw, L.L. (2011). *Writing ethnographic fieldnotes*. (2nd ed.) Chicago: University of Chicago Press.
- Esaiasson, P., Gilljam, M., Oscarsson, H. & Wängnerud, L. (2012) *Metodpraktikan: konsten att studera samhälle, individ och marknad*. Stockholm: Norstedts juridik.
- Fangen, K. (2005). *Deltagande observation*. Malmö: Liber ekonomi
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (2007). *Ethnography: Principles in Practice*. (3. ed.) Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Holstein, J.A. & Gubrium, J.F. (1995). *The Active Interview*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Humphrey, C. & Laidlaw, J.A. (1994). *The Archetypal Actions of Ritual: a Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Jacobsen, K.A. (2004). *Hinduismen: historia, tradition, mångfald*. Stockholm: Natur och kultur.
- Jackson, Robert (2004). *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*. London: Routledge/Falmer.

- Johansson, T. (2010). Etnografi som teori, metod och livsstil. *Educare*, vol. 1, 7-30.
- Katz, M.J. (1993). *The children of Assi: the Transference of Religious Traditions and Communal Inclusion in Banaras*. Diss. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Korp H. & Risenfors S. (2013). Etnografi i forskning och ungdomars vardag. I: S. I. Erlandsson & L. Sjöberg (red.), *Barn- och ungdomsforskning: metoder och arbetssätt*. Lund: Studentlitteratur.
- Lofland, J. (2001). *Field Notes*. I: C. Seale: *Social Research Methods: a Reader*. London and New York: Routledge.
- Myrvold, K. (2007). *Inside the Guru's Gate: Ritual Uses of Texts Among the Sikhs in Varanasi*. Diss. Lund: Lunds universitet.
- Nader, L. (2011) Ethnography as theory. *Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1), 211-219
- Risenfors, S. (2011). *Gymnasieungdomars livstolkande*. Diss. Göteborg: Göteborgs universitet.
- Sherman Heyl, B. (2001) Ethnographic Interviewing. I: P. Atkinson & A. Coffey (red.), *Handbook of Ethnography* (s. 369-379). London: Sage.
- Skolverket (2011a). *Läroplan för grundskolan, förskoleklassen och fritidshemmet 2011*. Stockholm. [www.skolverket.se/publikationer?id=2575](http://www.skolverket.se/publikationer?id=2575) (åtkomst 2013-02-08).
- Skolverket (2011b). *Läroplan, examensmål och gymnasiegemensamma ämnen för gymnasieskola 2011*. Stockholm. <http://www.skolverket.se/publikationer?id=2705> (åtkomst 2013-02-08).
- van Loon, J. (2001). Ethnography: A Critical Turn in Cultural Studies. I: P. Atkinson & A. Coffey (red.), *Handbook of Ethnography* (s. 273-284). London: Sage.
- Vetenskapsrådet (2011). *God forskningssed*. Stockholm: Vetenskapsrådet.
- Willis, P. & Trondman M. (2000). Manifesto for Ethnography. *Ethnography*, 1(1), 5-16

### **Övriga källor**

DNA India (2013). *Those against lowering age of consent to 16 years don't know it existed in IPC, 1860: Shinde*. <http://www.dnaindia.com/india/1815944/report-those-against-lowering-age-of-consent-to-16-years-don-t-know-it-existed-in-ipc-1860-shinde> (åtkomst 2013-06-10)

One World South Asia (2013). *Age of consent for sex retained at 18 years in India*. <http://southasia.oneworld.net/news/age-of-consent-for-sex-retained-at-18-years-in-india#.UbWHMthafZA> (åtkomst 2013-06-10)

## **Bilagor**

1. Intervjuguide till barn (Questionnaire 1)
2. Intervjuguide "Sushil" and "Yadave" (Questionnaire 2)
3. Intervjuguide "Renukas" mormor och "Taras" & "Arjunas" mamma. (Questionnaire 3)

## Bilaga 1

### Questionnaire 1, used for the children.

*Namaste! Thank you that you want to help be to learn about Hinduism and about your life here and about the gods and goddesses. I've so much to learn from you and I'm very interested to listen to you!*

#### Ice-breaking

- 1) What is your name?
- 2) How old are you?
- 3) In which class do you study?

#### Home and family situation

- 4) Can you tell me about your family and your home?
  - How many people live in your home today?  
(Parents, siblings (older or younger), grandparents, cousins, uncles, aunts?)
  - Do they work or study? (What do they do for living?)
  - Do all your family members live together in a same house or do they live at different places?  
(Nuclear family or extended family or something else?)

#### Relationship to Hinduism

- 5) Tell me, do you know any gods or goddesses?
  - What are their names?
  - Can you describe them to me?
- 6) Were have you heard about or seen these gods and goddesses?
  - At home, at the temple, in the streets, at the festivals/lilas, at TV, in school?
  - Who have told you?
- 7) Do you have gods or goddesses here, in your home?
  - Which ones?
  - Are they at photos, at calendars, as statues, at an altar/house temple (puja place)?
  - Can you show me?
  - Tell me about all of them!
- 8) How do you like the gods and goddesses?
  - Which one is your favorite and why?
  - Have you ever been scared of these gods or goddesses?

#### Rituals at home

- 9) Can you tell me what you do with these gods and goddesses in your home?
  - Do you do puja for them?
  - Do you pray? Recite mantra? Light incense(Agarbattiellerdhupabatti)? Sing hymns? Use lamps (arati/diya)? Wash, clothe the gods? Flowers (phool)? Final sacrifice (hawan)? apoor (camphor)?
  - Do you search for eye-contact/ a glimpse of them (darsana)?
  - Do you offer/lay down/give them anything?Do you get it back as prasada?
  - How often do you do all this?
  - do you do it any special time during the day or week?
  - Why do you do puja?

*If he/she does puja or other rituals:*

- 10) Do you do it together with somebody or alone?
  - What do you do and what do the other ones do?

11) Do you know Tulsi plants? Tell me about it!

- Do you have it at home?
- Can you show me?

12) Can you think of something else you do with the gods or goddesses at home?

- What do you want to do with deities other than puja that can make you happy?

### **Verbal transference of religion in the home**

13) Tell me, does someone talk about the gods and goddesses in your family?

- Who talks about it?
  - When?
  - Can you give me an example about something you have learnt about the gods and goddesses at home?
- An exciting story?

14) Have you asked questions about the gods and goddesses to anyone in your family?

- When? (In connection to puja?)
- To whom?

15) Do you tell others in your family about what you know about gods and goddesses?

- Can you give me an example?
- To whom?

### **Hindu tradition, festivals and holiday**

16) Do you know of any Hindu festivals?

- How many?
- Who told you about it?
- Why do you celebrate these festivals?
- How do you celebrate these festivals?
- How do you *want* to celebrate?
- What do you feel when it's time for a festival?

17) Do you know of any special religious celebrations connected with special occasions during a person's life?

- Birth and childhood
- Marriage
- Have you experienced this celebration yourself?
- How do you celebrate?
- Do you know of any religious performance of rituals at the occasion of any death?

### **Other transference of religion in the home**

18) Have you seen TV-programs with gods and goddesses?

- Tell me about it!
- At home?
- Did you learn anything about religion (and rituals) from those TV programs?
- What do you like about them?
- Do they inspire you?

19) Have you read or looked in books about gods and goddesses?

- At home?
- Can you show me?

### **Experiences and feelings**

20) What do you think about

- listening to stories about -,
- watching the photos, statues- of,
- watching tv about-,
- learning about-,
- practicing puja to- the gods and goddesses?

21) Why do you do it?

### **Rituals outside the home**

22) Can you tell me if you go to the temples sometimes?

- What do you do there?
- Do you go there often?
- Do you go alone or with someone?
- Do you follow someone's steps at puja at temple?
- Where did you learn it?
- What do you like to do the most at the temple?

23) Do you speak about the gods and goddesses with your friends and neighbors?

24) Do you know about some festivals in the streets, open areas at the ghats?

- Tell me about it!
- Do you use to attend?
- How do you attend?
- Lila? Lee-la?
- Processions?
- Visarjan (immersion) in Ganga?

25) What do you think about Ganga River?

- Have you taken a bath there?
- Do you think it's something special with its water?
- Have someone in your family carried water from Ganga to your home?

### **Other perspectives**

26) Is there anything else concerning gods, goddesses, religion, Hinduism in your family and home that you want to add?

THANK YOU!!!

## Bilaga 2

### Questionnaire 2, used for “Sushil” and “Yadave”.

#### Ice-breaking

- 1) What is your name?
- 2) How old are you?
- 3) What is your profession?

#### Childhood

- 4) Describe your place of birth and childhood situation.
  - Urban or rural environment?
  - What was your parents situation, socially (varna) and financially, during your childhood?
  - Nuclear family or extended family or something else?
  - Siblings? Older or younger?
- 5) What transference of religious tradition did you experience in your family as child?
  - What did it look like?
  - At home or elsewhere?
- 6) What religious rituals did your family perform during your childhood?
  - On the daily basis (Everyday-rituals) and rituals during holiday and festival?
  - At home or elsewhere?
  - How often?
- 7) How active were you, as a child, in the practice of rituals?
  - Observing or participating?
- 8) Did you usually ask questions during or in connection with the ritual-practicing?
  - Freedom of expression in questioning?
- 9) Why did your family practice these rituals?
- 10) Was there other kind of transference of religious tradition that didn't concern ritual practice?

11) According to yourself; Who were your most important religious mentors as child:

Mother	Father	Grandparent	Sibling (including cousin)
Uncle	Aunt	Friends or neighbors	School
Television	Other:		

12) In what geographic space did most of your religious education take place?  
At home? At the temples? At the streets? In school?

#### Life in Varanasi today

- 13) Describe your place of living and family situation in Varanasi today.
  - Urban or rural environment?
  - Social and financial situation?
  - Nuclear family or extended family or something else?
  - Do you have children in the household?
- 14) Do you think transference of religious tradition appears in your family today?
  - What does it look like?
  - At home or elsewhere?
- 15) What religious rituals does your family perform today?
  - Everyday-rituals?



- Rituals during festival?
- At home or elsewhere?
- How often?

16) How active are the children in the performance of rituals?

- Observing or participating?

17) Do the children ask questions during or in connection with the ritual-performance?

18) Why does your family perform these rituals?

19) Is there other kind of transference of religious tradition that doesn't concern ritual performance in your family?

20) According to yourself; Who were/are the most important cultural (religious) mentors to your children/younger siblings:

Mother	Father	Grandparent	Older sibling (including cousin)
Uncle	Aunt	Friends or neighbors	School
Television	Other:		

21) According to yourself; Who are the most important cultural (religious) mentors to children in Varanasi today:

Mother	Father	Grandparent	Older sibling (including cousin)
Uncle	Aunt	Friends or neighbors	School
Television	Other:		

22) In what geographic space does most of the religious education/nurture of your children/your younger siblings take place?

- At home? At the temples? At the streets? In school?

#### **Other perspectives**

23) Do you want to add something more concerning transference of religious tradition and ritual-practice in homes and families of Varanasi?

## **Bilaga 3**

### **Questionnaire 3,**

used for “Renuka’s” grandmother and “Tara’s” & “Arjuna’s” mother.

#### **Ice-breaking**

- 1) What is your name?
- 2) How old are you?

#### **Puja practise today**

- 3) How do you perform puja?
- 4) Do you change your puja during festivals?

#### **Background of her puja**

- 5) How did you learn to perform puja?
- 6) Where did you learn to perform puja?
- 7) From whom did you learn to perform puja?

#### **Feelings and purpose**

- 8) Why do you perform puja?
- 9) Is it important that the children in the household learn to perform puja?

#### **Other perspectives**

- 10) Is there anything else concerning gods, goddesses, religion, Hinduism in your family and home that you want to add?