

Chakra

TEKSIKRIPSI BOK ENDHAKA WILLOHONER

1 • 2001



ITMA MURDHA MITHER

Chakra

REGERINGEN FÖR INDISKA RELIGIONER

Redaktörer

Kristina Myrsvold & Katarina Plank
Lund universitet

Ansvarig utgivare

Ole Quasten, Lund universitet

Redaktionsråd

Peter Aina Brügge, Stockholms universitet	Guendel S. Mann, U of California at Santa Barbara
Christina Cavallin, Umeåuniversitet i Bergen	Hwa M. Lind, University of Otago
Dirk of Tillyden, Stockholms universitet	Jürgen Offenhoff, Lund universitet
Sabot Hansen, Lund universitet	Marcus Qvarneng Pålsson, Århus universitet
Anna Haraldsson, U of Graz at San Antonio	Eva Rosén-Pockonath, Göteborgs universitet
Eva Hellman, Uppsala universitet	Åke Sande, Göteborgs universitet
Kjell Håkonsen, Karlensborg universitet	William Smith, Stockholms universitet
Knut A. Jørgensen, Umeåuniversitet i Bergen	Kenneth Zink, Kansas State universitet

Korrespondens, inklusive anmälan av böcker, sänd till: Chakra, Centrum för indiska och religionsvetenskap, Allhelgona kyrkogata 8, 225 62 Lund, Sverige. E-post sänd till: chakra@post.lu.se. Hemsida: www.tril.lu.se/chakra.

Chakra är en vetenskaplig tidskrift som vill reflektera över förhållningarna mellan indiska religioner och västerländsk kultur, sociala och politiska aspekter och frågor i historia och nutid. Tidskriften vill även uppmärksamma indiska religioner som påverkar den västerländska kulturen och lyfta fram indiska element i andra religionsvetenskapliga Chakra syftar till att stimulera till tvärvetenskaplig diskussion, med betoning på de religionsvetenskapliga aspekterna av indiska religioner. Chakra ges ut två gånger per år i namn och utskrift.

Chakra är ett led i samarbetet på området indiska religioner vid Centrum för indologi och religionsvetenskap, Lund universitet, som har möjliggjorts tack vare ekonomiskt stöd från Vetenskaprådet (VR). Följande vetenskapliga publikationer med hjälp från redaktionen Margot och Hans Johansson utgives:

Chakralogiska • © Kristina Myrsvold

Guldkorn • Sällskaps i Mahatma, Fredrika Tjäderström

Tryck • Printplus, Sociologiska Institutionen, Lund universitet, Lund 2005

Prenumerationskostnad för 2005

Stadens: 180 kronor Privatpersoner: 200 kronor Institutioner: 250 kronor

ISSN: 1652-0303

© Chakra – tidskrift för indiska religioner samt Erfarenhet

CHAKRA 3 • 2005

TEMA: MODERNA MEDIER

FÖRORD	3
MEDEVÄRKANDE	5
FLOTVÄGEN	
I unanimitets öfverdyningar: Tamil Nadu Håkan Ohlsson Höglund	11
Indonesien gråter André Mörk	16
Thailand: En mittans reflektioner Monica Lindberg Fahlk	21
Sri Lanka: Konflikter, fredarbete och återuppbyggnad Carilla Ojeda	27
Middöern: Havet som sköljde över Nö-And Mörk	31
India: The Challenge of the Aftermath E'Genbe	38
Globalt: Ojävlik tjänst av sikter Kristina Myrstedt	43
Madanka reaktioner: Manicko Richard Lagerwall	49
TEMA: MODERNA MEDIER	
Daliterna i den globala rättviserörelsen Bakgrund och socialism på Internet Eva-Maria Hultman	57
Who Wants to be a Goddess? Jai Santoshi Ma! Revisited Philip Lagerwall	72

Sikh Ritual Identity Who Speaks for Sikh Warriors?	113
<i>Dora R. Jakobak</i>	
Transplanting Tradition Sino-Malabar Catholics on American Soil	136
<i>Saba J. Raj</i>	
«Stories Are Not Told for the Telling, But for the Teaching» A Sikh Feminist Reading of <i>What the Body Remembers</i>	153
<i>Nikky Guninder Kaur Singh</i>	
BETRÄKTELSE	
Den halvgudomliga människan Om uppträdande popmusik och bilder i Indonesien	165
<i>Ansh Miller</i>	
RECESSIONER	
Documentary Film as Scholarly Work Imagery on Joint Hindu-Muslim Celebrations	175
<i>Joseph W. Eide</i>	
Reflektioner över skolboks-buddhism Bilder av den tibetanska buddhismen	178
<i>Sofia Larsson</i>	
Guru, moder och gudinna Hinduska kvinnliga röster från öst och väst	183
<i>Marc-Théobald Clavierier</i>	
Den svärfingade gudarvärlden Karnatg och lavret om hindusk konst	186
<i>Martin Geuter</i>	
Längtan efter gudomlighet En personlig guidebok till Indiens gudar och rym religiösa riter	187
<i>Katarina Flak</i>	
Ny svensk buddhistisk tidskrift Gemensam informationskanal rikad till sikhare och korrester	189
<i>Katarina Flak</i>	

FÖRORD

Det redaktionella arbetet inför det tredje numret av *Chakra* kom att överstygats av den hemiska tsunamikatastrofen i Syd- och Sydostasien. Med kört varsel bestämde vi oss för att inkludera reflektioner kring hur katastrofen har drabbat specifika områden; hur den lokala befolkningen och religiösa kommittéer har agerat och hanterat krisituationen; hur hjälparbetet framskridit samt vilken betydelse sådana medier har haft i samband med katastrofen. I en tid av ofattbar förtvivelse kändes det meningsfullt att inkludera dessa texter med förhoppningen att reflektionerna kan ge djupare förståelse för vissa frågor och områden, och inte minst vara ett slags verktyg i sorgearbetet.

Detta nummers tema är moderns medier. Under de senaste decennierna har en ökad forskning och ett allmänt intresse vuxit fram för hur religiösa grupper på lokal och global nivå använder moderna medier för att kommunicera och propagera religiösa budskap. Oms forskare tidigare fokuserat främst på historiska alster så produceras idag en mängd moderna texter där religiösa representanter omotvånar och vill anpassa sin religion till ett modernt samhälle. I Indien är kanske främst den omfattande tv- och filmindustrin mest känd, där hinduismens episka verk och paratiska teman massproduceras i såpoperaversioner och till bioskärnorna. Det snabbt expanderande bruket av mobiltelefoner har dessutom gjort det möjligt att lyssna till dagliga sekulära recitationer från Gauri Sahib via mobilen. Garvet, babas och andra ger idag inlägg väglodning på Internet, där det även går att utföra cyber-puja och andra rituella handlingar via nätet. Detta aktiva mediebruk reflekterar en modernisering och globalisering som berör alla. Och det är inte bara religiösa spelare som använder nya medier. Idag finns det också företag som menar att andra medier än det skrivna ordet, som film och foto, ska och kan användas som vetenskapliga verktyg.

Inom kommunikationsvetenskapen är definitionen av ett medium de tekniska eller fysiska medel som krävs för att omvandla ett medle-

linde till en signal som överförs via exempelvis en kanal. Där görs en
distinktion mellan tre huvudkategorier av medier: framställande medier
(röst, ansikte, kropp), åtagande medier (brevet, målning, foto,
hemmesändning, tidskriftsproduktion etc.) och mekaniska medier (telefoner,
radio, tv etc.). Även på den religiösa arenan kan dessa huvudkategorier
vara användbara analytiska verktyg för att sortera mellan de kommuni-
kationshandlingar, -åter och -överförare som tros förmedla gudsomli-
ga eller heliga budskap. I verkligheten kan kategorierna vara svåra att
distinguera då exempelvis ett medium kan användas sin kropp för att fram-
ställa sin meddelande samtidigt som kroppen uppfattas vara själva kana-
len för att överföra budskapet. I denna summer av Chabos belyser artik-
lerna aspekter av dessa tre huvudkategorier av medier.

Förutom till våra artikelöfattare och recensenter vill vi framföra ett
speciellt tack till alla forskare med lokal expertkunskap som med
mycket kort varsel ställde upp med bidrag om kommunikationsreligion.

Lund i april 2005
Kristine Myrvold & Katarina Plank
redaktörer

MEDVERKANDE

MARIE-THÉRÈSE CHARPENTIER, FM, forskningsledande vid Institutionen för språk och kultur, religionsvetenskap, vid Åbo Akademi. Arbets-titeln på hennes projekt är *The Thousand Faces of the Divine Mother: Indian female gods in contemporary Hinduism*.

JONATHAN ELDON, PhD, sociolog som forskar och undervisar vid University of Wisconsin-Madison. Han intresserar sig bland annat för klass, kast, etnicitet och kön i det samtida Sydostasien. Eldon är härnill föreståndare för South Asian Center vid universitetet.

MARTIN GANSTEN, JD, religionshistoriker och sanskritist vid Lund universitet. Han disputerade 2003 på avhandlingen *Patterns of Destiny: Hindu Nāth Ascology*. Han har översatt *Bhagavadgītā* till svenska (2001) och för närvarande ingår han i ett internationellt forskningsprogram kring det filosofiska gcc-talpeposet *Mahāvāgaya*, senare känt som *Yogasūtra*.

V. GLETHA, författare i Chennai, Tamil Nadu, samt redaktör för förlaget Tara Publishing. Hennes intresseområden rör genus, kast, utbildning och samtida historia och politik. För närvarande arbetar hon med två olika projekt: tamilsk läs- och skrivkunnsighet, samt idrott och genus i södra Indien.

EVA-MARIA HÄRTSMANN, JD, socialantropolog vid Stockholms universitet. Hon disputerade 2003 med avhandlingens *One Fire is Burning: Local Politics and Global Connections in the Dalit Movement* och har nyligen påbörjat ett forskningsprojekt kring relationen mellan lokal dalitaktivitet i Indien och den globala rättviserörelsen.

DORIS JAROSIN, Ph.D, forskare och lärare i religionsvetenskap vid University of Waterloo. Hennes forskning inriktar sig på kvinnor i den sekulära historien och främst sekulära kvinnornas rituella identitet. Hennes senaste publikation är *Reclaiming Women in Sikh History: Transformation, Meaning and Identity* (OUP 2001).

RICKARD LAGERWALL, FM, doktorand i religionshistoria med islamologisk inriktning vid Lunds universitet. Hans avhandlingsprojekt behandlar synen på frihet, demokrati och kvinnornas ställning i Marocko.

SYDRA LARSON, FM, doktorand i religionshistoria vid Stockholms universitet. Hans avhandling behandlar den så kallade "gulna" (*nypon* *po*) traditionen inom den tibetanska buddhismen, med tyngdpunkten på den tibetanska *yxgin gTang nypon Hönka* (1452-1507).

MONICA LINDBERG FALK, FD, socialantropolog vid Göteborgs universitet. Hon disputerade 2002 med avhandlingens *Making Fields of Merit. Buddhist Nuns Challenge Gendered Orders in Thailand*, och arbetar nu på ett forskningsprojekt kring genus och socialt engagerad buddhism i Thailand.

PHILIP LUTGENDORF, FD, forskare och undervisar vid University of Iowa. Hans kända bok *The Life of A Text* (1990) behandlar olika framföranden av det episka verket *Ramayana* och vann det prestigefyllda A. K. Coomaraswamy-priset. Lutgendorfs forskning inriktar sig på episka performance traditioner, folklor, populärkultur och massmedia. Han använder även för en hemsida som är tillgänglig hindufilmer (www.uiowa.edu/~incinma).

KERSTINA MYRVOGEL, FM, doktorand i religionshistoria vid Lunds universitet. Hennes avhandling är inriktad på sekularnas ritualiserade användning av religiösa texter i Vietnam.

ANDRÉ MÖLLER, FM, doktorand i religionshistoria vid Lunds universitet. Hans avhandling kommer att behandla framförelsen av *ramadan* på Jva.

NILS-AXEL MÖRNER, FD i geologi och föreståndare för avdelningen för paleogeofysik och geodynamik vid Stockholms universitet. Han forskar om havsytans förändringar och är bland annat ledare för en internationellt havsytprojekt i Maldiverna.

CAMELLA OYJUELA, FD, fredsforskare vid Göteborgs universitet. Hon disputerade 2004 på avhandlingen *Civil Society in Civil War: Peace Work and Identity Politics in Sri Lanka*. Oyjuela forskar kring etniska konflikter, konfliktlösning, det civila samhället och identitetskonstruktion, främst utifrån fallet Sri Lanka.

KATRINA PLANK, FM, doktorand i religionshistoria vid Lund universitet. Hennes avhandling kommer att behandla buddhistisk insiktsmeditation i Sverige.

SILVA RAJ är forskare i religionsvetenskap vid Albion College. Hans forskningsintressen är inriktade på specifikt utbyte mellan hinduer och kristna i södra Indien, den indiska kristna diasporan i USA, hinduiska kvinnobelägg, samt kvinnorörelsen i Indien. Han har publicerat ett flertal böcker inom dessa ämnesområden, senast *Dealing with Deities: The Ritual How in South Asia*.

NIRRY GUNINDER KAUR SINGH, FD, är religionsforskare som arbetar vid Colby College. Hennes forskningsintresse fokuserar på poetik, feministiska frågor och Sikhism. Hon står bakom ett flertal publikationer, däribland *The Feminist Perspective in the Sikh Vision of the Transcendent* (CLUP 1991).

VARALAKSHMI WEILMAN är lärare på Nidbyskolan i Kristianstad. Hon har bland annat jobbat för Föreningen Svalarna, Indien-Bangladeshsektionen i Lund, som arbetar med sociala projekt i Indien och Bangladesh.

FLODVÄGEN

I TSUNAMINS EFTERDYNINGAR: TAMIL NADU

Elinor Löfdahl Hillmar

Den 26 december 2004, i Indien kallad »den svarta söndagen», blev för många en mardröm. I Tamil Nadu drabbades många tiotusentals människor av tsunamins gigantiska vågor. Antalet omkomna räknas till ca 17 000 och flera tusentals människor blev hemlösa. De som kanske drabbades hårdast var fiskerifamiljer som har boett generation efter generation på den aktuella kustomren. Många försökte gömma sig i sina härbyskåp när de hörde skriken från omgivningen: »Havet kokar», »Havet stormar», »Spring för livets. Många trodde att de skulle kunna rädda sig genom att gömma sig i husen för den 6–20 meter höga vågen men byskåporna hade ingen chans att stå emot.

Majoriteten av befolkningen lever på den dagliga fiskesten. 45 procent av fiskarna är illiterata. Många av dem bor i byddor och enkla tegelhus. Bata rågsa få bor i stabla hus.

På Marina Beach i Chennai (Madras) tog många unga och gamla som vanligt sin söndagspromenad på stranden. Lekande barn och ungdomar återvände aldrig hem. Ett helt cricketlag med småpojkar upp till trettonårsåldern drogs med till havs av vågorna. Cuddalore, delat av Pondicherry och andra kustområden har också drabbats av tsunamin. En av fiskerbyarna söder om Cuddalore är spårlos försvunnen. Elektriciteten drog ut på många ställen och reaktor 2 i kärnkraftverket i Kalpakkam fick stänga av säkerhetskil. På spetsen av Indien, i Kanyakumari, »den svarta usgnissen», dömdes många med av tsunamin när de besökte den berömda filosofen Vivekanandas minnesplats (Rock Memorial) på en liten klippa i havets utåfärd. Den största dödsiffran uppmättes i Nagapattinam-distriktet. Varje jul välkomnar många med offergåvor och förväningar till den berömda katolska kyrkan »Moder Maria» i Vellankanni, kyrkostaden som ligger cirka 35 kilometer söder

om Karakal. Minst 150 pilgrimmar visste livet här. I kyrkan stod folk: «Moder Maria, varför tog du mina barns liv?» «Varför tog du min familj?» «Vi kom hit för att dyrka dig och vi ville tacka dig, Naufé, varför?» «Du är inte Gud, Gud räddar och förlitar människor.» Tusummin har också föresenat dricksvattnet som har blivit salt i många områden. Alla hus på kustresan spolades bort och tegelhus rasades. Tusummins vatten nådde mellan 200 och 500 meter upp på land. Många hus fick vatten ända upp till taket.

Staten reagerade snabbt och försökte rädda livet på många, bland annat genom att skicka helikoptrar och polistyskor till katastrofområden. Sjukhuspersonal deltog också i räddandet av människor. Tröstlöst gråtande människor letade efter sina familjemedlemmar och andra försökte identifiera sina anhöriga. Debutministern J. Joyalalita lovade samma dag, den 26 december, att familjer som hade förlorat sina närmaste skulle få ersättning med 100 000 rupies (motsvarande cirka 18 000 kr). Nyhetsförbundet ställde in och istället vidjade man via media att folk skulle skänka pengar till dem som drabbats av tusummin. Alla familjer skulle få 4 000 rupies som ett engångsbelopp och mat, kläder samt bostäder skulle ordnas. Många fiskare är dock berömda, de har inte fått någon hjälp eftersom de inte har förlorat familjemedlemmar eller hus, liksom har de förlorat sitt levnadsbåd, båt och nät.

Distriktsdepartementet, privatpersoner och NGO hjälpte till med primära försädesbehov såsom mat, kläder, hygienartiklar och lugnetid och satte upp campingplatser av enkla presentningar runt landet. Platerna räckte inte till alla, utan många fick bo under träd. Många drabbade visade en otrolig styrka i att kunna gå tillbaka till vardagen och ta hand om roten av familjemedlemmarna. Andra, som förlorat alla sina närmaste, blev omhändertagna av släktingar. Krigsgrupper saknades. Slakt och vinster avlastade de drabbade. Folk skänkta också tosva med kläder. I Cuddalore vägrade fiskarfolket att ta emot begagnade kläder. Det blev panik med tanke på klädhygien och bristen på plats. Till slut erbjöds myndigheterna om att auktionera bort kläderna, vilket också skedde. Pengarna användes sedan till att köpa nya kläder och andra saker.

En otrolig hjälpsamhet visade fram från folket. På alla nivåer, från enskilda individer och privata organisationer till NGO:er (non governmental organisations), på delstatnivå, central nivå och från andra länder. Många frivilligorganisationer adopterade byar och hjälpte till med mat, kläder, hygienartiklar och lugnetid. De första dagarna fick de

hemliga bo i skolbyggnader, kyrkor, tempel, moskéer och byggnader som avsedda för beviljningsföreläsningar. Hjälpinsatserna över religiösa gränserna var påtaglig. Människor tillhörande olika religioner hjälpte till och bar de döda och skadade kropparna till sjukhus. Man höjde och bevittnade begravningsceremonier med trummor och flöjter bland annat på gatorna. I nöden är vi alla lika.

I fokus stod de 85 procent av fiskarfolket som tillhör MBC (*Mee Raksum* / *Clas* eridg: engelsbrunnens grupperingar av kasten). 10 procent av fiskarfolket tillhör dalerna (ode *Sertryckta*) medan resterande 5 procent är inofficiellt. Regeringens hjälpprogram gynnade mest MBC, medan en stor del av dalerna inte fick några ekonomiska bidrag. Fiskarfolket själva anses vara de tuffa och okrossbara. Havet som givit dem liv och lycka blev deras dödsfälla. Fisket har varit deras huvudsakliga inkomstkälla och deras levnadsvägar. Kvinnorna har varit fokuserade på torget eller går från hus till hus och sålt fisk. Många fiskarfamiljer fick betala med sina liv, sina hus och sina livsväsentliga fiskerätigheter och båt. Katamaraner låg i spåren på stranden och fiskerätigheter som stora möbilar stoppades med näpplor, kläder och barnens leksaker. Många letade efter sina nära och kära och efter sina hus. Två av dessa fiskarkvinnor kom till oss samma dag för att sälja resterna från båten. Båda hade förlorat sitt och familjens levnadsvägar fiskerätigheter och båt, men också sina barn.

De lokala och nationella tv-kanalerna visade upp situationen i de drabbade områdena. Bilderna för reklam använde man bilder på drabbade och sprade sorgemusik och väjde till människor att bidra till tsunami-insamlingar. Dessutom överstämde man av bilder från BBC och CNN varje halvtimme. De första två veckorna efter katastrofen rörde samtalet bara de tsunami-drabbade människornas öden. Nationen led med folket. Pengar och materiella förtjänster utömlade in. Polisen annonserade i högluren att folk skulle trycka katastrofområdet och många var rädda, flydde från hem som inte fanns och många lämnade sina hel- eller halvsvärsade hem. Många trodde att tsunamin skulle slå till igen. Hela kusten är som en kedja när det gäller släktskap, vilket innebär att varje familj har alla sina släktingar eller anhöriga där. Fiskarfolket har alltid bott vid kusten. De har inte bott inne i städerna, i städer eller byar. De har inga släktingar på andra ställen än vid kusten och har därför inte heller några släktingar att bo hos. Både regeringen och NGO:er arbetar tillsammans med att identifiera hus och byråer.

Väst var det gott om resurser. Särskilt av ris och olja, men

ockel vill delades ut. Det påstås att många familjer tog tillfället i akt och roffade åt sig flera oenglagse fisködesbiter genom att hävda att man hade fler familjemedlemmar än i verkligheten. Dessutom fladdade folk från by till by och tillkännade sig ytterligare matvaror. Tanken var god, att alla ville hjälpa de drabbade, men till en början var det svårt att organisera och administrera distributionen av fisködesbiter. Fiskerifolket är vana vid att dricka varje kväll eftersom de själva säger att det är hårt jobb ute på havet och kroppen behöver avslappning. Nu har de ingen möjlighet att fiska och skaffa pengar till sprit. Det extra ris som de har skaffat säljer de för att kunna köpa sprit.

Det är nu förbjudet att fiska under minst två månader. Man måste låta alla kroppar som fortfarande finns ute i havet. Fortfarande saknas många utmed hela kustområdet i Tamil Nadu. Ingen får äta havsfisk tillvidare. Många saknar fiskerät och det är ont om dem. Nästan alla fiskerät har blivit till trui och stora bollar som ligger här och var på stranden. De flesta katamaranerna ligger i spilot och många av plastbitarna har skadats. Fortfarande får inga saker tas om hand eller förflyttas. Att dra upp en plastbit från stranden kräver minst tio personer. Tusentals har spelat upp många plastbåtar långt från stranden där de ligger kvar på gatorna. Nu har man börjat tömma insjöarna på fisk. Men viss förekommer tjuvfiask, till exempel vid Mahapalipuram strand där man fiskar och säljer öppet till restauranger med turister.

I Cuddalore fungerar en lokal NGO (BLESS) som en paraplyorganisation för sju olika NGO:er som har erfarenhet av vattenförsörjning, utbildning och hygien. Den har sitt kontor i en regeringsbyggnad i Cuddalore. Man ser till att distributionen av mat och fisködesbiter går rätt till och att tillfälliga vattenpumptar och avlopp installeras. Det finns många frivilligorganisationer som arbetar tillsammans med distributionsringen. Just nu pågår undersökningar och datainsamlingar om vilka som har förlorat hem och familjemedlemmar. Det är ett mycket omfattande arbete som kommer att ta lång tid, man räknar med månader. Under tiden kommer de drabbade att få matvaror. Det kommer att dröja innan man kan återgå till sitt fiske trots godkännande av regeringen. Det saknas fiskerät att köpa. Just nu arbetar man febrilt med att tillverka nät och detasama gillar katamaraner. Plasteringen för husbyggen har börjat, men det kommer att dröja länge innan byggnaderna kommer igång.

Männor sitter ofta vid strandkanten i små grupper och spelar spel för

att på så sätt bearbeta sin sorg och kunna gå vidare i livet. Gruppgemenskapen är väldigt stark hos dessa människor. Deras sorg är fortfarande djup och de frågar sig varför havet tog deras folk, de som har havet att tacka för sitt levande? Andra, som har vällärdat till Moder Maria, undrar och har velat att förtä/Vorför har imo Maria räddat våra liv? Varför hälsade hon inte dödliga vågor? Vi kom hit för att tacka, vi kom hit för att offra, vi kom hit för att be. Känslorna och frågorna är många.

INDONESIEN GRÄTER

André Möller

Det land som drabbats väst av den tsunami som chockade världen på onsdag jul 2004 är (troligtvis) Indonesien. På ön Sumatras norra del, framför allt i Acehprovinsen, rapporteras i skrämmande stund mer än ett-hundra tusen människor ha mist livet. Mångfaldigt fler har mist nära och kära, inkomst och utkomst, hus och barn. Arbetet med att fylla det akuta hjälpbehovet i området har förvärrats av att de allmänna kommunikationerna till stor del bokstavligen sköljs bort, och av att Acehprovinsen tidigare varit stängd för utländska hjälporganisationer på grund av de pågående oroligheterna (inbördeskriget) mellan den acehniska separatistgruppen (Gerakan Aceh Merdeka, GAM) och den indonesiska regeringen. Som vore det inte nog har vi fattigdom, epidemier och misär runt hörnet, och förestår arbetet skötsel för tiotusentals barn i Aceh har det också slagits larm om barnprostitution och barnhandel. Utan tvivel kommer det stora återuppbyggnadsarbetet tvings pågå i årtal, kräva decennier, och kräva ekonomiska resurser som inte finns. Det är inte utan orsak flera Jakarta-baserade dagstidningar givit plats åt tunga, tyngande och svarta rubriker den senaste tiden: *Bahwasia Melayu, Indonesien Gråter*.

Indonesien gråter och resten av världen står bevidrad och gråter den med, men vid något tillfälle tar tårarna slut – som för att trota de uppenbara fysiska och själsliga öppna sår – och handkraften, och till och med ett nytt vardagsliv, tar vid. Västsärskilt och vissa arabstater har visat stor empati med de drabbade rösterna i Syd- och Sydostasien, och ekonomiskt bistånd och teknisk hjälp har flödat över olika typer av gränser i ett aldrig förr skådat omfång. Etniska, kulturella, religiösa och sociala skillnader har ofta suddats ut i denna flöde av omsorg, och få glöper har väl världen känt så liten. Indonesien och dess befolkning har dock vid vissa tillfällen uttryckt mistänksamhet mot denna plömliga empati och påmint sig själva om att de inte är i behov av hjälp som

kommer i form av nya län och nya förhållanden som inte kommer att se sig lika intressanta ett år efter katastrofen som de kanske gör nu. Hjärsotrellet, den internationella hjälpen har kommit till Aceh och norra Sumatra (som är föredöjt), och den är lika oombärlig och hoppningsväckande som stölsäcklig och lingsam. Även den indonesiska inhemska hjälpen har beskjylls för att vara lingsam, men den har åtminstone haft lättare att ta sig fram på den byråkratiska hinderbana offentliga instanser i Indonesien erbjuder, och en uppsjö av mindre och privata hjälpmatrar var snabbt på plats i Aceh.

Provinsen Aceh (*Nanggroe Aceh Darussalam*) har ett komplacent förhållande till nationstaten Indonesien. Mycket förenklat kan man säga att de främsta problemen och motståndskärligheterna har gällt reserörelserna mellan provinsen i nordväst och regeringen i Jakarta, som konflikterna har ofta tagit på sig muslimsk klädsel Aceh kallas i folkmunn för *Swasat Makkah* i Indonesien, det vill säga »Meckas vranda», och sedan några år tillbaka har provinsen med regeringens stöd tillit implementera vad som kallas islamisk lag (*syariat Islam*). Området presenteras därför ofta som ett av de »mer muslimska» i Indonesien av indonesier själva, även om muslimer både i och utanför Aceh har mycket divergerande uppfattningar om hur relationen mellan Aceh och Jakarta bör se ut. Med detta i åtanke ska vi inte bli alltför förvånade när vi ser att en viss del av den post-tsunamiiska diskussionen och hjälpen också utgörs religiösa övertroer.

När bilderna på Baiturrahman-moskén i Banda Aceh kablades ut över Indonesien (och världen) stod det klart för många muslimer att Gud trots allt varit närvarande i katastrofen, eftersom nämnda moské stod upprätt och relativt intakt i sin majestätiskt sin bland resterna av den förstörande granar. Den andra fredagen efter förelöden kunde fredagsbön åter hållas i denna moské, och omkring tiotusen muslimer kunde lyssna till den indonesiska muslimska rikets (Majelis Ulama Indonesia) generalsekreterare Din Syamsuddin predikan, samt den muslimske intellektuelle och utrikes samordningsministern Abur Shihab tillägg till denna. Att Baiturrahman-moskén kunde ta i bruk så snabbt (även om t.ex. den rituella tvogringen provisoriskt fick ske med vatten ihopsamlat i gamla öljefat) har haft stor symbolisk betydelse för invånarna i Aceh, som kommit samlas i och runt denna moské för att önska samman sina krafter och ta nya tag. Inte desto mindre har det hört utdröjningar både från acehsniska muslimer och deras andra indonesiska

bröder och yngre kvinnliga katastrofen den 26:e december haft något samband med Acehernas förhållande till frågor som rör den muslimska moralen och det muslimska ideologiska livet. Inte få har antytt att det varit fråga om en koppling härmed, och dragit uppmärksamhet till att muslimerna på Meckas veranda (som nu blivit världens mediala veranda) kanske inte alltid är eller har varit så goda muslimer. Att religion och islam kommer att spela en stor roll i den kommande självkritiken kan man nog ta för givet. Man behöver och bör dock inte överdriva detta förhållande (som görs i en del svenska medier), då det på något vis är något exceptionellt i Indonesien att se ett oräknsambund mellan mänskliga handlingar och atomärsläpiga konsekvenser. För de flertalet indonesiska muslimer är det tvivelvärt självklart att det var Gud som orsakade tsunamin (vem skulle det annars vara?), har återklarat och egemintigt detta än kan lita i våra svenska sekulariserade öron. För indonesierna är det mer intressant att fråga sig om Gud lärt detta lärda, och denna fråga kan nog komma att ge upphov till omfattande diskussioner.

En hjälp i det omfattande sörjarbetet för alla indonesiska muslimer som mist någon i denna katastrof har varit att flera muslimska organisationer med tydlighet fastlagt att de omkomna utom alla tvivel har dött som rykande, alltid som martyrer. På så vis uppfattas de omkomna tillhöra samma ärvärdiga grupp som de som förvarat islam, och den svaka vägen den erbjuder, från amoral och godlöshet genom historien. Dessa idéer har rötter i den profetiska traditionen, där det hävdats annat rapporteras att profeten Muhammad uppgivit att muslimer som dör i epidemier, plågor och naturkatastrofer har en orafelgråk eskatologisk betydelse att vänta. Det här, som beaktat, lättnad för religiösa människor att acceptera förlusten av nära och kära om de flera kan övertygas om att de förlorade vunnit evig salighet. En annan typ av religiös hjälp av det mera praktiska slaget kom också snabbt från de stora muslimska organisationerna i Indonesien, som genom olika fatwas (religiösa påbud eller rekommendationer) konstaterade att den muslimska lagen är synnerligen flexibel i krisituationer som den som uppstått i Aceh och norra Sumatra. Som en direkt följd av detta kunde dessa organisationer sålunda fast att de döda kropparna inte behövde genomgå samma procedurer som själva gå i mer ordinarie fall. Med andra ord behövde de inte tvättas rituellt eller begravas i det tyg själva muslimer vanligtvis gör, och de behövde inte ens jordfästas. Istället föredrog man att det

är helt förenligt med muslimsk lag att beirra liksom om situationen kräver det (dvs. om det finns risk för epidemier), och de överlevande muslimerna behövde inte heller förtäta den speciella risvete-böna för de avlidna som situationen antagit vanligtvis kräver. Däremot riktade man uppmaningen till alla muslimer i Indonesien att be för de avlidna.

Den materiella inhemska hjälpen har också varit (och är) omfattande. Hjälp i form av reds pengar, kläder, ris, lekarter och andra försnödnheter har strömmat in till bistandsorganisationer och vidare in i Aceh och till de behövande. Det indonesiska Röda Korset (Palang Merah Indonesia, PMI) har spelat en viktig roll här, men även de stora muslimska organisationerna har uppmanat sina medlemmar att hjälpa deras olycksdrabbade trosfränder i de drabbade områdena. Enligt *Majlisah*-ledet i Yogyakarta är det obligatoriskt (*wajib*) för alla indonesiska muslimer att hjälpa muslimerna (*suat Islam*) i Aceh, och valet av ordet *wajib* och *suat Islam* signalerar här att det är obligatoriskt inte bara som en uttryck för en allmän medkänsla och medmänsklighet utan att det är så på ett specifikt muslimskt sätt. Uppmaningarna att bli folk att lita på plumböckerna kläd alltid också i religiös styrelse. Den modernistiska muslimska organisationen Muhammadiyah sände tidigt mer än ettusen hjälparbetare till Acehprovinsen, och mindre organisationer, företag, singare, skidspelare och tv-kanaler har gjort liknande insatser. Några flygbas har också erbjudit gratis inrikesflyg till och från Aceh för hjälparbetare, och biståndet tar kost sagt alla tänkbara former och tar oss både fysiska och infrastrukturrella problem. Tillammans med PMI är det dock den indonesiska militären (*Tentara Nasional Indonesia*, TNI) som stått för den stora inhemska hjälpen. Den militära närvaron i Aceh är inte ny, och underragsstiltid här står sedan maj 2003. I det post-tsunami Aceh har TNI dock fått en helt ny uppgift – som delvis går stick i stäv med dess tidigare uppgift – nämligen att hjälpa den acehniska befolkningen. Från Jakarta-baserade media rapporteras det att militären med bevis klarat av denna nya uppgift, men samtidigt dröjde det inte speciellt länge innan man också rapporterat att den oförliga vapenviljan mellan TNI och GAM nått sin slut. Det antogs tidigt att GAM skulle vara starkt reducerat i sitt ledarskap efter katastrofen, men då de har för vana att leva uppe i bergen (eller utomlands; GAM:s spetsledningsstab är bosatt utanför Stockholm) rycks så inte vara fallet. GAM kommer med all säkerhet att uppta sin kamp inom kort, och kanske är det så som en ironisk netis uttryckte i dagstidningen *Kompas*

för någon tid sedan att regeringen gjort lögnar att den en tid innan katastrofen flyttade ett antal GAM-flygplan från Aceh till Jakarta. Fångerna i Aceh är numera bortspolade och man antar att samtliga flygar drog i sina celler.

Även om vapenvilan mellan GAM och TNI brutits pratas det nu i Indonesien mycket om hur det fortsatta samarbetet mellan Aceh och Jakarta ska fortgå, och det tycks (änminstone på ytan) finnas starka krafter som talar för en framtid präglad av samfästnad och fredlighet. Samordningsminister Agus Sholah har uttryckt sin övertygelse att chansen till fred i Aceh är större nu än någonsin förr, och har repeterat regeringens löfte om amnesti för GAM-medlemmar som lägger ned sina vapen. Dessutom kan internationella donatorer möjligen sätta press på både den indonesiska regeringen och främlagerallian, och göra fred mellan dem båda till ett krav för utbetalningar. Självklart är det också så nu att den internationella närvaron i Aceh (som i och för sig inte väntas tillåtas bli alltför lång) troligen påverkar relationerna mellan Jakarta och GAM till det positiva. Att Aceh skulle tillåtas frigöra sig från Indonesien (som Östtimor tidigare gjort) kan man nog inte förvänta sig, men kanske kan man förvänta sig att fler aceheser kan se fördelarna med att tillhöra ett större land, och möjligen kan indonesernas allmänna inställning till aceheserna också luckas upp något. Som vi såg tidigare är det Indonesien som gräver – inte bara Aceh eller norra Sumatra. Det är också Indonesien som hjälper till i uppbyggandet av det nya Aceh, och måhända är det så att den fruktansvärda katastrof som sig dagens ljus på annandag jul 2004 innebär en »guld välgångsbesök» (*gold rush moment*) och fröna till ett »moment» (*moment*) för förnyelse. Många indonesier tycks ännu inte vilja tolka tragedin så. För dem finns det alltså ett ljus i mörkret, även om den strålar på jägs håll kan lysa upp tillvaron för alla de hundratals tusen aceheser som är i akut behov av hjälp.

THAILAND: EN NUNNAS REFLEKTIONER

Minna Lindberg Falk

En knapp månad efter att bodhigorna sköjde in över katastrofslena i Syd- och Sydostasien anlände jag till Bangkok. Jag stände möte med Mae chi Srisalab som är en av mina informanter och som jag kände länge. Mae chi Srisalab är buddhistisk nunna och hon är på tillfälligt besök i Bangkok för att delta i ett seminarium som anordnats av ett av de två munkuniversiteten i huvudstaden. Hon bor sedan ett par år i nordöstra Thailand i ett tempel som drivs av nunnor och där de har startat det första buddhistiska universitetet för nunnor i Thailand.

Händelseutvecklingen människors liv förändrades på några minuter den 26 december. Mer än tvåhundra tusen människor har avlidit, många är skadade och ännu fler har förlorat familjer, bostäder, släktingar och vännar. Det finns fortfarande inga exakta uppgifter om hur många som dog i bodhigorna i Thailand. Det rör sig om cirka 10 000 personer. Antalet orskamma är högst 6 000 och 4 000 saknas och man hittar kroppar varje dag. Ett stort problem är svårigheten att få en uppfattning om hur många asiatiska som drabbats. Uppskattningvis saknas till exempel 2 000 burmeser som arbetat och uppehållit sig illegalt i landet.

Mae chi Srisalabs tempel ligger långt ifrån det tsunami-drabbade södra Thailand men katastrofen har präglat livet på templet under veckorna som följt efter den 26 december. Hon berättar att hon först trodde att det var en storm som drabbat södra Thailand. I början fick hon intryck av att tsunamin var begränsad till ett mindre område. Senare hörde hon på nyheterna att det var ett 100-tal döda i Thailand och att andra ländor drabbats betydligt värre. Därefter steg dödsstalet och det stod klart vilken oerhörd katastrof som inträffat. Mae chi Srisalab säger att hon känner sig mycket sorgsen över det som hänt och att hon flera gånger dagligen reciterar buddhistiska texter och hon tillägnar meriterna de som förlorats i katastrofen. Vid thailändska tempel reciterar

man vanligtvis vid fyra tillfällen dagligen. Dagens första recitation är vid fyratiden på morgonen, därefter reciterar man vid midnatten på förmiddagen, vid fyratiden på eftermiddagen och sista gången på kvällen innan ligglagd. Det finns särskilda morgon- och kvällsrecitationer samt recitationer som utförs med en specifik avsikt som vid överförande av religiösa meriter, vid välbegär, och recitationer som utförs vid särskilda tillfällen som vid dödsfall. Ett exempel på en text som reciteras när någon gått bort är *Mānasa soti* vilken är en reflektion över döden och ett annat exempel är texten *Platamānolāna* som reciteras när man vill dela sina religiösa meriter med anbinga.

Maë Chii Srirulab säger vidare att hela landet har drabbats av sorg och att regeringen, kungafamiljen och hela Thailand har engagerat sig i katarsen. Hon berättar att regeringen satsar efter katarsen på budmunkar och nunnor vid landets samliga tempel att recitera buddhistiska texter tillägnade de dödsyckade. Regeringen bad också templen att avstå från det traditionella nyårsfirandet. I Thailand är sanghas och staten två parallella strukturer som ideellt bör fungera separerade från varandra. Till exempel får munkar och nunnor inte rösta i allmänna val och de bör inte heller engagera sig i politiska frågor. Sanghas har dock finansiellt stöd från staten och det finns ett samarbete dem emellan.

På nyårsaftonen leder vanligtvis Sangharajan, landets högst rankade munk, recitationer via radio. Munkar och nunnor i landets tempel reciterar då unisont fram till midnatt. När klockan slagit tolv sjunker man raketer och firar det nya året. Maë Chii Srirulab berättar att i år var det annorlunda. Man genomförde recitationen och man reciterade längre än vanligt eftersom man läste till texter, däremot var det inget firande med raketer. Hon beskriver hur de under de följande veckorna har haft betydligt fler recitationer än vanligt. De har handlat om reflektioner över döden, sinnet och kroppen samt att överföra meriter till de som drabbats av floodvägen.

Maë Chii Srirulab förklarar att recitationer är av särskild vikt när en person har avlidit. I Thailand finns alltid reciterande munkar och ibland även nunnor närvarande vid krematorier. Hon säger att det är viktigt med recitationer under transformationsfasen från detta liv till nästa existens. I Thailand finns det många läsebeber och sätt att beskriva livet och döden. Det är vanligt att beskriva livet som en framtidande på en scen. När man dör går ridån ner och livet har upphört för att ta en ny existensform i enlighet med lagen om karma. Livet och döden brukar

också jämföras med en dör som man går in och ut genom. Omöjligt eller att en person har dött så tar existensen en ny återbud och så länge vi inte är upplysta måste vi återigen återvända som människor. Hon förklarar vidare att när en människa är döende blir han eller hon förtvånad sig för döden så att sinnet är lugnt och i jämvikt och detta gör man ofta med hjälp av munkar. Men när en människa dör genom olycksbändighet är hon eller han ju oförberedd på döden. Sinnet är inte lugnt och döden har inträffat under ogynnsamma förhållanden.

På frågan om hur flodvägskatastrofen har förklarats i Thailand berättar hon att flera välkända buddhistiska munkar har företitt efter naturin och tolkat katastrofen som ett tecken från naturen att vi måste ändra livstil. De menar att naturkatastrofer är reaktioner på människans sätt att handlas med naturen, på människans lättfärdiga liv och på att vi inte tar ansvar för våra handlingar. Den i Thailand mycket välkände munken Phra Phayon beskriver naturen som trycket världefall, rågor som ger oss många givor. Men han poängterar också att det i naturen som är ätrivart för oss också kan förgöra oss. Mae chi Seisab berättar att de många munkar som uttalat sig har betonat vikten av att ha en respektfull relation till naturen och inse att naturen inte enbart är en givare, en resurs, utan att naturen också kan ta ifrån oss. Hon säger att när en naturkatastrof som den här inträffar blir naturen som en vickarklocka och många människor börjar fundera över sina liv och många reflekterar över sitt sätt att leva och försöker agera och handla mer ansvarsfullt och i enlighet med de buddhistiska föreskrifterna.

Mae chi Seisab lyfter fram att man kan se karma ur både ett individuellt och ett kollektivt perspektiv. När jag frågar henne hur vi kan förstå det som hänt och varför vissa förolyckats och andra inte säger hon att våra frågor om varför till exempel ett oskyldigt barn blir offer för en sådan här olycka, är baserade på en idé om ett separat själv. Hon säger att det inte överensstämmer med den buddhistiska läran. Därför måste alla fråga om orsak och verkan, vedergällning och återbetalning analyseras i ljuset av läran om återlöshet och att det finns både individuell och kollektiv karma. När vi frågar om varför inte alla som var på stranden dog i flodvägen och varför en del människor klarade sig såsom genom ett mirakel visar detta att karma både har en individuell och kollektiv aspekt. När någon som vi håller mycket av dör då är det personen som omkommit som lider mest. Det är de som lever kvar som lider mest. På det viset kan vi förstå att lidandet inte enbart är individuellt. Om en

olycka drabbar en familjest medlem så drabbar hela familjen. På samma sätt är hela landet drabbat när en katastrof drabbar en del av ett land. När en stor katastrof drabbar en del av planeten så drabbar det hela jorden och vi blir alla del av katastrofen. Det är värt att notera att Mae chi Srialab inte talar om kollektiv karma i ett historiskt perspektiv där de drabbade har ett gemensamt ansvar för tidigare ogynnsamma handlingar.

Om vi skall förstå förklaringar ur ett buddhistiskt perspektiv så är det viktigt att utgå från orsak och verkan vilket är centralt i buddhismen. Mae chi Srialab säger att vi måste själva ta konsekvenserna av våra handlingar. Givetvis följer även buddhister sig varför så många barn och andra oskyldiga måste dö. Mae chi Srialab förklarar detta med att vi ingenting vet om en persons karma. Buddhistiska förklaringar kan vara komplicerade och många glöper ges förklarade versioner av komplicerade processer. Ett exempel på en sådan förklarad förklaring är när förklaringar av återfödelse är baserat på tan på ett själv eller en själ. Mae chi Srialab säger att när någon dör återföds individen i en annan existens – som människa, djur eller i någon annan existensform. Det anses viktigt för människor att acceptera att en människa efter döden skulle försvinna totalt, därför har det tolkats som att personen fortgår i en annan existens. Livscyklerna förklaras på ett sätt som ger intryck av att det är den individuella människan som fortgår i en annan form och detta beskrivs som cykler av födelse och död. Mae chi Srialab säger att när vi försöker återfödelse och orsak och verkan av handlingar i termer av ett själv, har vi ännu inte nått den djupare förståelsen av den buddhistiska linan. Med en djupare insikt i den buddhistiska undervisningen så ser vi i stället återfödelse i ljuset av icke-själv (*anatta*) vilket är en av buddhismens grundpelare. När vi ser en andras lidande är vårt eget lidande, och deras död är vår egen död har vi börjat se har icke-själv fungerar. Hon säger att när hon ser enas buddhistiska senter och tillägnat dem de drabbade i tsunamin ser hon tydligt att det inte bara är för de drabbade som hon reciterna, det är också för sig själv, eftersom hon också är ett offer för katastrofen. Vi hänger samman, människor och jorden är som en kropp. Mae chi Srialab säger att många munkar, nunnor och andra här i Thailand har känslan av att vår planet lider och att tsunamin är en varningsökr. Många människor lever utan att ha medkänsla med andra eller med viljan att utveckla ett gott sinne. Vi kan tolka jordbävningen som jordens vilja att väcka oss så att fler människor börjar utvecklas i positiv riktning.

I svenska media har vi sett och läst oss att man bärat de dödas kroppar till de buddhistiska templen och vi har också hört att thailändare protesterat mot att man flyttat thailändska kroppar från templen till andra uppställningsplatser. Man har inte gjort någon åtkämlad mellan väteflamingar och asiter och det finns ingen kritik från thailändskt håll mot att omkomna med annan religiös tillhörighet förs till de buddhistiska templen. Jag frågar Mae chi Srulab varför man väljer att förvara kropparna på tempelstråkerna. Hon svarar att tempelen är den bästa platsen för de döda kropparna eftersom templet är en plats för transformation. Där transformeras det som är ont till gott. Hon förklarar vidare att thailändare i regel är rädda för att ta hem en kropp om personen förölyckats genom olyckfall. Det uppfattas som följligt eftersom man tror att det finns en överhängande risk för att den dödes ande, *wijai*, inte kommer till ro och inte insett att den är död utan fortfarande är bunden till kroppen som inte längre lever. Mae chi Srulab säger att det är vanligt att anhöriga kommer till templet och berättar om hur deras döda anföränters ande ställer till problem för de efterlevande. Det förklaras ofta med att sinnet inte varit tillräckligt lugnt och förbrett för döden. Familjer och anhöriga vill inte utsätta sig för risken av så problem med en stölig ande genom att föra hem den dödes kropp, utan då är templet den mest gynnsamma platsen att förvara kroppen på. Efter katastrofen har thailändska tidningar rapporterat om personer som sett och upplevt andar som irrar omkring på stråkerna i de olycksdrabbade områdena. En förre tvätt taxiförare från Phuket berättade i tv att han hade kört utländska turister i sin taxi, tuktak, som senare visade sig vara andar. Han var förskräckt och sa att han övervägde att upphöra med att köra taxi.

När en dödsfall inträffar genom sjukdom eller åldersdom och inte genom en olycka är det vanligt att familjen har den dödes kropp hemma under tiden fram till kremeringen. Hur lång tid som förfluter från dödsfallet fram till kremeringen varierar, men vanligtvis är det mellan tre till fem dagar. Men det finns också fall där man förvarar kroppen hemma under flera år och under tiden sparar pengar till en påkostad begravning. Det är upp till familjen och släktingarna att avgöra när kremeringen skall äga rum. När en död kropp har förts hem, till exempel från ett sjukhus, så tvättas kroppen, sveps och man binder en tråd, så sä, runt halsen, runt händerna som lags med bandflatorna runt vristerna, samt omkring fötterna. Mae chi Srulab förklarar att man gör det

ta för att visa att den döde inte längre kan utföra några handlingar och inte längre skapa några meriter genom sitt agerande. Mae chi Srisalab förklarar vidare att träden manifesterar att den döde inte längre kan verka – han eller hon kan inte tala, inte avända händerna eller fötterna. Således kan den döde inte skapa någon karma. Däremot menar man att anhöriga och andra genom goda handlingar, recitationer med mera kan överföra meriter till den döde och därmed bidra till en så optimal nästa existens som möjligt. Anhöriga bjuder munkar och bland även nunnor på mat och de religiösa meriter detta genererar tillgånar den döde. På kremeringsdagen förmedlar bjuds de ondsakade på mat. Måltiden har en ceremoniell karaktär och det är alltid recitationer i samband med att munkar och nunnor donerar mat. På kremeringsdagen handlar recitationerna om den osundvilliga döden och om livet som innebär död och oallfredsstillelse. Kremeringen äger alltid rum på eftermiddagen och kistan med kroppen bärs i procession till kremeringsplatsen. I processionen går munkar som håller i en tråd som är fäst i kistan. Familjen och vänner går också med i processionen och ofta bär man en bild på den avlidne. Efter kremeringen anses det mycket viktigt att en son eller nära anhörig blir munk under en period och på sitt skapar goda meriter som tillfaller den avlidne och ger generösa förutsättningar för en fortsatt existens.

Det kommer att ta lång tid innan identifieringen av offer för terrorism är slutförd och kremeringen av kropparna kan genomföras. Under tiden genomförs ceremonier av olika slag och förutom munkar och nunnor finns det en rad religiösa specialister från olika religiösa traditioner i de olycksdrabbade områdena som utför ceremonier för att upprätthålla sordning och undvika kaos i metafysisk bemärkelse så att andarna inte spökar utan kan gå vidare. Lokalbefolkningen har stöd från tempeln och munkar som jag besökt i de drabbade områdena ger psykologiskt stöd till de drabbade. De lokala tempeln har också gett förstärkning av munkar från andra delar av landet. Handucab munkar tarit också en del nunnor har sett ner till Phuket, Phang Nga och Krabi för att hjälpa människor att bearbeta sina upplevelser och kunna gå vidare. Avslutningsvis säger Mae chi Srisalab att vi alla bör ta tillfället i akt och reflektera över våra liv och leva så ansvarfullt och bra som möjligt för vi är alla delaktiga i det som händer i världen. När andra dör så dör vi och när andra lider så lider vi. Hon avslutar trycket också att det är viktigt att tänka positivt. Att leva så bra som möjligt här och nu.

SRI LANKA: KONFLIKTER, FREDSARBETE OCH ÅTERUPPBYGGNAD

Carilla Ojuela

Det förblir obegripligt: vågornas kraft när de svepte med sig fiskabitar, skolbyggnader, de fattigas enkla palmbladshäsar, hotell och restauranger, tempel och kyrkor, män, kvinnor och barn. Lika obegripligt är lidandet hos alla de som förlorat sina nära och kära, sina ägodelar och möjligheten till framtida försörjning. Min kontakt med vänner och bekanta i Sri Lanka handlade först mest om vem som var på vilken plats den 26 december, vem som förlorat vad och vem när vågorna slog in över kusten, nästan hela vägen runt ön Sri Lanka. På en förtmiddag lika stora förluster som under ett halvt krig.

Människorna i Sri Lanka är vana vid krig. Inbördeskriget mellan landets regering och den tamilka separatistgruppen LTTE (Liberation Tigers of Tamil Eelam) har pågått sedan 1987. Hur ett land där njuonio procent av befolkningen är buddhister kunnat bli så våldsam är en gåta som både forskare och vanligt folk grubblat över. Det är en förbryllande faktum att buddhismen utgör en viktig del av majoritetens singulariska nationalism och starkt uttömd för att motstå marginalisering av och attacker mot landets minoriteter och för att sölja den väpnade kampen mot gerillan.

I den här artikeln belyser jag hur buddhismen – och uppfattningen att buddhismen är hotad – är en del av den väpnade etniska konflikten i landet. Men jag visar också på hur grupper som arbetar för fred använder sig av religiösa symboler och ger sig in i diskussionen om vad som är god och sann buddhism. Slutligen konstaterar jag att konflikterna i samhället riskerar att förstärkas under de massiva insatserna för att återuppbygga Sri Lanka efter den förödande tsunamin.

SINGALESISK-BUDDHISTISK NATIONALISM

Bilder av orangefärdiga buddhistmunkar som bränner Norges flaggs i protest mot de nordiska försöken att säkta fred mellan regeringen och LTTE-gerillan har kunnat utlösa värden. Högljudda buddhistiska organisationer och talesmän har demonstrerat mot och skarpt kritiserat ansatser att ge ökad makt till landets etniska minoriteter och att föra förhandlingar med gerillan. Även om de demonstrerande munkarna inte är representativa för alla Sri Lankas buddhister visar de på den djupa känslan av hot mot buddhismen som präglar Sri Lankas efterkoloniala politik och som bidragit till konflikten och förvärrat dess löslig.

Sri Lanka levde idén om nationaltanken – tanken om samstämmighet mellan folk och stat – vid självständigheten från Storbritannien. Men i stället för att utvecklas till en stat för alla sriankeser, oavsett etnisk och religiös tillhörighet, kom singaleserna att dominera och använda den demokratiska systemet till att göra Sri Lanka till en i första hand singalesisk stat. Det koloniala arvet skulle kastas ut – det engelska spelet, kristendomens starka inflytande över utbildningssystemet och i maktens korridor, förtrycket av inbärsk kultur och religion. Den singalesisk-buddhistiska nationalismen var en reaktion mot engelsmännens dominans, men kom att leda till marginalisering av de etniska minoriteterna (tamilerna, som är hinduer eller kristna och utgör cirka 18 procent av befolkningen, och muslimerna, 9,5 procent av befolkningen). Införandet av singalesiska som enda officiella språk 1956 och instiftandet av buddhism som statsreligion 1972 är exempel på en politik som fick minoriteterna att känna sig som andra klassens medborgare. Det var främst tamilerna från norra som mobiliserade storskaliga protester (till exempel icko-våldaktioner) mot den singalesiska dominansen och vana, sedan försöken att reformera politiken minskats, började nya krav på självstyre för den tamilska norra och östra delen av ön. Efter massivt våld mot tamiler 1983 ökade såldet till militära organisationer som slog för tamilskt självstyre och ett regelbrett inbördeskrig bröt ut.

I dagens Sri Lanka står två olika nationalismen – och två olika idéer om hur staten ska se ut – mot varandra. Den tamilska nationalismen, som argumenterar att tamilerna är ett folk (en nation) med ett eget traditionellt hemland och rätt till självstyre, växte fram under den singalesdominerade statens förtryck. Den singalesisk-buddhistiska nationalismen, å andra sidan, ser tamilernas krav på självstyre som ett hot mot den sriankesiska staten, singaleserna som folk och buddhismen. Singalesisk

historieskrivning (den centrala krönikan Mahavamsa från 300-talet) beskriver hur Buddha besökte Sri Lanka vid tre tillfällen och gav det singalesiska folket ett speciellt uppdrag att bevara buddhismen. Sri Lanka ses således som ett heligt land, där den rätta buddhismen måste skyddas, men som under historiens gång hotas av invasioner, främst från Indien (se De Silva & Bartholomew 2000, Little 1994). Det är träffande att singaleserna ofta beskrivs som en majoritet med minoritetskomplex. Även om de utgör 74 procent av landets befolkning så är de i ett regionalt och globalt perspektiv fåtaligare än tamilerna, som finns i stort antal i södra Indien, andra delar av Asien, liksom i Nordamerika och Europa. Den lilla ön Sri Lanka framstår som den enda plats i världen som är singalesernas och den rätta buddhismens. Även om icke-buddhister och icke-singaleser också har sin plats på Sri Lanka måste de underordnas sig singalesernas dominans (se Kapfner 1988: 7). Minoriteterna, om än numerärt små, blir ett hot; att ge mer makt till exempelvis tamilerna eller de kristna (familjer eller singaleser) ses som ett försök att tränga undan singalesiska buddhister och splitta det heliga landet.

Även om kristna bara utgör 7,5 procent av befolkningen representerar de den koloniala dominansen och en koppling till den imperialistiska västvärlden. Muslimerna (7,5 procent av befolkningen) har en stark koppling till den hotande arabvärlden, medan hinduerna (13 procent av Sri Lankas befolkning) kopplas till den regionala (och frekventa) stormakten Indien. Utländskt inflytande – först under kolonialismen och senare med öppningen av ekonomin och inflytandet från utländska företag, biståndsgivare och den utländska inblandningen i den etniska konflikten (under årtioalet av Indien, på 2000-talet av Norge) – ses som ett hot av många singaleser/buddhister, som vill återupprätta den förmodade harmoni och enighet som rådde i den traditionella singalesisk-buddhistiska byn (se Gombrich & Obeyesekere 1988: 243–255, Brown 1990).

I detta kontext har buddhismen (oavsett den betoning på icke-våld) kommit att användas för att motivera härskare tag mot minoriteterna och mot svultnata tamiler (som betraktas som terrorister). Buddhimunkar spelar en avgörande roll i srilankesisk politik – de har traditionellt en roll som rådgivare till politiska ledare, de fyller en viktig funktion i politiska ritualer och har en stark ställning i de politiska partierna (se Tambiah 1992, De Silva & Bartholomew 2001). Dessutom utgör buddhistiska rörelser – de som ses uppmunna norska fredsmäklare att åka hem – en stark röst (se Frydenlund 2005).

RELIGION I FRIDSRÖRELSEN

Även om de buddhistiska protesterna är högljudda är det givetvis inte alla singaleser och buddhister i Sri Lanka som står för en exkluderande nationalism och hårda tag mot minoriteterna och gerillan. Det finns också de som är engagerade i landets något sprittrade men ändå aktiva besträffelse. I denna rörelse ingår professionella konfliktlösningsoptioner, forskningsinstitut, grupper som sysslar med kultur, kvinnors rättigheter och fattigdomsbekämpning, liksom religiösa samfund och den gänghänsikt och buddhistiskt inspirerade folkrörelsen Sarvodaya. Fredaktiviteter utövar påtryckningar gentemot politiken, mobiliserar folk till fredmanifestationer, medvetandegjör människot och kostlätans orsaker och behovet och möjligheten att skapa fred, samt möjliggör dialog mellan folk från olika sidor i konflikten.

Fredsorganisationerna har blivit hårt kritiserade av singalesiska nationalisterna. De anklagas för att stå på gerillans sida och »förråda moderlandet» när de ösespekier förhandlingar och maktövertagning i stället för militära lösningar. Flera fredaktiviteter har nära kontakter med utländska diplomater och verksamheten är ofta beroende av utländskt bistånd, något som får singalesenationalisterna att beskylla dem för att vara sköpta av utländska intressen.

Människor från alla religioner har engagerat sig i fredsörelsen. Liksom i samhället i övrigt ger deltagandet av religiösa ledare en vikt åt demonstrationer, möten och konferenser. Mångreligiösa ceremonier och offerritualer (till exempel *adhittana puja*, en lysceremoni) har organiserats som manifestationer för fred. I ett samhälle där religionen har stor betydelse för människor avvänder också fredarbetarna sig av en religiös diskurs för att få legitimitet och folkligt stöd. Kampanjer utförs ofta vid tempelområden eller på dagar av speciell religiös betydelse, medan affischer för ut budskap som till exempel »Var trogen din religion – ta avstånd från våld» eller hänvisar till Buddhas insatser som konfliktlösnare.

Det är framför allt buddhismens symboler som plockas fram i fredskampanjerna – för att appellera till och visa respekt för den buddhistiska majoriteten. Ett flertal buddhismunkar är aktiva i fredsorganisationer. I demonstrationer blir de orangeklädda munkarna en viktig symbol som visar att de som engagerat sig för fred inte är enbart buddhister och att alla buddhismunkar inte är skeptiska till fredprocessen. Att lyfta fram kopplingarna till buddhismen har varit avgörande, inte minst för att det finns en allmän uppfattning om att fredsörelsen domineras av kristna.

En antal centrala personer och organisationer i rörelsen är just kristna. I och med att både ungariser och tamilar ingår i kyrkan finns där en stor potential att överbygga etniska skiljelinjer. Även om etniska skiljelinjer är tydliga också inom kyrkan finns det ledande sörvridare (framför allt två katolska biskopar) som spelat en viktig roll genom att upprätthålla kontakter mellan sörvridarna för ömsesidigen och för gerillan under tider då all officiell kommunikation ligger nere. I de här synda gerillakontrollerade områdena, där en främ civilsamhälle saknas, har katolska kyrkan på grundval av sitt långa engagemang för det krigsdrabbade folket ett visst utrymme att kritisera och agera oberoende av LTTE.

Men trots de kristnas speciella roll i fredarbetet har det varit nödvändigt för fredaktiviteter att inte alltid tydligt framträda som kristna. Detta mot bakgrund av den utbredda skepsisen mot kristnas inflytande, beskyllningarna om otänka konverteringar och retoriken om utländskt inflytande som en hot mot buddhismen. De buddhistiska som engagerat sig i fredsvärderna har ibland beskrivits som olika buddhister och halv-kristna. Men samtidigt ger sig fredsvärderna in i debatten om vad som verkligen är äkta buddhism. Mot nationalisternas rop på härdat tag mot minoriteterna som ett sätt att rädda det heliga moderlandet, ställer fredaktiviteterna buddhismens ideal av medkänsla och ickevåld. En av de fredsvärderna jag intervjuade i min studie av fredsvärderna uttryckte det så här:

Regeringen uppmanar folk att gå med i armén för att rädda buddhismen och landet. Vi vill visa att det inte stämmer med riktig buddhistisk filosofi. Den som är en äkta buddhist kan inte ha ett nationalitet och inte döda människor. [...] Man kan inte rädda buddhismen genom att döda människor (intervju, januari 2002).

De som arbetar för fred i Sri Lanka måste hela tiden referera till, erkänna och visa respekt för buddhismen. I många sammanhang får buddhistiska ritualer och ledare dominera, medan andra religioner uttryck för en ordnad roll. Men samtidigt som man i mångt och mycket accepterar buddhismens dominans ger man sig också in i debatten om vad den sanna buddhismen egentligen är. Fredsvärderna för ständigt fram alternativa diskurser om buddhismens ickevåldiga och fredskapande möjligheter – och utmanar därmed den utbredda uppfattningen att fredsvärdshandlingar och maktutövning är ett hot mot buddhismen.

EFTER TSUNAMIN – NYA MAKTRELATIONER

Den ödesdigra tsunamikatastrofen fick många fredsorganisationer att ta på sig en ny roll. Man mobiliserade sina nätverk och kunde med hjälp av frivilliga snabbt komma ut med nödhjäp till de drabbade. Medan fredsbefrämets tidigare haft svårt att engagera frivilliga till fredsdemonstrationer och andra aktiviteter, fanns det plötsligt en stor mängd människor som ville bidra. Solidariteten med dem som drabbats – oavsett vilken etnisk grupp de tillhörde – var stor. Medan en del fredsorganisationer nu engagerar sig i återuppbyggnad och beredning av trötta propagandist andra får att återupptagande av de sedan två år ständade fredsansträningarna och får att svorsvara för återuppbyggnad ska fördelas rättvist.

Även buddhistmunkarna fick en central ställning i samband med tsunamin. Många munkar har öppnat sina tempel för hemlösa, försatt nödställde med mat och vatten och samlat in pengar för att hjälpa offren. Munkarna spelar också en viktig roll vid begravningar och minneshögtider för de döda och kan bidra till att ge mening åt tragedin och hjälpa människor att bearbeta sina förluster.

Den massiva mängd biståndspengar, frivilligarbete (mer eller mindre väl anpassade till mottagarnas behov), nya organisationer och biståndsarbetare som strömmat in till Sri Lanka under början av 2005 beskrivs ibland (lite magniskt) som en andra tsunami. Katastrofförhindarna har övervunnits av flaggor och logotyper som markerar vem som bygger skolor, delar ut matpaket eller driver flyktläger. Förutom att hjälpa människor vill biståndsorganisationer och politiska aktörer synas – visa att man gjort något och få erkännande och politisk trovärdighet.

I återuppbyggnaden efter tsunamin får utländska organisationer, biståndsgivare och experter stort inflytande över det sekulariserade samhället. En betydande del av biståndet kanaliseras via kristna organisationer och kyrkor. I början har det varit få som ifrågasatt det utländska biståndet – man ser behoven och det positiva i att få in pengar och resurser. De flesta kyrkor har nära kontakt med folket, stor legitimitet i samhället och är nogna med att hjälpa alla, oavsett religiös tillhörighet. Men utvecklingen riskerar att ytterligare framställa kristna organisationer som mäktiga, privilegierade och allierade med utländska makter, medan buddhisterna marginaliseras och ser sin själigen horad av det utländska inflytandet. Sedan december 2003 har det förekommit ett antal attacker mot kristna och kyrkor i Sri Lanka. Extrema buddhist-

ka grupper som beskyller kristna för att spela med oetiska konverteringar mot stå bakom attackerna. Att det efter tsunami förskottat kristna grupper från USA som frät blandat mission och nödhjälp är problematiskt – det kan då tillräcka mot Sei Lankas kristna befolkning (se *New York Times* 2005-01-24).

Det manna inföddet av nya resurser till Sei Lanka eller tsunami skapar delvis nya maktförhållanden – och nya vinnare och förlorare. Vinnare är de som får jobb i de nya eller expanderande internationella biståndsgöringarna, politiker som kan ta åt sig äran för nybyggda hus och vägar och de som tar chansen att i det allmänna tumultet berika sig (risken för korruption är stor). Allt medan förlorarna ser hjälpen gå till andra och biståndsbetenaas utringlade passera förbi utan att stanna. Sedan tidigare kan man i Sei Lanka se en delning mellan globaliserings och den öppna marknadens vinnare och förlorare. Den singalesisk-buddhistiska nationalismen förfäktas främst av förlorarna – en traditionell elit som ser sin makt döda och värdshållad ungdom som frustreras över bristen på framtidsmöjligheter. Globaliserings vinnare är den nya engelskspråkiga medelklassen, som arbetar i västerländska företag eller organisationer, är upplänkade till resten av världen och som i stället för att luta sig mot nationalism har en transnationell identitet (se Hettige 1998: 91). De sympatiserar med världen som ekonomisk liberalisering, mänskliga rättigheter och fred – och uppfattas lätt av nationalisterna som köpta av hotande västerländska intressen. I tsunami efterdyningar finns det risk att denna klyfta vägas – att globaliserings vinnare också är de som drar vinstlörarna i återuppbyggnadens pengakärsell, medan de singalesisk-buddhistiska nationalisterna känner sig än mer förförade, maktlösa och hotade. När världens uppmärksamhet riktnas mot Sei Lanka och återuppbyggnadshjälpen strömmar in finns stora möjligheter att ur tsunami tragedin bygga ett bättre och tryggare samhälle – men då krävs rättvisa och transparens i fördelningen av resurser, liksom en medvetenhet om de komplicerade riktlinjer och maktspel mellan etniska och religiösa grupper som präglar det srilankensiska samhället.

REFERENCES

- New York Times, 2004-01-24: «In tsunami area, anger at evangelists».
- Brown, J. 1990: «Nationalist Rhetoric and Local Practice: The Fate of the Village Community in Kukulawa», i Spencer, J. (red.), *Sri Lanka: History and the Roots of Conflict*, Routledge, London/New York: 123-144.
- De Silva, C. R. & T. Bartholomew 2001: *The Role of the Sangha in the Reconciliation Process*, Marga Institute, Colombo.
- Frydenlund, I. 2005: *The Sangha and Its Relation to the Peace Process in Sri Lanka*, PRIO report 2/2005, PRIO, Oslo.
- Ganleisch, R. & G. Obeyesekere 1986: *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Hettige, S. 1998: «Global Integration and the Disadvantaged Youth: from the Centre Stage to the Margins of Society», i Hettige S. (red.), *Globalization, Social Change and Youth*, German Cultural Institute/Centre for Anthropological and Sociological Studies, Colombo: 71-104.
- Kapferer, B. 1988: *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Smithsonian Institution Press, Washington.
- Little, D. 1994: *Sri Lanka. The Invention of Enmity*, United States Institute of Peace Press, Washington DC.
- Tambiah, S. J. 1992: *Buddhism Beyond? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, University of Chicago Press, Chicago.

MALDIVERNA: HAVET SOM SKÖLJDE ÖVER

Nils-Axel Möner

I det data-scenario som kallas »global warming» och västhusuppvärmning, vill man påkänna att världshavet håller på att stiga och att låga områden som just Maldiverna kommer att vara under vatten om 50–100 år. Ögruppen består av cirka 1 200 öar grupperade i 20 ställen antalet i Indiska oceanen. Öarna är låga, för det mesta bara 1–2 m över havsnivan, och består huvudsakligen av korallrand. Under vattennivan ser sig öarnas koralllandningar som en serie jämförbara från 2 500 meters djup. Öarna har varit bebodda i minst 2000 år. All invandring har kommit över havet. Folket lever med havet och havet sätter gränserna för all aktivitet. Deras lokala båt, *dhoni*, är en smärre grundgårdade farkost inte olik våra vikingaskjopp. Den inhemska befolkningen livnär sig i första hand på fisk, i andra hand på smidkaligt jordbruk och nödproduktions. Bara i huvudstaden Male kan man tala om en turistnäring som engagerar den lokala befolkningen. Under åren har en 70-tal turistöar etablerats. All bejätning på dessa öar sker via importerad arbetskraft. Den inhemska arbetskraften är utestängd från denna marknad. Huvudstaden Male är en märklig skapelse. Här bor ca 70 000 personer på en yta inte mycket mer än en kvadratkilometer. Man frågar sig oroligt: håller denna bräckliga korall verkligen för denna tunga last? Spricker nya lite här och var.

En internationell grupp havsnivåspecialister har gått till botten med frågan om ett stigande världshav. Vårt informationsmaterial är mycket gediget och utlagfästet. Vi finner inga som helst tecken på att havet är i stigande rust Maldiverna. Därmed utmanar vi talet om en global havsnivåstigning (Möner, 2000, 2002, 2004a, 2004b, Möner et al., 2004). Det har varit värt att nå fram med våra forskningsresultat till regeringen i Male. Man vill avskida detta dränkingsargument för att födra ekonomisk hjälp från väst. Trots att varningar för exceptionella

normar och framför allt tsunamivågor föredes fram på ett tidigt stadium i stället för den felaktiga havsyttestigningen, har regeringen tyvärr inte hörsammat detta. Och så, på onsdagen, kom jättevågen, en tsunami från jordbävningen på havsbotten utanför Sumatra. Denna våg hade en kolossal diameter (1 000-2 000 meter) och den rullade västerut och österut från jordbävningssårjen med en hastighet på cirka 800 kilometer per timme. Ute till havs märks vågen knappt; havsytan bara höjs någon meter, men in mot kusten reser sig vågen och bryter med enorm kraft in över land – på ett katastrofalt sätt längs kusterna i Thailand, östra Indien, Sri Lanka och Afrikas ostkust. På Maldiverna var situationen en annan. Här kom tsunamivågen snarare att ställa övers öar och stoller. Genomgått steg hela havsytan med 1 å 2,5 meter, vilket är katastrofalt mycket i denna låga övärld. På enskilda platser bröt vågorna in med kraft.

Att tsunamivågen kom att uppföra sig på detta sätt just i Maldiverna beror på den skornstrukturs under vattenytan – vågen kom snarast att ryllas mellan skornerna, och därmed blev effekten mer lik öppna havet än den kontinentala kusten. Men detta hindrade inte förfärligt likande och stor förstörelse. Cirka 120 personer omkom. Vissa öar blev mer eller mindre ödelagda vad gäller bebyggelse. Andra öar blev yttent ringa påverkade. Male klände sig flercinnumrat väl. Fiskerieringen (båtar, redskap, etc.) drabbades mycket hårt; och detta är den inhemska befolkningens huvudsäkring. De flesta öar översköldes av salt havsvatten, vilket medfört stora negativa konsekvenser för vegetation och jordmån; den inhemska befolkningens andra födkrok. Detta innebär att den inhemska infrastrukturen blev mycket hårt drabbad. Turisterna med sina bungalows på stylder ute i havet och allsköns strandeventyrning blev naturligtvis också svårt drabbade; några blev mer eller mindre helt ödelagda medan andra klände sig utan större skador.

Framtiden kommer att se nya tsunamis och extrema stormar. Men någon syndflod av ett stigande hav blir det inte. Med förutseende i planeringen av den kustnära bebyggelsen och de kustnära aktiviteterna kan effekterna från framtida stormar och vågor mätas, men aldrig byggas bort. Dessa hot får man som kostnader leva med. Bistånd är nödvändigt och starkt motiverat. En fördjupad demokratisering är påkallad. En omedelbar uppbyggnad av ett adekvat system för tsunamivarning är ett måste för de internationella organisationerna.

REFERENSER

- Mirreer, N.-A. 2004a. 'The Maldives Project: a future free from sea level flooding', i *Contemporary South Asia* 13 (3): 149-155.
- Mirreer, N.-A. 2004b. 'Estimating future sea level changes', i *Global Planet. Change*, 40: 29-34.
- Mirreer, N.-A. 2002. 'Forskningsresultat om dömsvinningshotet uppelt i Nord och i Syd', i *Svalöven*, 4/02: 26-27.
- Mirreer, N.-A. 2000. 'Sea level changes and coastal dynamics in the Indian Ocean', i *Integrated Coastal Zone Management*, 1: 17-20.
- Mirreer, N.-A., Tooley, M. & Poussett, G. 2004. 'New perspectives for the future of the Maldives', i *Global Planet. Change*, 40: 177-182.

INDIA:

THE CHALLENGE OF THE AFTERMATH

V. Geetha

It is now a little more than two months since giant waves killed thousands of lives upside down in southern India and parts of south-east Asia. Apart from the Andaman and Nicobar islands in the Bay of Bengal, it is the southern Indian state of Tamil Nadu that has endured the worst so far. Over 15,000 lives were lost and thousands of homes destroyed, and the meagre possessions of the poor, along with the labour and care invested in them, were carried away in an instant.

The fishing communities that have for centuries lived along this southeastern seaboard are, of course, the most affected. But they are not the only ones. Poor households living by the sea, small-time fish-traders, families of dalit (untouchables) who work the land and perform a range of odd jobs, itinerant tourists walking the beaches, pilgrims visiting the various sea churches for Christmas: the tsunami claimed these lives as well.

The suddenness of the event; the poignant, tragic stories of those who lost their all, brought home in graphic detail by the media; and the sheer magnitude of the event, which constituted all of us – regardless of class or caste distinctions – into a single group of helpless, vulnerable people, lost before the overpowering forces of the natural world: all this pushed hundreds of ordinary Indian citizens into acts of help and charity.

Several rushed to the most affected villages and towns to offer whatever assistance they could – helping the Indian army locate survivors, burying the dead, comforting the living ... Those who could not personally go, helped in other ways by donating food, clothing, medical equipment and so on. Indeed it seemed as if the Indian middle class, that had appeared inordinately self-centred and had linked its fortunes to the global economy rather than to its local context, had repented

and decided to do its own for its poorer neighbours. Aside from individuals, non-governmental organisations such as church groups and spontaneously formed corps of volunteer youths became actively involved in the tsunami-affected areas, and remain there to date continuing their work.

How are we to understand these developments? Has all this goodwill translated into effective rehabilitation work? Have social relationships been reorganised on a more generous and comradesly basis as a consequence of this levelling experience? Has government, usually remote from the poor and indifferent to their claims on common resources, become more responsive?

These are difficult and challenging questions for which there are no easy or conflicting answers. After the initial splash of charity, it became clear that this effusion of middle class goodwill was more an exercise in *cleansing a momentarily affected conscience* than anything else. For when the real work of cleaning up and disposing of the putrefying dead bodies had to happen, middle class volunteers became scarce. Sanitation is always considered *lower caste* and *untouchable* work, and it is not surprising that *dalit* labourers from different parts of Tamil Nadu were brought in to clear the debris and bury the bodies, often for a meagre daily wage. They were offered no protective gear and their habitual labour, performed even normally in the most trying conditions, now acquired an urgency such that very few cared for their rights to health.

There were, of course, sincere groups of voluntary workers who stayed on till the very end. For instance, in the seaside town of Nagore, a predominantly Muslim area, groups of young men who had formed themselves into volunteer support groups supervised the burial of the dead in Muslim graveyards – never mind that the dead were not all Muslim. These young men, with the help of local Muslim organisations, also opened community kitchens in the courtyards of various local mosques and fed the hungry. Likewise, churches along the seaboard, in the district of Kanyakumari, offered succour to the faithful, opening camps and bringing medical assistance to those affected. Then there are young party workers from left and *dalit* parties whose ongoing good works continue in the affected areas to this day – helping with camp life, starting schools, helping to write petitions, mediating with local government and so forth.

Hindu religious groups too have been active in rehabilitation work, though their presence has provoked suspicion, especially in the press and amongst intellectuals, since many of them are associated with the politics of the Hindu right and the media is justly watchful of their evangelism, which is often openly derisive of Islam and Christianity. For their part, Christian evangelists, who have also been active in some of these towns and villages, are equally full of dismissive rage against 'false prophets' and 'idolaters', and this combative spirit exhibited by religious zealots of various sorts does appear worrisome.

Non-governmental groups along with the various institutions of the local and federal governments are engaged in planning for economic rehabilitation and this thankless work has moved very slowly so far. There have been numerous complaints about the lodging of false claims with the government and the fact that the relatively prosperous, though now beaten, amongst the fisherfolk are attempting to corner much of the aid. Other complaints concern the haphazard nature of the process of identifying those affected, the fact that certain regions are being helped while others suffer gross neglect, etc. Workers in the field grant that these problems persist and argue that the disaster has several local features, and that peoples' experience of it has been shaped by economic and social relationships that pre-date the tsunami. For example, it is a fact that it is the richer fishing groups that are more articulate. It is also a fact that the worst affected fishing communities have been the chief beneficiaries of aid measures, while several others, including dalits, have not been offered even a small measure of reasonable success. Then there are regional economic differences: areas that have always suffered economic discrimination – such as the remote villages along the southernmost coast of Tamil Nadu – continue to be neglected.

There is a further problem: while it is clear that the tsunami did not *own* social differences, it did bring into focus the ill-effects of those differences, especially respecting the complete lack of access to resources characteristic of Indian poverty. For instance, dalits routinely suffer social and economic discrimination in most parts of India. But their plight came home with particular poignancy, when it was found that fisherfolk refused to share a camp with dalits! As several issue dalit writers put it, the tsunami has destroyed everything but caste-based discriminations. Like the dalit, the indigenous communities of the Andaman and Nicobar islands find that their habitual problems have been compounded by

the tsunami. In an everyday sense, they have to engage with an uncomprehending State and a deteriorating environment. Their lives and work have long been compromised by development-policies that have destroyed their farms. Neglected and scorned during the best of times, these groups of people face an uncertain future.

Then there is the larger environmental problem caused by the use of mechanized fishing boats and trawlers: the richer amongst the fisherfolk have access to such crafts, and these have not only deepened economic disparities amongst fisher men and women, but have also damaged the delicate sea ecology of south-eastern India. Ideally, rehabilitation policies ought to address this problem as well; otherwise they are bound to reproduce current inequities and compound an environmental problem that is already fairly severe.

In other words, the tsunami ought to have forced a re-examination of life, work and social relationships, but has not done so thus far. What has been attempted is the mending of an already frayed world.

Gender disparities and gender discrimination, built into the fabric of our social, political and institutional lives, continue to affect relief operations as well. It is only because of the presence of active feminist voices on the appropriate committees that gender even figures as a concern in relief operations. Women who have lost everything; women who have been rendered single and unemployed at one stroke; women with babies that are ill or dying; women whose men have been stricken helpless and lost the will to work; women with health issues caused by the lack of genital sanitation in camps – all these women and others yet unmentioned face distinctive problems that have yet to be seriously addressed.

Considering all of this – the human support and comfort that emerged in the wake of the tsunami as well as the class and caste structures which shape these emotions – the tsunami and its aftermath holds several instructive lessons. Among these are included, especially, lessons about the durability of social structures, the persistence of power relationships even amongst victims who are bound by a common fate, and the enduring acts of good that slip in between: those determined logics within which individual and social lives are negotiated and lived. The challenge is to turn these acts of good into the basis for newer and more democratic structures – a challenge that India continues to face and has yet to address coherently.

GLOBALT: OSJÄLVISK TJÄNST AV SIKHER

Kristina Myrholm

Dagarna efter att information om tsunami-katastrofen strömmade ut genom medierna avslöjades säkerhetsvården över i sina lokala gudstjänster för att uppmuntra sina församlingssmedlemmar till gemensamt aktion för födovägens offer. Olika sikhiska hjälporganisationer vägrade snabbt på katastrofens faktum och omfattning – framför allt med tanke på att sikherna är en minoritetsgrupp i Indien där större delen (cirka 13 miljoner enligt 2001 års folkräkning) bor i den nordvästra delstaten Punjab och därmed inte var specifikt drabbade. Genom en omfattande migration från Punjab under 1900-talet har sikherna etablerat betydande diasporakommuniteter i olika världsdelar, främst i USA och Kanada. Både i Punjab och diasporan har sikherna byggt upp ett stort antal icke-statliga hjälporganisationer som arbetar för olika minoritetsgrupper, krigsoffer och nödställda på olika platser i världen, och med en genomgående positiv inställning till modernisering etablerat globala nätverk och infrastrukturer som nu kunde användas för att samla resurser, organisera, liksom rapportera om resultaten av det sociala arbetet. Flera av dessa organisationer arbetar på en global arena och använder aktivt Internet som ett instrument för information och för att mobilisera resurser. Veckorna efter tsunamis dramatiserade det sikhiska hjälparbetet att införa en gemensam uppgift gick det att etablera ett fruktbart samarbete med lokala församlingar, politiker, militär och andra internationella hjälporganisationer, då religiösa och nationella gränser tycktes vara obetydliga inför människlighetens lika villkor. Sikhiska hemsidor på Internet fylldes snart med vädjan om hjälp från volontärer och uppmaningar att ge donationer till olika sikhiska tsunamiprojekt som nu startades. Hur ska vi förstå och tolka det aktiva sociala arbete som sikherna påbörjade utan att ens vara en av de hårt drabbade folkgrupperna?

En mycket populär bild och berättelse som återges på flera av de sik-

hiska hjälpororganisationerna bemsidor porträtterar Bhai Ghanais – en sikh som enligt en legend ska ha varit samtida med den tionde gurun, Gobind Singh (1666–1708). I början av 1700-talet ska Ghanais ha besökt gurun i staden Anandpur (Pattajoh) där sikhiska trupper krigade mot mogulernas armé. Mellan striderna strövlade Ghanais kring bland de slade och döende soldaterna på båda sidor för att ge dem vatten. När några sikher såg att han hjälpte fienden klagade de till gurun, varpå Gobind Singh tillkallade honom och frågade om detta var sakt. Ghanais förklarade att på slagfältet såg han endast Guds ansikte i alla soldaterna, inte om de var sikher eller mogular. Tillfredsställd med detta ödmjuka svar sade Gobind Singh att Ghanais hade förtjänat guruns lära rätt och han gav honom medicin för att kunna förtälja hjälpa de fallna och slade. Idag, trehundra år senare, solkar många sikher berättelsen som en uppskattning av den i sikhismen inreberande reidakorn-identitetens, då Gobind Singh genom Ghanais gav den första förhållnings till krigsaffär.

För sikher personifierar berättelsen begreppet *sewa*, en villkorslös och ojämbart social tjänst till människlighetens väl som ska utövas oberoende av religiös tillhörighet eller nationsgränser. På en mer daglig basis erbjuder sikhiska *gurdwaras* världen över inte bara andlig spis genom religiösa ceremonier utan även medicinsk vård, allmän utdelning av mat och härburge. Kontinuerligt organiseras även insamlingar till behövande. I Indien finns ofta sjukhus med läkare som arbetar i anslutning till större tempel och i samband med högtider är det inte ovanligt att församlingar arrangerar kostnadsfria vaccinationer eller upprättar temporära blodgivarcentraler. Denna fört av *sewa* placeras ofta i ett religiöst och rituellt samverk: när sikherna firar minnet av historiens martyrer kan de till exempel symboliskt donera blod till behövande, precis som martyrerna offrade sitt blod i den alla största självuppgivande handlingen. Dagligen avslutar sikherna sin bön *Anand* med orden *Sorbat de bhalla*, en bön för shela människlighetens välbefinnandes. För de flesta är de olika formerna av *sewa* inte bara social hjälp utan i högsta grad en religiöst handlande.

Efter flodvågen har inte jag kunnat hitta några mer inreberiska teologiska eller kosmologiska förklaringar till varför katastrofen inträffade, vilket har framkommit bland många andra religiösa grupper. Denna avsaknad av religiösa förklaringsmodeller till katastrofen hos sikherna kan på ett vis vara talande för en relativt deterministisk och i högsta

grad pragmatisk inställning till livet. Enligt en vanlig tolkning av guruernas lära i den sikhiska skriften, Guru Granth Sahib, bestäms och framkommer allt i världen enligt en gudomlig vilja (hukam), även döden, som är inbäddad i själva skapandet. För sikherna bestäms människans liv av denna gudomliga vilja och ordet, i kombination med en tro på återfödelse och resultatet av handlingar i tidigare liv. Detta frestbestämda liv innefattar både sorg och glädje, men som människor går det också att handla och framför allt överkomma råbå, även för döden. I sikhismen är det främst människans självuppgifter som håller henne bunden till den materiella världen och återfödelsen. Genom att utveckla en nära relation till det gudomliga och samtidigt leva ett aktivt socialt liv och arbeta för andra, kan människan övervinna denna självcentrerad och låggräns sig från en besatthet till världen. Det är här begreppet ara beodets in. Att utföra social tjänst är inte bara att utföra goda handlingar med tanke på bättre förhållanden i nästkommande liv, utan ett sätt att bemästra den självuppgifter som förbändat människan. Att söka orsaker eller förklaringar till varför en katastrof som tsunamin inträffar blir en sekundär angelägenhet många skulle säga att endast Gud kan veta detta eller/och hänna till högt vetenskapliga förklaringsmodeller. Däremot är det en katastrof som kräver omedelbar hjälp till nödsittande och en situation där det faktiskt går att handla för människornas väl. Att handla blir viktigare än att förklara. Många väljer att utföra ara inom ramen för olika hjälporganisationer som använder sekulära metoder, högteknologisk utrustning och reformer lika fängt till vetenskapliga rapporter som till Guru Granth Sahib, vilket reflekterat att också många sikhter idag vill se sin religion som både rationell och modern, väl anpassad till ett globalt samhälle där religion och vetenskap snarare utgör en fruktbar kombination än en motsättning.

För att bara ge exempel på någon av de globala sikhiska hjälporganisationer som är framträdande i arbetet efter tsunamikatastrofen kan United Sikh Sisters. United Sikh Sisters bildades i New York år 1997 för att hjälpa socialt och ekonomiskt missgynnade insatstgrupper i staden och vände snabbt till en global verksamhet, samverka med kostor både i USA, Storbritannien och Indien. Organisationen har tagit initiativ till ett betydande hjälpprojekt för tsunamikatastrofens offer, vilket också har namngetts efter den legendariske sikherna som ska ha hjälpt de sista på 1700-talets dagfält – Ghanaie. Namnet är även en akronym för organisationens motto: «Giving Humanitarian Aid Necessities Assistance

Impartially to All. I samarbete med lokala sikhiska samsamfundningar i de drabbade områdena organiserade United Sikhs olika nationella team av volontärer som gemensamt gick under namnet «Global Sikhs» och bestod av läkare, ingenjörer och personer som kunde laga mat under enkla förhållanden enligt sikhernas traditionella storkökssmodell (*langar*). Hjälpteamen sändes till Andamanerna, Pluhet, Chennai, Sri Lanka och Nikobarerna, med medicin, mat, hygienartiklar, vatten, filtat, plåsar för döda kroppar, solst generatorer, gräsmaskiner och utrustning för vattenrening. Antalet människor som fått hjälp och artiklar som distribuerats till nödställda, enligt organisationens egen rapportering, är imponerande. I Chennai adopterade det indiska teamet, tillsammans med lokala sikhiska föreningar, en by för att bygga nya hem och barnhem för de barn som blivit förelidna på grund av flodvägen. United Sikhs var också en av de organisationer som tog initiativet till påtryckningar på *Shriwanji Gurdwara Pathshiksha Committee* (SGPC), den högsta religiösa och politiska instansen i Asernat, för att få hjälp till sikhiska familjer som drabbats på Nikobarerna. På en av de många öarna i Indiska oceanen, Great Nicobar, ska omkring 4 000 sikhter ha varit bosatta innan katastrofen. Före år 1947 avlade britterna ön för att tvångsplacera mer revolutionära sikhter som arbetade mot kolonialmakten och vilka efter Indiens självständighet bosatte sig på ön. Andra flyttade dit efter år 1969 då den indiska regeringen erbjöd militära från Punjab landsområden på ön i ett försök att säkra de nationella gränserna österut. Great Nicobar och andra närbelägna paradisöar blev populära för pensionerade militärer, politiker och akademiker från Punjab. Många av dessa familjer drabbades här av flodvägen. Efter att representanter från United Sikhs i januari träffade SGPC:s nuvarande ordförande Bibi Kaur gattorade SGPC att skicka försändelser och livsmedel till ögruppen för allmän matutdelning under minst tre månader.

Vid sidan av de här nämnda hjälpprojekten finns en mängd olika sikhiska organisationer och tempel som engagerat sig i arbete för flodvägens offer. Ytterligare några namn är den malaysiska ungdomsorganisationen *Sikh Nijawan Selva Malaysia* grundad redan år 1967; den Delhi-baserade *Nikhans Higher Council* som bildades för att hjälpa inkom och barn efter anti-sikh-upploppen i Delhi 1984; och brittiska *Khalsa Aid* som skapades år 1999 i samband med firandet av khalsa-ordens 300-årsjubileum för att ge humanitär hjälp till Kosovo.

Karaktäristiskt för flera av dessa sikhiska hjälpprojekt och organisa-

tioner är att de arbetar och samarbetar både på globala arenor och lokala fält. Volontärer handplockas eller anställer sig från olika delar av världen där experisen finns, globala kostnader och främst allt Internet används som ett viktigt instrument för att mobilisera projekt och insamlingar. Ut i fält samverkar de med förtrodda och församlingar som kinner till de lokala förhållandena, och samtidigt undersöker och samarbetar med hjälpaktörer inom andra religiösa samfund, sociala organisationer både i de drabbade områdena och globalt. The Sikh Relief Foundation i Kalifornien tog exempelvis initiativ till en massiv insamlingskampanj för Röda krossens arbete. Distansen mellan en sikhisk diaspora och ett hemland – ett upplevt avstånd som en gång närlie myten om att en gång återvända till Punjab – har också blivit drastiskt mindre och istället mynnat ut i föreställningar om en global sikhisk gemenskap. Om det tidigare har varit typiskt att diasporan skjutit till både kapital och moral för politiska aktioner (såsom självständighetskampen mot kolonialmakten under 1900-talets början eller kraven på en självständig sikhisk stat – Khalistan – under seklets senare del) och social hjälp i Punjab och Indien, så har gränserna mellan Punjab och diaspora i början av det nya millenniet kanske blivit mer otydliga. Hjälparbetet i naturkatastrofens följde har demonstrerat att den lokala, nationella och globala griper is i vardagens sfärer och uppfattningar om att donationer gör arbetet litet en häll – från väst till öst – såna också modifieras. En uppsjö av indiska förtrodda, samfund, hjälporganisationer, och enskilda individer i olika delar av landet har bidragit med bistånd i medkänsla för de drabbade. Under januari månad 2005 rapporterade indiska tv-kanaler kontinuerligt från förelidarens fält och debattprogram om hjälpaktioner och framtida skydds- och varningssystem rörde vardagen. En enskild sikhisk familj i diaspora donerade inte mindre än 50 miljoner rupies (cirka 8 miljoner kr) för att genom Sri Gurm Ram Das Institute of Medical Science and Research och SGPC i Amritsar sända en grupp läkare med medicin till Tamil Nadu. Lokala sikhiska föreningar har skickat trupper för att organisera lagar – alltså utdelning av mat på plats. På nationell nivå har Manmohan Singh, den förste indiske premiärministern som är sikh, organiserat insamlingar genom Ministry National Relief Fund (MNRF). Punjabs chefminister, Amarinder Singh, överlämnade inte mindre än 100 miljoner rupies till premiärministern, och i en gemensamt handling överensade alla ministrar och lagstiftare som arbetar för Punjabs delstatsregering en

minadlön vardera till MNRIF, medan andra anställda uppmanades att skänka Inmestone en daglön. I Punjab blev denna typ av donationer mätstergilt för ett flertal offentliga myndigheter. Viljan att hjälpa, Inmestone ekonomiskt, har inkluderat allt från skolornas enkla spanblåsar till kapitalstarka företagares miljöbelopp. Om dessa bidrag sedan har omvandlats till mat, vatten och medicin via MNRIF, Global Sikh, FN, Röda korset eller små lokala hjälpprojekt har varit en mer sekundär fråga. Flodvägen gjorde inga skillnad på människors religiösa- eller nationstillhörighet när den sköljde över stränderna. Den drabbade alla, och här passade sikhernas uppfattning om ogjälviskt arbete för mänsklighetens väl in. Eftersom tsunamin var en global katastrof, inte orsakad av en politisk konflikt eller skedd en lokal tragedi som drabbade så många och snabbt förevann bort i modernas snabba kläpp, så kunde flera globala aktörer relativt snabbt mobilisera både kapital och arbetskraft.

När som som har sikherna också utfört andra religiösa handlingar för tsunami-offren och alla som dött. Söndagen efter katastrofen höll gemensamma böter i gurudwaras världens över. Nydnet blev mer stillsamt än vanligt i Punjab och på andra platser då människor uppmanades att istället meditera och be för katastrofens offer. Sikh Homenes Associationen (SWAN) i Malaysia organiserade exempelvis kvinnogrupper för att recitera guru Arjuns hymn *Sakhsian Sahib* (s. 262–299 i *Guru Granth Sahib*). Denna hymn läses ofta i samband med dödscerimonier och många ansåg att en läsning av hymnen inget frid och kar hjälpa mot olika former av lidande. I början av det nya året arrangerade flera gurudwaras kollektiva recitationsaktioner där församlingsmedlemmar uppmanades att läsa specifika hymner från *Guru Granth Sahib*. Sikh Nijawan Academy, en ungdomsförening i Storbritannien, lät människor registrera de recitationer som de lovade att utföra för tsunamioffren på Internet. Alla dessa slutförda recitationer blev sedan nämnda i en gemensam bön som utfördes i en lokal gurudwara i Birmingham den 29 januari. Till exempel lovade en sikhisk kvinna i Singapore att 21 100 gånger recitera *Mulmantra*, den alla första hymnen i *Guru Granth Sahib*, medan en man från England skulle läsa hymnen 216 gånger varje dag. Andra reciterade *Sakhsian Sahib* eller guru Gobind Singhs komposition *Chapsi Sahib* som anses inga ridd och ta bort rädda. På liknande vis har det arrangerats program med sikhisk religiös musik (*kirans*) till minne av alla oenkorra i katastrofen. Sikherna har också deltagit i eko-

meniska minnesceremonier för flodvägens offer, såsom den gemensamma nyårsbröden i Buddhist Maha Vihara-templet i Kuala Lumpur.

I den Punjab-baserade tidningen *The Tribune* publicerades i januari en artikelserie som på ett vis kan vara talande för hjälparbetet efter katastrofen: «Killer wave dissolves religious bias» (*The Tribune* 2005-01-02). Det är tydligt att se vilka mer långtgående konsekvenser somamin kommer att få för religiös dialog och samarbete på den indiska subkontinenten. I väntan på det förmedlar det lokala och globala hjälparbetet.

REFERENSER

Internet

- Khalsa Aid:* www.khalsaaid.org/
Sikhian Welfare Council: www.sikhian.org/Tsunami.asp
Sikh Nanjwan Aid: www.sikhhelpline.com
Sikh Nanjwan Sabha Malaysia: www.snm.org.my/
The Sikh Coalition: sikhcoalition.org/tsunami_relief.asp
The Sikh Network: www.sikhnet.com/c/TsunamiRelief
The Tribune: www.tribuneindia.com
United Sikhs: www.unitedsikhs.org/

MUSLIMSKA REAKTIONER: MAROCKO

Richard Lagomali

Tsunamin i Sydostasien var en katastrof av globala dimensioner, som väckte lika mycket uppmärksamhet i den muslimska världen som i Europa och USA, även innan katastrofens omfattning i det muslimska dominerade Asien stod klar. Efter en översikt av arabisk press på nätet är det slående hur få de inlägg är som tolkar katastrofen som Guds straff. I Kocacsa finns ett flertal passager om de naturkatastrofer som Gud har låtit drabba olika folk i förordans tid som straff för att de inte har erkänt de profeter som har förmedlat hans budskap. Den kände sudiiske muftin Ibn Baz svarar visserligen en egyptisk frågeställare på IslamOnline hemsida att alla naturkatastrofer orsakas av att människor har syndat och ställt någonting vid Guds sida. Han fortsätter att det är en religiös rekommendation (äfnad svarar in en religiös plikt) att bistå offren.¹ En annan shaykh, Abd al-Khaliq Hasan al-Sharif menar på samma hemsida att jordbävningar är tecken från Gud men tsunamin kan inte självklart betraktas som Guds straff, eftersom endast Gud vet vad han vill med en sådan katastrof.² I länderna runt Persiska viken gav katastrofen upphov till en debatt om de små staterna som dessa rika ojljestater utlovade i bistånd. Det påpekades att det bistånd på 10 miljarder dollar som Saudiarabien utlovade var lika mycket som den gamle formel 1-stjärnan Michael Schumacher personligen hade skänkt till offren. Saudiarabien trodde dock somat denna summa. Enligt sändningen al-Bawaba ska emellertid flera muslimska länder har hävdat att katastrofen berodde på sovietiska och amerikanska insatseringar i Thailand och på positionerna där. Tidningen refererar även rykten om att katastrofen orsakades av amerikanska och israeliska kärnvapensexperiment.³

I Marocko gav emellertid tsunamin upphov till en hetlig polemik om huruvida den skulle betraktas som Guds straff mot västerländska statsmän och en varning till det alltmer sekulariserade och sperverte-sades marockanska samhället. Kontrahenterna i debatten var åggrä-

singen *al-Tajdid*, som står det enda tilläna islamistiska partiet, Rättvis- och välfärdspartiet, nära och den statliga tv-kanalen M2. I grunden rörde debatten frågor om religionens plats i det marockanska samhället, demokrati, yttrandefrihet samt den kommande avregleringen av etermedia.

Allt började den 6 januari med en artikel i *al-Tajdid* (Förnyelse) av Haman Serrat med titeln »Tidlig varning för Marocko: Sextuarism och transumanism». Författaren hävdar där att det som hände borta i Spåstasi- en även berör marockanerna. En muslim bör nämligen reflektera över alla typer av hänslöser och i synnerhet en katastrof av denna mått, »som naturligen har en koppling till sextuarism, sexuell perversion (dvs. homomaxualitet) och barnhandel samt det samhällsliga och offentliga tiggandet om detta». Författaren försöker vidare att hänsyfta med artikeln är att förbereda Marocko för att landet står på tur att bli nästa centrum för denna onda turism, som serintar om den förislamistiska okänslighetens tid [al-jahiliyya] och handel med slavar och människoköpta. Han hänvisar sedan till en oerfaren grekisk tidning som hävdade att Gud vrede har drabbat de homosexuella och barnhandlarna som befann sig i Thailand. Sedan nämns hur hallickar i Thailand lurar fattiga och utbildade kvinnor i bergen och angränsande länder som Laos, Kambodja och Burma att sälja »mjuka flickköt». Sri Lanka beskrivs som ett speckofiliernas paradys där man sålag inte ser någon västerländsk turist utan en ung pojke vid sin sida. Författaren avslutar artikeln med påståendet att »det är skrattretande att en del avstränga i tider av splittring (*fiwa*) och marock riksnärighet förspråkar en tidigt varningsystem för att förebygga skalv av transumanism typ». Han ställer sedan den retoriska frågan om det finns någon annan typ av tidig varning än »obligatorisk undervisning i den monoteistiska religionen (*al-din al-haqiq*) och att hålla sig på avstånd från Gud gränsar (*huda*)»: »Allt detta flerdubbla avväret och innebär en allvarlig varning till Marocko att vända oförsärliga åtgärder mot dess försäret som hotar landet och gör det till förevärl för godkänd vrede och kollektiv bestraffning. Den förestående tar varning av andra och lärdom av andras exempel.»⁶

Författaren nämde alltså ut ett typiskt islamistiskt budskap att världens olyckor beror på att människorna har fjärrat sig från Gud och härgett sig åt chockerande omoraliska leverne och att den enda riddningen är att återvända till Gud. Artikeln saknar emellertid referenser till Koranen och utgåendet läsa. Istället hänvisar till en fransk regeringsrapport om

kampen mot sektarism med barn, beroende organisationer som arbetar mot barnhandel och ett par västerländska journalister. Som stöd för teorin att tsunamin orsakats av Gud vrede hänvisas till en ortodox grekisk tidning och berömmedlet berättas inte själans utan sal-din al-hanis, som är den term som i islamisk tradition används för Profeten Muhammeds monoteistiska föregångare på arabiska halvön.

Den sekulära västertidningen *al-Ahwal al-Maghribiyya* (Marockanska nyheter) reagerade med att anklaga *al-Tajdid* för att föra en terroristisk diskurs som hotar att kasta tillbaka landet till medeltiden genom ett politiskt utnyttjande av religionen.³ Rättigt infekterad blev debatten när den statliga tv-kanalen Ma den 11 januari gjorde ett inslag om debatten. Rapportern beskrev *al-Tajdid* lükter som obskuranta och skadliga för bilden av Marocko. Dessutom fick både *al-Ahwal al-Maghribiyya* chefredaktör Mohamed Beini och Föreningen mot hat och rasism (ALHR) ordförande Jamal Berrassi tillfälle att i skarps ordlag kommentera *al-Tajdid*'s artikel. I reportaget kopplades *al-Tajdid* samman med det islamistiska partiet PFD, eftersom tidningen allmänt betraktas som detta partis språkrör. Det finns emellertid ingen officiell koppling och partiet anklagade den statliga tv-kanalen för att vara partisk och man passade här på att erinra om kanalens bojkott av partiets företrädare efter bombattentatet i Casablanca den 16 maj 2007. Partiet har länge hävdat att sekulära extremisters har utnyttjat attentatets politiskt för att skada partiet. Partiet är sedan parlamentsvalet 2002 det tredje största och framställer sig självt som moderat islamistiskt i linje med det turkiska regeringspartiet Islamiska välfärdspartiet. Efter terroristattentatet i Casablanca och Madrid riktades emellertid en storm av anklagelser mot partiet och den tydliga avståndstagande från döden skapade den förenande bas en allmänhet som tidigare hade sett det som en alternativ till de gamla korrumperade partierna. Nu ordnade partiet en sittstrejk utanför tv-kanalens kontor i Rabat med slagord om demokrati och yttrandeFrihet. En protestbrev skickades även till kanalledningens, kommunikationsdepartementet och Högsta rådet för ettermoral. Partiet styrde på detta sätt in debatten på frågan om den statliga televisionens roll i det demokratiska system som håller på att byggas upp i Marocko. Detta är extra känsligt nu när Marocko väntar på en ny medielag som kommer att leda till fler privata tv-kanaler.⁴

ALHR menade att *al-Tajdid*'s artikel kritiker tsunamis offer och hela människligheten och var en bekräftelse på "...att fundamentalismen är

terrorisismen naturliga fader, för vad var det som terroristerna den 16 maj slog mot, om inte dem förmest orrogna samhällen som *al-Tajdid* tar avstånd ifrån.⁸ *al-Tajdid* varade i sin sida med artiklar om sekulära extremistens intellektuella terrorism och man talade även om »strötar» (*ar'udhas*, på franska *ouafians*, en term från 1990-talet lödiga inbördeskrig i Algeriet som betecknar de som förkastade varje tanke på kompromis med islamisterna och istället vil utrota dem fysiskt).⁹ Samtidigt betonade partiets ledning att tidningen inte var kontrollerad av partiet, medan tidningens chefredaktör påstod sig ha varit okunnig om artikelns innehåll.¹⁰ Författaren förklarade själv i en ny artikel att de liktes han hade uttryckt var hans privata men han stod fast vid att det var hans plikt som muslem och världsborgare att varna Marocko. Dessutom menade han att förspråkare för demokrati och mänskliga rättigheter inte borde försöka hindra honom från att uttrycka sin åikt.¹¹

al-Tajdid publicerade även ett antal artiklar med konversationer om katastrofer som i förislamisk tid drabbat olika folk som inte börnammat Guds budskap: »Det är uppenbart från denna samling vittnesmål att orsaken till förstörelse och förintelse är de allvarliga synder som de berörda har begått tills de har passerat den yttersta gränsen.»¹² I en annan artikel berättade tidningen att även stämledda och imammar i Aceh hade förklarat skälvet som en varning från Gud för att invånarna hade avlägsnat sig från islam.¹³

En slags slutpunkt för historien sattes möjligen med Höga riddet för emeritens svar på FJDs anmälan: tv-kanalen Ma har rätt till en självständig redaktionell linje men hade i det aktuella reportaget om tidningen *al-Tajdid* skapat oklarhet ifråga om förhållandet till FJD. Kanalen lädes därför att ge FJD två minuter till förfogande för att gå i svaren. En medlem i rådet påpekade för tidningen *Til-Qad* att Gud vrede som förklaring till tsunamis inte borde betraktas som extern i ett land där kungen i tider av torra pilbjuder en kollektiv syngbön (*istigra*).¹⁴

I den övriga arabvärlden verkar katastrofens omfattning ha avhållit debatter från att offentligt förklara den som Guds straff för de drabbades synder. I de ojerika staterna i persiska viken gav tsunamin upphov till en i huvudsak sekulär kritik av regeringarnas oönskliga biståndsgälder. En offentlig polemik om tsunamis teologiska orsaker förefaller ha varit unik för Marocko och den väckte uppmärksamhet även utanför landet.¹⁵

Att den uppstod just i Marocko kan förklaras med den allmänna

kändan av att landet står inför ett vägal när det politiska systemet öppnas upp efter 1970- och 80-talets hårda diktatur.

NOTER

- 1 www.islamonline.net/NewsApplication/english/display.asp?forwardID=100992
- 2 www.islamonline.net/NewsApplication/english/display.asp?forwardID=100929
- 3 www.albanyba.com/ct/news/19898/forward=print
- 4 www.attijbl.ma/tgld/DETAIL.ASP?category=hadith&ArticleId=16369
- 5 www.albanyba.com/Detail.asp?article_id=14908
- 6 www.telparl-online.com/162/10001_162.shtml
- 7 AFP-artikel citerad på www.yahslah.com/article-10001-162.html
- 8 www.attijbl.ma/tgld/DETAIL.ASP?category=hadith&ArticleId=16380
- 9 www.maroc-hadith.prens.ma/MHInternet/Archives_162/pdf_162/page18.pdf
- 10 www.attijbl.ma/tgld/DETAIL.ASP?category=hadith&ArticleId=16334
- 11 www.attijbl.ma/tgld/DETAIL.ASP?category=hadith&ArticleId=16334
- 12 www.attijbl.ma/tgld/DETAIL.ASP?category=hadith&ArticleId=16300
- 13 www.telparl-online.com/162/10001_162.shtml
- 14 Se *Jeune Afrique L'intelligent* nr 2700, 09/2006 och al-Sharif al-Awwat [www.alsharifnews.com/default.asp?site=2545&search=?????&page=sewd&article=177518&rate=www-Al-Sharif\(Social-Awwat\)](http://www.alsharifnews.com/default.asp?site=2545&search=?????&page=sewd&article=177518&rate=www-Al-Sharif(Social-Awwat))

REFERENSER

Tidskrifter

Jeune Afrique L'intelligent

Internet

www.albanyba.com
www.albanyba.ma
www.attijbl.ma
www.islamonline.net
www.maroc-hadith.prens.ma
www.telparl-online.com
www.yahslah.com

TEMA:
MODERNA MEDIER

DALITERNAS I DEN GLOBALA RÄTTVISERÖRELSEN

Buddhism och socialism på Internet

Eva-Maria Hultström

När World Social Forum 2004 bytade från Porto Alegre i Brasilien till Mumbai i Indien blev dalitaktivisterna¹ bland de mest synliga. De hade kommit i tusentals för att delta i denna konferens som för fjärde året i rad erbjöd ett alternativ till World Economic Forum i Schweiz. Under sex dagar deltog sverigesaktivister, akademiker och andra från hela världen på konferensen som var anordnad på ett nedlagt industrionskide i norra Mumbai. Sammanlagt 100 000 deltagare slogs sig till området och de hade mer än 800 paneler att välja bland. Daliterna protesterade mot kastdiskrimineringen i det indiska samhället och mot global ekonomisk orättvisor. Demokrati, mänskliga rättigheter och ekonomisk fördelning är några av deras centrala krav. Trots de lagar mot diskriminering på grundval av kasttillhörighet som har funnits sedan mer än en halvsekel, så upplever många inom den kategori som officiellt kallas *scheduled caste*² att de fortfarande diskrimineras på olika sätt. Indien genomförde 1991 långtgående reformer i riktning mot marknadliberalisering och privatisering av den offentliga sektorn. Denna utveckling sätter aktivisterna i dalitörförhållanden nu in i en bredare förståelse av den roll som WTO (World Trade Organization), IMF (International Monetary Fund) och Världsbanken spelar för Indiens interna ekonomiska politik.³ De ser kastdiskriminering i en kontext av ekonomisk globalisering och uppfattar sig som en del av den globala rättviserörelsen.

Många inom dalitörförhållanden utövar sig till det som kallas *Ambedkarbuddhism* och *Buddha and His Dhamma* (1991 [1957]), författad av daliternas föregångsfigur B. R. Ambedkar (1891–1956), är den centrala texten. Boken sålles vid daliternas bokbord på World Social Forum 2004. Vad har då *Buddha and His Dhamma*, skrivna för snart ett halvsekel sedan, för anknätningspunkter med dagens globala rättviserörelse? World

Social Forum är en årlig tillfrågebe där aktivister från hela världen träffas ansikte mot ansikte, men kommunikation mellan deltagarna är något som hela tiden pågår, inte minst över Internet, och även här återfinns *Buddha and His Dharma*.⁴ Vilken roll spelar Internet då de indiska daltaktivisterna nu relaterar sina egna erfarenheter till den globala rörelserörelsen? Detta är ett par av de frågor som jag ska försöka besvara.

FRÅN GUYANA TILL INDIEN

Internet har vuxit stadigt sedan 1980-talet.⁵ Trots detta fick jag endast två träffar när jag 1995 sökte över Internet på namnet Ambedkar. Blida dessa träffar ledde till en och samma Buddha vihäng, driven av Ambedkariter i Birmingham i England. Under senare hälften av 1990-talet kom däremot antalet bemsidor och diskussionsgrupper på Internet med anskrytning till Ambedkar att öka kraftigt. De som deltar i dessa diskussionsgrupper och står bakom bemsidorna är daltaktivister i Indien och i diasporan, men också sympatisörer runt om i världen. På en tiodels sekund ger idag sökoedet Ambedkar 51 000 träffar på www.google.com.

En majoritet av daltaktivisterna i Indien har inte tillgång till Internet, men det finns ändå en viktig och central kärna av vana Internet-användare inom rörelsen. Dessa aktivister använder idag Internet för att informera vira och exempelvis högtider, konferenser, böcker, artiklar, aktiviteter och övergepp mot scheduled castes. De dokumenterar och debatterar mål och strategier för rörelsen i diskussionsgrupper. Under de senaste åren har de som sagt även börjat relatera sin kommunikation med regubundet till daltter i diasporan, men även till aktivister över hela världen som ingår i andra rörelser och som också uppfattar sig som del av den bredare globala rörelserörelsen. Daltterna i diasporan har i dessa processer underlättat kontakten med rörelser och sympatisörer utanför Indien.

Som en illustration av hur daltaktivister i Indien är inblandade i kommunikation med andra rörelseaktivister och förekommer i kontexter tillsammans med andra minoriteter, ska jag ta avstamp i ett bredare sammanhang och i en annan del av världen. Sexakali är en bemsida som har sina rötter i Guyana, ett land dit många så kallade oberörelseta indier rekryterades som arbetskraft under kolonialtiden (Vertovec 2000). Innehållerna av sex-a-kali är enligt bemsidans *Southwestern Community*



Sakakali hemsida www.sakakali.com.

in South America, Black Goddess Kali, The Early Downs. I detta välkomstraddelade kan vi vidare läsa att de är en »voluntary, non-profit grassroots organization dedicated to ecological, feminist, social and cultural issues» (www.sakakali.com).

Huvudrubriken för sidan är *Sakakali people of color portal* och under *Links of color* kan vi välja på sökord såsom *UR/African, African, Asian, South Asian, Indo-Caribbean, Latino/Chicano* och *Native American*.

Viljer vi *South Asian* kan vi sedan klicka oss vidare på en ruta med en foto av Ambedkar, och vi kommer då till en sida med rubriken *Dalit*.

Under *Colors Against Dalits* kan vi länka vidare till *conspicuous Human Rights Watch* och en välkänd rappoet om daliter.⁶ Under *Organizing future links* till vil besöka hemsidor, såsom www.dalits.org och www.ambedkar.org.⁷ Viljer vi att klicka på fotot av Ambedkar med texten *Jai Bhim (Long Live)* så hittar vi några av Ambedkars mest kända skrifter. Vi kan välja att läsa delar ur *Who Were the Sadhus?*, *Who were the Untouchables?* eller *Buddha and His Dhamma*.

I en begränsad omfattning har texten *Buddha and His Dhamma* tidi-

gatt sålts och cirkulerats i en tryckt version, främst bland daliter inom Indien. Nu, nästan 50 år efter att den skrevs, sprids den också över Internet, och går sålvt även att finna genom en hemtida med starka band till Sydamerika. På Internet såväl som på World Social Forum i Mumbai 2004 cirkuleras *Buddha and His Dhamma* i en kontext där den är tillgänglig för andra diskriminerade minoriteter i världen.

BUDDEIA AND HIS DHAMMA: FORM OCH INNEHÅLL

Vad är då *Buddha and His Dhamma* för text? Till att börja med så är det den centrala texten för Ambedkar-buddhisterna. Den är skriven av Ambedkar med de så kallade oberörbara i åtanke. Till formen liknar boken en helig skrift, med kapitel och verser. Texten är skriven på engelska och har också funnits tillgänglig i översatta versioner på hindi och marathi. Den är baserad på ett urval av texter, huvudsakligen från källor skrivna på pali. Enligt historikern Zelliot (1992: 50) är det logiskt att Ambedkar avvände källor på pali och inte på sanskrit. Anledningen till detta är att Ambedkar var kritisk till brahmanismen och därmed också till sanskrit, brahmanismens religiösa språk. Den är vidare skriven på ett vetenskapligt språk, så att den ska vara tillgänglig i första hand för de så kallade oberörbara.

För att övergå till innehållet, så har Ambedkar i texten inte tagit ställning för någon specifik skola eller inriktning inom buddhismen. Han har istället utifrån källorna gett sin egen tolkning av buddhism och det är denna tolkning som har blivit känd under namnet Ambedkar-buddhism. Denna form av buddhism har blivit jämförd med befrielseologi såväl av Ambedkar-buddhisterna själva som av forskare (Orvedt 2001: 127f.). Ambedkar var på samma sätt som befrielseologin, med sitt ursprung i Latinamerika, inspirerad av marxistiska idéer. *Buddha and His Dhamma* är enligt Gad Orvedt skriven för en gemenskap av överexploaterade män och kvinnor som söker sin plats i ett nytt multirasism, en gemenskap med en tradition av kamp [min översättning] (Orvedt, 1999).⁶

Samma år som Ambedkar konverterade, 1956, då han fortfarande skrev på *Buddha and His Dhamma* höll han ett tal inför *World Fellowship of Buddhists* i Nepal, med titeln «Buddha or Karl Marx» (Ambedkar 1987: 439–452).⁷ Även om Ambedkar höll talet i en buddhistisk kontext så var det också riktat till marxister, och hans syfte var att visa på

likheter mellan buddhism och vad han identifierar som kärnan i marxismen. Talet börjar på följande sätt:

En jämförelse mellan Karl Marx och Buddha uppfatta förmodligen som en skämt. Det är ingenting förvånande i det 23:e år säger Marx och Buddha åt Buddha föddes 563 f.Kr. och Karl Marx 1818 e.Kr. [...] Efter att ha läst dem båda och blivit intresserad av båda ideologi, så tvångade sig helt enkelt en jämförelse på mig [min översättning] (ibid.: 441).

I sitt tal betonas Ambedkar att många förutspåningar inom marxismen har visat sig vara felaktiga, men det återstår en livskraftig och viktig kärna:

Vad som återstår av Karl Marx är en kärna av idé, även om det fortfarande väldigt viktig. Denna kärna består enligt min uppfattning av fyra beståndsdelar:

(i) Filosofin förklarar betydelse i en omstrukturerad värld och även i ett tidigt stadi på att förklara ursprunget till världen.

(ii) Det finns en omisskännlighet mellan klass och klass.

(iii) Privat ägande av egendomen ger makt åt en klass och förhindrar till en annan genom exploatering.

(iv) Det är en nödvändighet för samhällets bästa att landet blir socialiserat genom avskaffandet av privat egendom [min översättning] (ibid.: 444).

Ambedkar gick sedan igenom punkterna en efter en och jämfört med vad Buddha har att säga, enligt Ambedkars tolkning. Franska revolutionen välkomnades på grund av sin skapen om broskenskap, frihet och jämlikhet, noterar Ambedkar, men misslyckades med att skapa jämlikhet. Kommunisterna ryftar till att skapa jämlikhet, men lyska bara genom diktorat. Det är bara genom att följa Buddhas väg som jämlikhet kan uppnås utan diktatur, enligt Ambedkar (ibid.: 439-442). Vad är då Buddhas väg?

Ambedkar skiljer i Buddha and His Dhamma på religion och dhamma, moralen.¹⁹ Syftet med religion är enligt texten att förklara ursprunget till världen. Till skillnad från religionen är dhammas syfte att omstrukturera världen. Religionen säger att du ska vara god mot din nästa eftersom ni båda är Guds barn. Moralén i dhamma uppstår däremot ur den direkta nödvändigheten för människor att läka varandra, enligt texten. Det

behövs inte sanktioneras av Gud och det är inte för att Gud kräver det som människor måste ha en moral. Det är för sitt eget bästa som en människa måste lära en annan (Arbetskar 1998 [1997]: 231).

Det finns också en anti-social moral, menar Arbetskar vidare. Det finns en moral bland affärsmän och kastfränder till exempel, men den moralen är exklusiv och till för att skydda ett gruppintresse. För att denna anti-sociala moral inte ska bli förhärskande är det viktigt att ett samhälle har generositetsmässiga ideal och att dessa är heliga. Helig innebär då att ingens ska kunna välföra sig på dem. Låt mig återge ett parti ur texten om dhamma:

Bok 4, del 1 § 6

37. Gruppställning leder till stratifiering av klasser. De som är herrar förblir herrar och de som är födda slavar förblir slavar. Ägare förblir ägare och arbetare förblir arbetare. De privilegierade förblir privilegierade och tjänare förblir tjänare.

38. Denna betyder att det kan vara fröhet för vissa men inte för alla. Denna betyder att det kan vara jämlikhet för några få, men inte för majoriteten.

39. Val är botemedel? Den enda läkningen ligger i att göra förbättring universellt verkans.

40. Val är förbättring? Det är något annat än människors fördröskap som är ett annat namn för moral.

41. Det är därför som Buddha predikade att dhamma är moralen och liksom dhamma är moralen helig [min översättning] (ibid.: 231f).

Mänsklighetens lidande presenteras i *Buddha and His Dhamma* som ett resultat av ekonomisk ojämlikhet. Detta lidande uppkommer genom en gemensam moral där människor inser det fördelaktiga i en jämlik ekonomisk fördelning. Om den existerande moralen inte förändras kommer de som idag lider på grund av att de saknar ekonomiska resurser att fortsätta lida. De som har ett överskott av ekonomiska tillgångar kommer i andra sidan också att tvingas lida eftersom klasskamp med tillhörande blodspillan blir en nödvändighet (ibid.: 288f).

I detta avsnitt har vi sett hur *Buddha and His Dhamma* till förtäring liknar en helig skrift, och innehållsmässigt uppvisar stora likheter med socialism och befrielseologi. Till både form och innehåll kan den därmed kännas igen av andra rörelseaktiviteter i andra delar av världen, som kan relatera till den.

DALITERNAS MOTOFFENTLIGHET VÄXER FRAM

Även om daltrörelsen har blivit mer synlig sedan mitten av 1990-talet, så är detta inte en ny rörelse. Dalitaktiviteterna har traditionellt varit utslagna från den indiska offentliga sfären och rörelsen har tidigare varit så gott som osynlig i huvudstaden av indiska media. Detta betyder inte att rörelsen inte har funnits eller att aktiviteterna har varit tyglade. Redan på 1920- och 1930-talet började de så kallade oberörbara att skapa alternativa motoffentligheter¹² på olika platser runt om i landet, i det som kallas Ait-rörelserna. De hade egna tidningar, egna konferenser och sina egna nätverk. Dessa rörelser protesterade – mot dagens daltrörelse – mot kastyshemmet och Iden hinduismen¹³ som de ansåg vara roten till kastyshemmet. I en motoffentlighet har rörelsen alltid varit i högsta grad synlig sedan lång tid tillbaka (Hastmann 2003: 46–78).

Ambedkar, förebilden för dagens dalitaktiviteter, föddes själv som så kallad oberörbar mahar i Maharashtra. Han kom under sitt liv att kombinera arbete, aktivism och författarskap i kampen mot ooberörbarhet. Det var i konfrontationer med M. K. (Mahatma)¹⁴ Gandhi som Ambedkar ställningstaganden blev som mest öppnbara och rörelsernas budskap kom att utkristalliseras allt tydligare från 1930-talet och framåt. Ambedkar och Gandhi var överens om att ooberörbarhet borde avskaffas, men en fråga där de skilde sig åt var historiska yrkesmånövrigheter här ärens eller inte. Enligt Gandhi var en ärd yrkesmånövrighet fördelad på de fyra *varna*,¹⁵ en oskiljaktig del av hinduismen. Alla yrken och de fyra *varna* borde dock, enligt Gandhi, vara lika mycket värda (Gandhi 1975 [1936]). Medan Gandhi var nära förknippad med Kongresspartiet och förblev hinduismens trogen, så bildade Ambedkar nya och mer radikala socialistiska partier och vände sig bort från hinduismen, som han ansåg utgöra grunden för kastyshemmet (Ambedkar 1979 [1916]).

Strax före sin död 1956 kom Ambedkar att omvända sig till buddhismen tillsammans med hundratals andra i staden Nagpur i Maharashtra. Som en direkt följd av Ambedkars omvändelse ökade antalet buddhisterna i Indien under de närmsta åren därefter med tre miljoner. En majoritet av dessa finns i Ambedkars delstat Maharashtra, men omvändelsen spred sig också huvudsakligen till Madhya Pradesh, Punjab och Uttar Pradesh, de områden där Ambedkar och hans politiska parti Scheduled Castes Federation var inflytelserika (Zelliot 1992: 126).¹⁶

Såväl Gandhi som Ambedkar kom att spela en viktig roll i samband med självständigheten från kolonialmakten. Gandhis roll i detta sam-

maning är kind över världen, men det är ett misstänkt välkint faktum att Ambedkar ledde den konträra som skrev Indiens konstitution vid självständigheten. Dalitaktivisterna beämnar därför ofta Ambedkar «Konstitutionens fader».

Det första oerörliga uppsvinget för rörelsen efter Ambedkars död blev Dalit Panthers, som bildades 1972 i Maharashtra. De var inspirerade av Black Panthers i USA. På samma sätt som Black Panthers kom att omvandla ordet svart från en förläppning till ett signalord för kamp, så har aktivister inom dalitrörelsen gett ordet dalit en ny innebörd. Ursprungligen betyder sålits förtryckt, men idag associeras ordet med sorg, vrede och kamp. Dalit Panthers var nära sammanknötade med den indiska skolan Dalit Sahitya och med Ambedkar som förebild var de influerade av buddhismen och socialismen.

Under 1990-talet kan vi se ett nytt uppsving för dalitrörelsen. Aktivisterna blev mer synliga inom politiken, inte minst genom Bahujan Samaj Party som ledts av daliterna Kanshi Ram och Mayawati. Partiet har i flera perioder under 1990-talet suttit vid makten i den folkrikaste och därmed politiskt viktigaste delstaten Uttar Pradesh.¹⁶ Under denna period har det också rapporterats om buddhistomvändelser från olika platser runt om i landet. Buddhismen är för de flesta daliter först och främst en världsbildning som inte kräver den lindas djupa kunskaper. Vid daliterna var fästa på är buddhismens jämlikhetsideal och Buddha and His Dharma uppfattas de flesta som en tillräcklig ledstjärna för världsbildet.

Aktivister har sedan 1920-talet uttryckt kritik mot kastsystemet, ett system som de menar är intimt förknippat med hinduismen. Kritiken har då uttryckts i en egen sfär, i en motoffentlighet. Under 1990-talet har denna kritik i större utsträckning än tidigare kommit att framföres i det offentliga rummet, såsom på allmänna möten, samrådsplaner under buddhistomvändelser eller på politiska möten. När kritiken har fått en bredare spridning har den kommit att uppfattas som mer provocerande och även hatfull av bl.a. hindunationalister.¹⁷

KOMMUNIKATION INOM DALITRÖRELSEN

Dalitaktivisterna har varit historiskt utslutna från den indiska offentligheten och även om detta har börjat förändras på senare tid så har de fortfarande mycket begränsade möjligheter att uttrycka sig inom denna sfär.¹⁸

Det finns formellt en yrkesfrihet i Indien, men det indiska samhället har präglats av asymmetriska och ofria kulturella flöden.²⁷ Detta innebär, som vi såg, att daltaktiviteterna skapade sin egen alternativa motoflödeslighet. Under decennier har de kommunicerat med varandra. Detta har också skett även utan Internet. Sedan mitten av 1990-talet har en ny form av interaktion uppstått mellan dessa redan etablerade rörelsenätverk. De har kommit att aktiveras, ofta på daglig basis, i cyberrymden.

Inom rörelsen är *Bodha and Ho Dhawna* ett ständigt diskussionsämne. Aktivisterna är ibland överens beträffande innehållet i texten eller om hur texten praktiskt ska användas, men lika ofta glir iskruterna nit. Vad jag vill poängtera här är att bakskällnader eller konflikter inom en social rörelse ofta leder till att kommunikationen blir mer frekvent. När konflikter uppstår inom ramarna för en historiskt, om än litet fornaad gemensam identitet, så kan denna mer frekventa kommunikation (mot de uttalade konflikterna) i vissa fall leda till att både rörelsen och den rysta kamraken om en gemensam identitet förstärks. Detta har skett inom dalrörelsen genom att identiteten mer kontinuerligt än tidigare har blivit bekräftad. Konflikterna har varit ett sätt att diskutera, ompröva och gemensamt åter skapa identiteten som dalt. Internet har möjliggjort en än mer frekvent kommunikation mellan daltaktivisterna. En text som *Bodha and Ho Dhawna* har då fungerat som en viktig överbryggande länk, ett gemensamt diskussionsämne, mellan olika nätverk inom rörelsen, i första hand inom Indien. Detta kan vi se exempel på under www.ambedkar.org, som jag tidigare diskuterade, där aktivister med olika politiska tillhörigheter eller från olika delstater regelbundet kommunicerar med varandra (Hardmann 2002: 110).

Transnationella kontakter mellan dalnätverk har också underlättats av Internet sedan mitten av 1990-talet. De indiska daltaktivisterna kryter sig närmare de aktivister som vi finner i diasporan inte bara i Guyana, utan även i till exempel Storbritannien och USA. I Storbritannien finns vi *Federation of Ambedkar and Dalit Organisation (FADO)*, en paraplyorganisation av Ambedkar-organisationer som är spridda över landet. Medlemmarna i denna organisation kommunicerar med daltaktivisterna i Indien genom bland annat www.ambedkar.org. Med hjälp av Internet har aktivisterna också enklare nått utanför sina egna daltkretsar och kunnat kommunicera med de nätverk i solidaritet med daliter som har bildats. *International Dalit Solidarity Network* bildades 2000 och har grenar i Europa och USA.²⁸ Nätverket är också knutet till minoriteter i andra lä-

anska länder, såsom till Barack Obama i Japan²⁵ och daliter i Nepal. Den motoffentlighet som sedan lång tid tillbaka har fönnits har därmed kommit att förstärkas. Internet har inflettats som ett nytt kommunikationsmodell för att upprätthålla, förstärka och även bredda gemenskapen (Nilssonen 2004).²⁶

BUDDHISM, SOCIALISM OCH DEN GLOBALA MOTOFFENTLIGHETEN

Dalitaktivisterna har också börjat krypa an till aktivister på andra platser i världen, som på ett liknande sätt blivit utslötta från de offentligheter där de befinner sig. Dessa har diskriminerats på grund av tillhörighet och upplevs på samma sätt som dalitaktivisterna att de är ekonomiskt exploaterade. På samma sätt har de därför också skapat nätverk i form av sociala rörelser och kommunicerat med varandra i sina respektive alternativa motoffentligheter.²⁷

Rörelseaktivister på stora geografiska avstånd från varandra visar sig ha liknande perspektiv och finner enkelt referenspunkter för kommunikation. Aktivisterna skapar därmed nya gemensamma företeelser på basis av delade erfarenheter och förhållanden (Hansson 1992a: 65, 153). Internet blir då ett medium för att kunna dela dessa erfarenheter och därmed också en av vägarna till en ökad transnationell motoffentlighet, just nu i sin tillblivelse. Detta går att iakta över Internet och genom att följa länkar på hemsidor (såsom www.saxakali.com), men det blir än mer tydligt då aktivister möts ansikte mot ansikte under konferenser såsom World Social Forum.

Det finns en kontinuitet mellan Internet-rummet och andra sociala rum. Antropologer har argumenterat för att kommunikation i cybersrymden bist förestår, inte i kontrast till jordnära sociala strukturer och geografiska sociala rum, utan snarare som inbäddad och inflettad i dessa. Det är möjligt att påverka och transformera dessa sociala strukturer och geografiska rum, men inte att undfly dem (Müller och Slater 2000: 5, även citerade i Wilson och Petersen 2002: 453).²⁸

Många dalitaktivister identifierar sig nu med det som kallas den globala rörelserörelsen. Vi kan se denna rörelse som ett globalt nätverk av rörelseperspektiv. I detta fall handlar det om fria kulturella flöden mellan perspektiv, som dock är begränsade inom ett globalt rörelsenätverk.²⁹ Även om en flödesring har skett sedan början av 1990-talet, så

pågått fortfarande kommunikationen från delaktivisternas sida i trycket begränsad utsträckning i relation till en indisk offentlighet, både då det gäller det geografiska rummet och cyberrymden. Däremot har kommunikationen utökats till att börja anknyta till andra aktivisters motoffentligheter i andra delar av världen, såväl på Internet, som i det geografiska rummet (såsom under World Social Forum i Mumbai 2004). Här ser vi tydligt hur Internet är inbäddat i de sociala strukturer och geografiska rum där aktivisterna befinner sig.

I denna bredare kontext ger innehållet i *Buddha and His Dharma* delaktivisterna en möjlighet att relatera till de frågor om politik, moral och ekonomi som debatteras inom den globala rörelserörelsen. Budskapet i *Buddha and His Dharma* verkar också fungera oavsett. Aktivister utanför Indien som lystrar till begreppen *buddhism* och *socialism*, men som har svårt att relatera till frågor om kastdiskriminering blir nu attraherade. För delaktivisterna blir texten på så sätt både en kompass för att börja navigera mellan nya transnationella nätverk, och en markör för att bli igenkänd av andra – dock inte rent generellt, men inom en global motoffentlighet, som ryftar till att omstrukturera hierarkiska makterelationer.

NOTER

- 1 Ett vanligt sätt att avsevärd termen dåligt bland stivil akademiker och aktivister som bland allmänheten är i betydelsen så kallade *obscure* eller de som officiellt definieras som *scheduled caste* (se not 2). Alla inkluderats alla kastgrupper som traditionellt har betraktats som *obscure*, även om de inte finns på den officiella listan av *scheduled caste*. Officiellt räknas *scheduled caste* till 170 miljoner människor, men det finns också kasterna och *untouchables* som traditionellt har behandlats som *obscure* utan att finnas på listan officiella lista. Bland inkluderats *scheduled tribes* och även *other backward classes*. På senare tid har delaktivisterna kommit att inkludera kategorier också utanför Indien i sin definition, såsom t.ex. Burakumin i Japan. Delaktivisterna menar också att andra delar i världen uppgår till 160 miljoner. Termen *dalit* används i denna text som ett snävt begrepp och refererar till människor som avsevärd det gilteliktärvet.
- 2 I boken finns ett kvoteringssystem där M.A. *scheduled caste* (listade kast) finns på en officiell lista med rätt till en viss kvot av M.A. universitetsplatser och statliga tjänster. Detta är ett led i en strävan att motverka den

- landförintning som traditionellt har utgjort vissa kategorier. Begreppet styrkades redan 1932 då eftertryckta grupper placeras på en lista för att få tillgång till reserverade platser.
- 1 Se exempelvis S. Thorez, *Dalit and Globalization*, 2004, på *International Dalit Solidarity Network*, www.idsn.org/Thorez.html
 - 2 Många av Ambedkars skrifter, särskilt *Buildup and the Unshaven Infirmity* under www.ambedkar.org/ambed.
 - 3 För en detaljerad översikt se till exempel Limoneri (2001), Wilson och Peterson (2002).
 - 4 Rapporten finns på *Human Rights Watch* www.hrw.org/reports/1999/india.
 - 5 För ytterligare adresser till daliterna, se Zellot (2002).
 - 6 Osvets artikel återfinns även på www.usakali.com/southasia/newspage-24.htm.
 - 7 Titeln översattes från dalitaktiviteterna i form av kampanjer och kopierade häften. Det återfinns också under www.ambedkar.org/ambed. För en mer detaljerad analys av innehållet se till exempel Rodrigues (1993: 30ff).
 - 8 För en mer detaljerad analys av texten se exempelvis Queen (1994), Fuchs (2001).
 - 9 Nancy Fraser (1992) introducerade uttrycket *subaltern counterpublics* i en kritik av Habermas.
 - 10 De tidiga föregångarna till dalitrörelsen finner vi i Adi-rörelserna på 1920-talet, som både till organisationer utgjorde och innehöll platser för dagens dalitrörelse. Dessa rörelser som gick ut från geografiskt utspridda över Indien, var de första försöken att formulera en autonom identitet i relation till hinduismen, i första hand i termer av ursprungliga tvillingar. Till skillnad från dagens dalitaktiviteter som ofta formulerar sitt avståndstagande i sociala och ekonomiska termer så höll Adi-rörelserna med hinduismen på rättsliga grunder. Även om Adi-rörelserna formulerade en identitet åskild från hinduismen, så var detta bakkap ibland till förtroendet av denna religion. Ad Dharm i Punjab är ett exempel på en rörelse som till sin innehåll höll med hinduismen, men som i sin poeti t.ex. hämtade inspiration från bhaktitraditionen och sant-poeterna (se vidare Hårdmann 2003: 40ff).
 - 11 Dalitaktiviteterna använder aldrig den välskrivna stilen Mahatma och Gandhi, då de är starkt kritiska till hans syn på hur obehörighet skulle kunna avskaffas inom ramen för hinduismen.
 - 12 Enligt hinduismens religiösa skrifter finns fyra *varna*: *brahman* (prester), *kshatriya* (krigare), *vaishya* (köpmän/bönder) och *shudra* (arbetare/handverkare). De så kallade obehöriga saknar *varna* och befinner sig utanför *varna*-systemet. För en diskussion kring *varna*-systemet se t.ex. Duttant 1970 [1960] 25 ff.
 - 13 Enligt 1951 års censur var buddhisterna i Maharashtra 2 477 till antalet och detta hade i folkräkningen 1971 ökat till 2 769 300. Sammanslagit i landet

- ökade budhismerna från 140 821 i 1991 års censuss till 1 250 227 i 1996 års censuss (Zellick 1992: 81).
- 16 En utförlig analys av partiet Bahujan Samaj Party går att finna i Inkens (2003).
- 17 För en uttärnad diskussion om hur hindunationalister såsom Vidwa Hindu Parishad (VHP) inkorporerar Ambedkar och budhismerna inom hinduismen, se exempelvis Gera (1994) och Hellman (1993: 170ff).
- 18 För exempel på detta se till exempel Jeffrey (2000: 160, not 80) och Sjöberg (2002: 127–142) som tar upp hur scheduled castes är så gott som obefrånliga inom den indiska journalistiken.
- 19 För en diskussion kring asymmetriska och ofta kulturella flöden, se Hammar (1992: 100ff).
- 20 Se exempelvis *International Debt Solidarity Network* www.wahrn.org.
- 21 Se exempelvis *International Movement Against all Forms of Discrimination and Racism* www.imadr.org.
- 22 För en uttärnad diskussion om Internet och minor i diasporan, se Graham och Khourai 2002.
- 23 För exempel på detta se Alvarez, Dagnino och Escobar (red.) (1998). Se mer specifikt Ribeiro (1998) i samma volym, som fokuserat på Internet och transnationell kommunikation mellan aktivister.
- 24 För nätt uttärnade antropologiska diskussioner, se exempelvis Escobar (1994) och Hakken (1999).
- 25 För mer ingående diskussioner kring globala nätverk, perspektiv och särdragsverk, se Hammar (1992a, 1993b).

REFERENSER

- Alvarez, Sonia E. 1997: *Rewriting the Fabric of Collective Action: Social Movements and Challenges to Actually Existing Democracy in Brazil*, i Fox, Richard och Oriin Starn (red.), *Between Resistance and Revolution – Cultural Politics and Social Power*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ och London.
- Ambedkar, B. R. 1973 [1926]: *Annihilation of Caste*, i *Dr Bhabubek Ambedkar Writings and Speeches*, vol. 1 (sammanställt av Vinay Dabekar), Education Department, Government of Maharashtra, Bombay.
- Ambedkar, B. R. 1987: *Dr Bhabubek Writings and Speeches*, vol. 3. (Öpublicerade senaste sammanställda av Vinay Dabekar), Education Department, Government of Maharashtra, Bombay.
- Ambedkar, B. R. 1991 [1937]: *The Buddha and His Dhamma*, Siddhant Publication, Bombay.
- Dumont, L. 1980 [1966]: *Homo Hierarchicus*, University of Chicago Press, Chicago & London.

- Escobar, Arturo. 1994. 'Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberspace', i *Cyber Anthropology*, vol. 15, no. 2: 211-235.
- Frazer, Nancy. 1992. 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracies', i Craig Calhoun (red.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, MA & London.
- Fuchs, Martin. 2001. 'A Religion for Civil Society? Ambedkar's Buddhism, the Dalit Issue and the Imagination of Emergent Possibilities', i Varsha Dalmia, Angelika Malinar och Martin Christof (red.), *Charisma and Canon: Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, Oxford University Press, New Delhi.
- Gandhi, M. K. 1976 [1957]. 'Dr Ambedkar's Indictment II', i *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, The Publication Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, New Delhi.
- Graham, Mark and Shahrbanou Khorrami. 2002. 'Reordering Public and Private in Iranian Cyberspace: Identity, Politics, and Mobilizations', i *Identities, Global Studies in Culture and Power* 2: 219-46.
- Guru, Gopal. 1992. 'Institutionalisation of Ambedkar in Maharashtra', i *Economic and Political Weekly*, 26 February, 26 (7): 139-143.
- Haddon, David. 1999. *CYBORGSPACE: An Ethnographer Looks to the Future*, Routledge, London.
- Hannertz, Ulf. 1992a. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Columbia University Press, New York.
- Hannertz, Ulf. 1992b. 'The Global Ecumene as a Network of Networks', i A. Kuper (red.), *Conceptualizing Society*, Routledge, London.
- Hartmann, Eva-Maria. 2003. 'Our Way to Birming: Local Practice and Global Connection in the Dalit Movement', *Stockholm Studies in Social Anthropology* 14, Almqvist and Wiksell International, Stockholm.
- Hultman, Eva. 1997. *Political Hinduism: The Challenge of the Vishva Hindu Parishad*, Department of Religion, Uppsala University, Uppsala.
- Inkinev, Magdalena. 2005. *Mobilizing the Lower Castes: The Rise of the Bahujan Samaj Party in India*, Department of Government, Uppsala University, Uppsala.
- Jeffrey, Robin. 2000. *India's Newspaper Revolution: Capitalism, Politics and the Indian Language Press 1877-90*, Oxford University Press, Delhi.
- Miller, Daniel and Don Slater. 2001. *The Internet: An Ethnographic Approach*, Berg, Oxford.
- Ozolski, Gal. 1999. 'Ambedkar's new Buddhism', i *The Hindu*, 25 February.
- Ozolski, Gal. 2001. 'Ambedkar and After: The Dalit Movement in India', i Ghanshyam Shah (red.), *Dalit Identity and Politics*, Sage Publications, New Delhi/Toronto/Oakland.
- Queen, Christopher, S. 1994. 'Ambedkar, Modernity and the Heterogeneities of Buddhist Liberation', i A. K. Nataraj och D. C. Alur (red.), *Dr Ambedkar, Buddhism and Social Change*, B. R. Publishing Corporation, Delhi.

- Ribeiro, Gustavo Lima. 1998. «Cybercultural Politics: Political Activism at a Distance in a Transitional World», i Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino och Arturo Escobar (red.), *Cultures of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview Press, Boulder, CO & Oxford.
- Rodrigues, Valerian. 1991. «Buddhism, Marxism and the Conception of Emancipation in Andhra Pradesh», i Peter Robb, *Dalit Movements and the Making of Labour in India*, Oxford University Press, Oxford.
- Sjölberg, Per. 2002. *Lochner Daily: How a Hindu Newspaper Constructs Society*, Stockholm Studies in Social Anthropology, 31, Almqvist and Wiksell International, Stockholm.
- Urronen, Paula. 2004. *Transnational Dynamics of Development: New Internet, Modernization and Globalization*, Stockholm Studies in Social Anthropology, 49, Almqvist and Wiksell International, Stockholm.
- Vernacek, Steven. 2000. *The Hindu Diaspora: Comparative Patterns*, Routledge, London and New York.
- Wilson, Samuel M. och Leighton C. Peterson. 2002. «The Anthropology of Online Communities», i *Annual Review of Anthropology*, 31: 449–87.
- Zelliot, Eleanor. 1992. *From Untouchable to Dalit: Essays on Andhra Movement*, Manohar, New Delhi.
- Zelliot, Eleanor. 2002. «Dalit Web Sites», i *Dalit International Newsletter* 7 (1), February.

WHO WANTS TO BE A GODDESS?

Jai Santoshi Ma Revisited

Philip Lutgendorf

Audiences were showering coins, flower petals and rice at the screen in appreciation of the film. They entered the cinema barefoot and set up a small temple outside... In Banda, where mythological films aren't shown, it ran for fifty weeks. It was a miracle.

Anita Goke (actress who played goddess Santoshi Ma; died in Kadir 2007: 115)

GENRE, FILM, AND PHENOMENON

Cecil B. DeMille's famously cynical adage, «God is box office», may be applied to Indian popular cinema, the output of the world's largest film industry, albeit with certain adjustments – one must pluralize and sometimes feminize its subject. The genres known as «mythologicals» and «devotionalis» were present at the creation of the Indian film and have remained hardy peripherals of its vast output, yet they constitute one of the least-studied aspects of this comparatively under-studied cinema. Indeed, I will venture that for scholars and critics, mythologicals have generally been «hard to see». Yet DeMille's words also belie the fact that most mythologicals – like most commercial films of any genre – flop at the box office.



Venka, lord of beginnings and father of goddess Santoshi Ma.

Hence the comparatively few that have enjoyed remarkable and sustained acclaim merit study both as religious expressions and as successful examples of popular art and entertainment.

Of the four hundred and seventy-five Indian films released in 1975, three enjoyed enormous success. All were in Hindi, the lingua franca of the entertainment industry based in Bombay (a.k.a. Mumbai) – lately dubbed «Bollywood» – which enjoys the largest audience throughout the Indian subcontinent and beyond, despite the fact that it generates less than a quarter of the national cinematic output. *Sholay* («Flamingo») and *Deewar* («The Wall»), were both heavily-promoted «multi-starrers» belonging to the then-dominant genre sometimes referred to as the *masala* («spicy») film: a multi-course cinematic banquet incorporating suspenseful drama, romance, comedy, violent action sequences, and song and dance. Both were expensive and slickly made by the standards of the industry, and both featured Amitabh Bachchan, the male superstar whose iconic portrayal of an «angry young man» would dominate the Hindi screen for the next decade. Female characters were marginal to both, and this was not surprising given that their target audience was young urban males, who strongly identified with their themes of honor and revenge.

The third «superhit» of 1975 could hardly have been more different, however, and came as a complete surprise to both the industry and the press. *Jai Santoshi Maa* («Hail to the Mother of Satisfaction») was a low-budget film featuring unknown actors, cheap sets and crude special effects, with a plot and audience dominated by women. Dedicated to a little-known Hindi goddess, it belonged to a film genre that had been considered marginal for more than three decades. Yet *Jai Santoshi Maa* became a runaway word-of-mouth hit, packing cinemas in major urban centers and smaller provincial towns. It also became something more: a phenomenon that gave a new and specifically Indian inflection to the American pop phrase «cult film», for audiences contrarily engaged in ritual and devotional behavior during its screenings, and temples and shrines dedicated to its titular goddess soon began to appear in many parts of India. As the years passed, the film acquired the status of a *scrit* classic, and was regularly revived, especially for women's matinees on Friday, the day associated with the *rat* or ritual fast and worship of Santoshi Ma; by all accounts, hundreds of thousands and perhaps millions of women periodically participated in such worship. Media accounts of the

sudden emergence of a modern «celluloid goddess» attracted the attention of scholars interested in the impact of film on religion and popular culture, and as a result *Jai Santoshi Ma* became unique among mythological films by becoming the subject of a modest scholarly literature. To establish a context for my own examination of the film, I will briefly survey the history of mythologicals and their evaluation (or more typically, omission) by scholars, as well as the responses, from several disciplinary perspectives, to the Santoshi Ma film and phenomenon.

The chronology of early cinema in India closely paralleled in development in the West, beginning with the first demonstration of the Lumière brothers' cinematograph in Bombay in July of 1896, only six months after its unveiling in Europe. Both in its technology and content, early cinema carried the cachet (or stigma) of being a foreign innovation, and was largely confined to the new commercial cities of the British Raj, where it was patronized by European residents and the Anglophone elite. Even after Indian producers became active (generally dated to May of 1911, when D.G. Phulke released his 50-minute feature *Raja Harishchandra*) the bulk of films shown on Indian screens continued to be foreign, with American output dominating – a situation that prevailed until well into the sound era of the 1930s.² Both nationalism and religious feeling infect Phulke's oft-quoted account of his viewing in 1911 of a film called *The Life of Christ*, which caused him to mentally visualize «the Gods, Sri Krishna, Sri Ramachandra, and to ponder the question, «Could we, the sons of India, ever be able to see Indian images on the screen?» (Rajadhyaksha 1991: 48). Phulke's 1911 effort, based on an episode in the *Mahabharata*, was the first of nearly a hundred films he would make over the next two decades, almost all of them based on epic and parabolic tales. These included *Lanka Dahan* («The Destroying of Lanka», 1917), depicting the monkey Hanuman's exploit in the *Ramayana* and said to have been «India's first big box-office hit» (Raagoorwalla 1983: 31), and *Sri Krishna Janma* («The Birth of Lord Krishna», 1918). The appearance of the divine incarnations Rama and Krishna in the latter two films is said to have elicited a powerful response from viewers, as «...men and women in the audience prostrated themselves before the screens» (Barnouw and Krishnaswamy 1982: 15). Significantly, Phulke seems to have catered to – indeed, helped to create – a different audience than that which patronized foreign films. He advertised in vernacular newspapers rather than in the Eng-

lish-language press, and took his shows to the hinterland, often by bullock cart, to offer inexpensive screenings to rural audiences who sat on the ground before makeshift screens (*ibid.*).

Other producers followed Phalke's example. The Elphinstone Bioscope Company of Calcutta issued its own version of the Hanishchandra story, nearly double the length of Phalke's, in 1917, and later that year offered *Prabhu Charita* ('The Deeds of Prabhu'), based on the *Bhagavata Purana* story of a legendary devotee of Vishnu (Rangooiwala 1983: 33). The first film made in south India was 1919's *Kancha Lakshmi* ('The Slaying of Kanchaka'), likewise adapted from the *Mahabharata*. Such films, which themselves celebrated *swadeshi* or indigenous manufacture, embodied a nationalistic message through traditional tales presented via a fascinating new technology; they helped to draw new constituencies into the cinema, and into a project of Indian modernity. Other films of the period centered on the legendary biographies of poet-saints of the medieval *bhakti* tradition, such as *Bhaktangal* and *Kabir Kanak* (both 1919; *ibid.* 34–35). Such hagiographic films were sometimes called 'devotionals', to distinguish them from mythologicals, which featured divine and semi-divine heroes. However, many accounts merge both under the umbrella label 'mythologicals' (Dharap 1983: 80).

Mythological/devotional films accounted for all but one of the twenty-five feature films made by Indian producers prior to 1920 (Rangooiwala 1983: 35), but cinematic content changed rapidly in the next decade. Dhiren Ganguli's *Billat Feroz* ('England Returned', 1921) offered a contemporary comedy of manners; and Madan Theatres' *Bar-e-Bazar* ('Marriage Markets', 1922) dramatized a social problem (*ibid.* 47–49). There were historical dramas like *Singadth* ('The Fortness of Singadth', 1923) on the life of the Maratha king Shivaji; and thriller like *Kala Nag* ('Black Cobras', 1924) which was based on a sensational murder case in Bombay (*ibid.* 49–50; Rajadhyaksha and Willemen 1995: 227). The variety of nascent genres suggested by these titles reflect the pressure of competition within a growing industry (by 1930, India was producing close to 200 films per year), which caused filmmakers to seek new sources of appealing narrative. Mythologicals continued to be produced and re-produced (e.g., the *Mahabharata* tale of Savitri had been filmed at least eight times by 1937; Birnbow and Krishnaswamy 1980: 100), but they comprised a shrinking percentage of output. According to B.V. Dharap, they accounted for roughly sev-

erty per cent of films made prior to 1922, but only fifteen per cent of those made between 1922 and 1930 (Dharap 1983: 80). They experienced a brief resurgence with the coming of sound in 1931, accounting for some sixty per cent of films during the next three years, but then their output fell again, to an average of between five and ten per cent of annual production (ibid. 81). These statistics cover the whole of India and thus include regions of the south where mythological films continued to be made in sizeable numbers (e.g., the Telugu language cinema of *Andhra Pradesh*; Shah 1990: 120–122). In the dominant Hindi language cinema, according to Narain Mittal Kabir, the mythological *shud* virtually disappeared by the 1950s (Kabir 2001: 114) – a fact that would make the success of *Jai Santoshi Mai* even more striking.

There exists no major scholarly study of the mythological film genre, and only a handful of articles devoted to it. This is surprising, since mythologicals constituted the most distinctive early product of Indian cinema: one that scarmarked for the Indian film an area of subject matter that won for it an immediate and powerful hold in India and neighboring countries... (Barnouw and Krishnaswamy 1980: 20). Moreover, these films were instrumental in slaying down the operative norms of Indian film, both in form and content, which are still in use after seventy years (Rangoonwala 1983: 31). Yet beyond the Phalke era (to which the two preceding quotes refer), standard surveys of Indian cinema make, at most, only scattered reference to mythologicals (e.g., Barnouw and Krishnaswamy 1980: 96–98, 100–101, 171; Chakraswamy 1993: 2, 35–36, 42), and the most theoretically ambitious recent study of popular cinema, M. Madhava Prasad's *History of the Hindi Film*, dispenses with them in two footnotes (Prasad 1998: 4, n. 3; 135, n. 19).

Explanations for the fluctuating commercial fortunes of these films, however, have been offered. The preference of early directors for mythological subjects has been attributed to the social and technical constraints they faced: in order to reach a mass, multi-lingual, and largely illiterate audience without the use of sound, they relied on culturally familiar stories that permitted them to develop complex narratives without dialog (Kabir 2001: 100). Such narrative familiarity was relied on whenever a new technology was introduced, which explains the brief resurgence of mythologicals in the early sound era (Barnouw and Krishnaswamy 1980: 96).³ This argument may be further extended to the expansion of television viewing in the 1980s, which received

a boost from phenomenally popular serialized versions of the *Ramayana* and *Mahabharata* – the most successful examples of mythological-style entertainment after *Jai Santoshi Mai* (Lutgendorf 1992: 127–143).

A further explanation for the decline of the mythological is that it was subsumed within an emerging super-genre usually termed the «social» (a label loosely applied to any film set in modern times) that assumed a cinematically-sophisticated audience, and that abounded in inter-textual allusions to epic and puranic myths as well as to folklore, current events and previous film (Booth 1995, 2000; Thomas 1987: 304; cf. Prasad on the emergence of the «social» as «the all-inclusive film which absorbed other genres: 1998: 46–47, 135–136). The implicit argument that mythologicals marked a transitional phase in Indian cinematic practice, offering accessible entertainments that, among other things, taught Indians how to watch film, is one to which I will return in reference to *Jai Santoshi Mai* – a film that, once again, seems to have drawn new audiences into cinema halls.

What is the cause for the scholarly neglect of mythological film? The slim literature on the topic bears a tone that is variously apologetic, disapproving, or dismissive, suggesting that mythological films are, frankly, embarrassing: the most tawdry and regressive products of an otherwise much-maligned industry, and the expressions of a religious vision that is particularly alien to «progressives» and Westernized sensibilities. Attempts to rehabilitate the genre approvingly note the veiled political motives of some early filmmakers; thus P. K. Nair observes that, under the strict censorship of British authorities, ancient stories of demon-slaying heroes could serve as allegorical critiques of the colonial Raj (cited in Kabir 2001: 103–105). This is an argument indirectly supported by some of Phalke's own writings, as well as by historical evidence concerning the reception of specific films; thus the 1919 film *Sairandhri*, about the attempted rape of the *Mahabharata* heroine Draupadi, is said to have been widely interpreted as a critique of the policies of the Viceroy, Lord Curzon (Dharap 1983: 82). Similarly, Geeta Kapur's appreciative if headily theoretical analysis of *Sant Tukaram* («Sant Tukaram», 1936), one of the most popular «devotionals» of the early sound era, characterizes it as a «naïve» Gandhian nationalist allegory with implicitly subaltern sympathies (Kapur 1987: 79–96). Such arguments are not without merit, and may be applied equally well to

older performance form – for religious storytelling in India but often made allusions to social and political conditions – but they are clearly not the whole story, and ignore issues of reception based on class and gender, as well as considerations of religious meaning.

Psychoanalyst Sudhir Kakar's playful scheme systems of film genres – which posits the mythological as *brahman* (priest/sage), the historical film as *ksatriya* (warrior/aristocrat), and the action-packed stunt film as *shudra* (serf/manual labourer; Kakar 1983: 25) – has some validity for the early cinema. Many conservative and pious people condemned film as corrupting and immoral – likely to arouse passion and cause sexual promiscuity, leading to masturbation, loss of eyesight, and... impotence (Khare 1985: 142). However, they would sometimes make an exception for religious film. Thus Mahatma Gandhi, who disapproved of cinema, is said to have seen only one film in his lifetime: Vijay Bhatt's 1945 mythological *Ram Raja* – 'Rama's Reign' (Dhang 1983: 82). 'Stunt films' featuring avenger-style superheroes intervening in defence of underdogs (popular in the 1930s and 40s) held particular appeal among the urban working classes. Yet Kakar's invocation of ancient *varna* categories obscures other social divisions in contemporary India. As noted earlier, Phalke targeted his mythological film at a vernacular-speaking and partly-rural audience rather than the urban middle class who patronized Anglo-European film. In subsequent decades, stunt film and mythologicals were in fact often made by the same studios, whose directors stalked of mythologicals as nothing more than stunt films that happen to be about gods (Thomas 1987: 304–305). Both were aimed at less-educated and generally less-prosperous audiences, urban for the stunt film, rural for mythologicals – though the latter were also known to appeal particularly to women (Barnouw and Krishnaswamy 1980: 47; Shah 1990: 106).

Although the advent of sound gradually enabled Indian-language films to edge out foreign competition, the growing status of English as elite *lingua franca* led to new conventions of coding for target audiences. In Bombay cinema, 'A-grade' films (generally 'socials') displayed their titles and credits in Roman script and using English terminology ('directors' and so forth), and peppered their dialog with English words and phrases. The fact that the opening credits of *Jai Santoshi Mai* appeared entirely in Devanagari script and featured Sanskritized-Hindi neologisms (e.g. *Ajlanab* for 'directors') is an immediate signal

that it aimed for a different audience, as Bombay journalist Ashok Banker forthrightly observes in his notes on the film:

By the 1970s mythological movies were seen as downmarket and vernac, suitable only for films made in other ethnic Indian languages. (Vernac is short for vernacular. It is a common Indian English word for a person of an ethnic Indian background without much education, English or sophistication who speaks only a local vernacular language. The equivalent of a country bumpkin or backwoods hero.) So when this low-budget B-movie broke all records to become one of the highest-grossing films of the year ... it took everyone by surprise. (Banker 2001: 22)

Such observations suggest that, in the scene systems of post-independence Bombay cinema, where the stuart films was subsumed within the omnibus *masala* «socials» aimed at urban male audiences, it was the «downmarket and vernac» mythological that became the cultural *du-de* of film genres – shunned by «sophisticated» audiences, as well as by the neo-brahmins of academia.

There are other problems with mythologicals. On an aesthetic level, their cheap production values and special effects, evoking the staging conventions of rustic folk theater and lower-class notions of opulence, are perceived as gaudy kitsch by wealthier and more educated people. Further, such films typically portray the Hindu gods displaying human emotions such as desire, fear, anger, and jealousy. Such portrayals pose little problem for rural and more traditional audiences, for whom even laughter at the gods can coexist comfortably with feelings of awe and devotion. But they are at odds with two influential currents in elite discourse: a Protestantized ideology of religion, absorbed through English-medium education, that advocates solemnity and dignity in the portrayal of divinities, and a brahmanical and lingering orientalist preference for *adharma* monism, that holds the worship of physically-embodied deities to represent a «lower» level of theological understanding. To these must, of course, be added the overall hostility to religious expression of Marxism and psychoanalysis, two of the most influential ideologies of the humanist academy during the second half of the twentieth century.

Many Indian intellectuals of the post-independence era summed the

hope that technological and economic progress would gradually solve the «problem of religion» in their famously-devout land. Dharam's essay on mythologicals is saturated with the vocabulary of Victorian rationalism, invoking «fatalism» as a catch-all for everything that is wrong with India: «... so long as ignorance, illiteracy, poverty, superstition rule the large mass of people in this country; so long as fatalism is taken for granted, such pictures will always have an audience. . . .» (Dharam 1983: 83). Remarking on the devotional reaction to Phalke's early films, Dharam sneers that «the illiterate spectators actually prostrated themselves, taking the screen-Gods as gods. There is indeed a curiously naïve faith displayed here: Dharam's own assumption that a «scientific» understanding of cinematic artifice properly precludes the experience of «real» divinity – this despite the fact that Hindus routinely and knowingly impute divinity to iconic materializations of all sorts, permanent and transient, natural and manufactured: from dolls of earth to painted surfaces to consecrated human actors.⁴ The persistence of such cinematic idolatry is especially troubling to Dharam, and he attributes it to the «illiterate, ignorant and hence, credulous» nature of Indian viewers: «Even after seven decades of films, glibble members of the audience were seen laying themselves prostrate before the screen deity in motion picture theatres throughout the country, when *Jai Santoshi Maa* was shown» (Dharam 1983: 82). Yet, as already noted, the outstanding success of a handful of mythological films, and the failure of many others, suggest that even the «illiterate» and «credulous» can be discriminating cinema goers. The question of what made *Jai Santoshi Maa* one of the most successful films of its period remains unaddressed.

ANALYZING A GODDESS, DISSOLVING A FILM

Given the above, it is not surprising that the modest literature on *Jai Santoshi Maa* reflects mainly the work of sociologists, anthropologists, and historians of Indian art and religion, rather than of film scholars. Although these authors provide a good deal of insight into the Santoshi Ma cult, I think it is fair to say that, broadly speaking, they are more interested in Hindu goddesses than in Hindi films, and show relatively little interest in the aesthetic and narrative qualities that contributed to the film's success.

Sociologist Virens Das's 1980 essay on the film includes a synopsis of

its plot, but quickly moves to an ambitious typology of mother goddesses within which she situates Santoshi Ma; she then speculates on the socio-religious concerns of the film's primary fans, whom she identifies as lower-class urban women. Although Das makes factual errors that suggest a perhaps cursory viewing of the film (e.g., she identifies the Santoshi Ma fast as comprising twelve Fridays rather than sixteen, and asserts that the goddess becomes angry with her devotee in the climactic scene), she offers, albeit in passing, two penetrating and related observations. The first concerns the relative centrality of the human heroine: 'It seems to me that in an important sense one may justifiably ask whether the true subject of this story is not Santoshi Ma, but Satyawati' (Das, 1987: 49); the second concerns the parallel structure of the film's two main narratives, divine and human: 'Every significant chain of events relating to Satyawati points to a successive movement in the evolution of Santoshi Ma...' (ibid.). Surprisingly, neither of these insights seems to have been pursued in subsequent scholarship, but I will return to them shortly.

Four years after Das's essay appeared, a panel on 'Santoshi Ma, the Film Goddess' was presented at the annual meeting of the American Academy of Religion, showcasing the work of young Western scholars who had become interested in the film and cult.⁷ Art historian Michael Brand traced the history of the goddess' worship to the early 1960s, when five temples to Santoshi Ma were dedicated at widely-separated sites in northern India. He also showed how the iconography of the goddess, which seems to have developed during the same period, rapidly became standardized through poster images. Brand's paper indicates that the cult of Santoshi Ma was already spreading among women – through word of mouth, pamphlet literature, and poster art – well before the making of the film. Indeed, it was reportedly one woman's devotion to Santoshi Ma, acquired through a pilgrimage to a temple in Jodhpur, Rajasthan, that made her urge her filmmaker husband, Vijay Sharma, to 'spread the goddess's messages through the cinematic medium' (Hawley 1996: 4).

Another presenter on the AAR panel was Kathleen Erndl, whose work on Santoshi Ma was part of research on goddess cults of the Punjab hills, which eventually resulted in the monograph *Victory to the Mother* (1993). Its chapter on 'The Goddess and Popular Culture' devotes a section to Santoshi Ma, who 'has taken all of northern India

by scene; yet Erndl says little about the film, beyond noting its massive popularity (Erndl 1992: 141–152). She summarizes Santoshi Ma's story based on written sources, and identifies the goddess with the Sora-riding Shetruvati popular in northwestern India, an unmarried goddess who is both virgin and mother, and whose historic worship through shakta and tantric ritual (including blood sacrifice) has been sanitized, in recent times, by her increasingly urban and middle class devotees (ibid. 3–6). Coomra Das and Brand, Erndl argues that there is nothing particularly new about Santoshi Ma, apart from her unusually rapid diffusion through the media of print, film, and radio (ibid. 144).

Another presenter at the 1984 panel was Stanley Kurtz, then a graduate student in anthropology at Harvard, working on a dissertation about the Santoshi Ma cult. In the course of his fieldwork, Kurtz concluded, like Erndl, that Santoshi Ma was not perceived by devotees as distinctive or new, and was in fact often confused with other popular goddesses (Kurtz 1992: 2–4, 15–16). Like Das, he became principally interested in creating a comprehensive typology of female deities, but in the service of a yet more ambitious agenda: a reworking of Freudian theory to account for the different cultural aims of Hindu childrearing. His resulting book, *All the Mothers Are One* (1992) includes an extended discussion of both the printed and cinematic narratives of Santoshi Ma, focusing on the tension Kurtz identifies between an Indian child's maternal and in-laws mothers (the women of its father's family, who play a key role in childrearing; ibid. 111–131). Kurtz's critique of the cultural biases inherent in earlier psychological studies of Indian childhood is often fascinating, yet his use of Freud's theory of infantile sexuality to explain the multiplicity of Hindu goddesses (as reflecting unconscious memories of early experiences with multiple female caregivers) is certainly open to question.

The analysis of both Das and Kurtz explain the popularity of *Jai Santoshi Mai* in terms of factors that are unseen by and (in a conscious sense) unknown to most of its viewers. In this process of peering, as it were, beneath the surface of the film, that surface appears to have largely been overlooked – indeed, it is Kurtz's stated intent to ‘dissolve’ the apparent specificity of Santoshi Ma into a generic Mother Goddess shaped by infantile experience (ibid. 13–28). Yet there are many aspects of this film that Indian viewers may be expected to see and understand quite readily, and that seek to engage them through references to

familiar beliefs, discourses, and practices. It is my conviction that a re-reading of the film in terms of such contextual elements will reveal *Jai Santoshi Maa* to be an intelligent, witty, and well-crafted film that deserves the success it has enjoyed. I will argue that, within its aesthetic conventions of flatly-painted backdrops and godly-contained gods who appear and disappear with a clash of cymbals, the film presents a carefully-structured narrative abounding in references to folklore and mythology and offering trenchant commentary on social convention; it also develops a visual theology that is particularly relevant to female viewers. In addition, I will propose that Dai's pioneering and commendable effort to place the film in a socio-historical perspective, may now, more than two decades later, be reconsidered.⁶

FROM KATHA TO CAMERA

Whereas most mythological and devotional films of previous decades were either based on episodes in Sanskrit epic and puranic literature or on the legends of spiritual exemplars of the past, *Jai Santoshi Maa*, which has as its principal human character a village housewife living in (more or less) present-day India,⁷ is based on a story drawn from a popular pamphlet belonging to the genre known as *vat katha*. A *vat* is a disciplined religious observance for a fixed period (usually a day), involving partial or complete fasting, the ritual worship of a deity, and the recitation or hearing of a relevant *katha* or story. *Vat* stories generally fall into two categories: one explains the origin of the *vat* or of the deity in whose honor it is observed, and the other describes the paradigmatic observance of the *vat* by a human devotee; something usually goes awry in this observance, with disastrous consequences that are overcome by performing the *vat* correctly a second time. Some *vat* rituals may be undertaken at any time; others occur on fixed dates that recur at weekly, monthly, or annual intervals. Some have specified aims – often the protection and wellbeing of relatives, especially husbands, brothers, or sons – whereas others seek the fulfillment of wishes. Although Indian men sometimes perform *vats*, women are far more inclined to this type of ritual and many *vats* are passed down within families through women's oral tradition (Pearson 1996: 7–11).

The ideology and practice of *vats* may be very ancient – a form of folk religion that developed parallel to the sacrificial and ascetic prac-

rites attested in Sanskrit texts, but that was transmitted orally and largely ignored by male ideologues. Numerous *navas* are described, and their stories recounted, in the later puranic literature, which suggests a belated brahmanical recognition of the appeal of these rites, as well as an effort to standardize and regulate their practice – e.g., through the stipulation of priestly mediation at some of the rituals. Such aims are also reflected in the modern literature of inexpensive pamphlets sold at religious bookstalls; the authors (when identified) are usually brahman *padris* and the language Sanskritized Hindi. Nevertheless, the easy accessibility of such pamphlets, coupled with the gradual increase in women's literacy, has facilitated the independent performance of *navas* by many women.

Long neglected by scholars of Hinduism, *navas* rituals and stories have recently attracted interest as part of a broader recuperation of women's religious experience (Pearson 1996: xv–xvi). Scholarship encompasses both critiques of *navas* as rituals contributing to the subordination and disempowerment of women – and indeed, *navas* stories generally encode a patriarchal ideology, making a woman responsible, through correct ritual, for the health and success of her male kin – and accounts that stress women's perceptions of agency, creativity, and ritual empowerment through *navas* performance, as well as the role of such observance (which may include group rituals done outside the home) in maintaining women's social networks (*ibid.* 8–9). Moreover, although written *navas* stories generally present a mechanistic vision of ritual performance, in which seemingly minor errors provoke divine 'angers' and prompt retribution – hardly surprising when one considers that the authors draw on the fustidious model of Vedic sacrifice – women practitioners sometimes modify or simplify the rituals, or indicate their conviction that intentions, *śraitis*, and *śdevotions* take precedence over ritual precision (*ibid.* 11)–(12).

As I noted earlier, the worship of Santoshi Ma through a voluntary *navas* observed on Fridays with the aim of fulfilling wishes had been spreading in northern India for more than a decade prior to the making of the film. The film itself incorporates both a modified enactment of the story and a paradigmatic performance of the ritual. It may be assumed that many women who viewed it already knew the *navas* story, or would learn it through their own film-inspired performance of the ritual (which, as noted, includes a reading of the story), hence the inter-

textual relationship between the two versions of the tale must figure in an analysis of the film.

I must disagree with the claim that there is nothing new or special about Santoshi Ma, despite her physical resemblance to some other goddesses and her worshippers' claims, in certain contexts, that all Mothers are ones.⁸ Her distinctive features figure impudently in both her *vat* and her film and doubtless contributed to the success of both. In identifying these features, I want to expand on Das's observation that Santoshi Ma appealed especially to lower-class urban women seeking relief from «the everyday tensions of existence» by invoking a goddess who is gentle, benevolent and dependable» (Das 1980: 54). Santoshi Ma is the daughter of Ganesh, god of favorable beginnings, who is worshiped to «remove obstacles and insure success. His auspicious elephant head, generous paunch, and hand-held bowl of rounded laddis (a rich sweetmeat that is his favorite) suggest his association with the achievement of this-worldly aims, as do the names of his wives, Raddhi and Siddhi – «prosperity» and «success» (sometimes collapsed into the hyperated name of a single consort). Although references to Ganesh's family life (apart from his childhood relationship with his own parents, Shiva and Parvati) are rare in classical mythology, the revelation that he has a daughter named «Santoshi» seems not inappropriate. This word, connoting «satisfactions», «fulfillments», or «contentments», invokes the constellation of terms and practices associated with what John Coet calls the «realm of well-being» – the pursuit of «health, wealth, mental peace, emotional contentment, and satisfaction in one's worldly endeavors», rather than the attainment of spiritual liberation, salvation, or a more favorable future birth (Coet 2001: 7, 187–200). It is also important to note that, in the context of this goddess, the word alludes both to «fulfillments» in general, and also to the fulfillment of specific requests made by the observer of her *vat*. Unlike other popular *vat* enjoined on women by their families, such as *Karav dandh* (observed for the welfare of husbands) or *Bhavya daj* (done for the benefit of brothers), the Santoshi Ma *vat* is elective and is open-ended in terms of its goal.

The simplicity of the *vat* is striking: it is to be observed on a series of Fridays (some pamphlets prescribe that it be continued until one's wish is granted; others specify four months or sixteen weeks, a timespan popularized by the film) by doing *poo* or ceremonial worship

with flowers, incense, and an oil lamp before an image of Santoshi Ma and offering her a bowl of raw sugar and roasted chickpeas (*gurchana*).⁷ These are simple, inexpensive foodstuffs (the former a raw ingredient for making sweetsmeats, the latter a common snack, especially of the poor) and the instructions require a very small quantity of each – in effect, a few pennies worth.⁸ That Santoshi Ma is satisfied with such offerings again underscores her benevolent character as well as her accessibility to poor devotees. The worshiper should take a bit of *gurchana* in hand and recite or listen to the *katha*. Afterwards, the offerings in the bowl may be fed to a cow, or distributed as the goddess's *prasad*. The only other strictures is that the performer of the *vat* should eat but one meal during the day and should not eat, or serve to anyone else, sour or bitter foods. When one's wish has been granted, one is required to serve a festive meal – which should likewise not include any sour dishes – to eight boys; this ceremony of thanksgiving, common to many *vat*s, is known as *adhyapana* or 'bringing to conclusions'. The *vat* story to be recited or heard as part of the ritual may be summarized as follows:

An old woman's seven sons were all handworking except the youngest, who was irresponsible; hence his mother served him each night, without his knowledge, the leftovers of his brother's dinner – food that was *jafa* or polluted. His wife became aware of this and told him; horrified, he left home to seek his fortune. He found work with a wealthy merchant and became prosperous, but forgot about his wife. Years went by and the abandoned wife was abused by her in-laws, forced to cut wood in the forest, and given only bread made of chaff and water served in a coconut shell. One day she saw a group of women worshipping Santoshi Ma; they told her about the sixteen-week *vat* that fulfills wishes. The wife successfully performed it, wishing for her husband's return. As a result, Santoshi Ma appeared to him in a dream and told him of his wife's plight. By her grace, the husband quickly closed his business and returned home with great wealth. Angry at his wife's mistreatment, he set up his own household, where his wife conducted the *adhyapana* ceremony. But his in-laws contrived to have sour food served to the eight boys, offending the goddess; as a result the husband was imprisoned for tax-evasion. His wife prayed for forgiveness and performed the *vat* and *adhyapana* a second time, successfully. Her husband was released from prison and

the moon give birth to a handsome son. Later, Santoshi Ma paid a visit to the family assuming a fearsome form. The couple's in-laws fled in terror, but the poor wife recognized her patron goddess and worshipped her. Her in-laws then begged for forgiveness, and the whole family received the goddess's blessing. «As Santoshi Ma gave to this daughter-in-law, so she will give to all.» (Sinha and Agnihotri 2002: 108–110)

Several features of the story merit comment. That its characters are nameless and generic – an old woman, her seventh son, and so on – is typical of what A. K. Ramasujan calls the most «interior» kind of folktales: those generally told by women within domestic space. When such tales move outside the home and are taken up by professional bards in public space, the characters acquire names and more complex personalities (Ramasujan 1986: 43–46) – as will those in the movie. Secondly, the goddess in the story, though named, is not explained or introduced (although the booklets identify her elsewhere as the daughter of Ganesh and Rakshi-Siddhi); she simply *is*, although the heroine does not initially know about her. The third notable feature is the mechanistic nature of the *vrat* when a ritual error occurs through no fault of the heroine's, an evil result befalls her automatically, which can only be remedied through her correct ritual performance. All of these features were significantly altered in the transformation of this minimal narrative – comprising but a few pages in most published versions – into a two-hour and twenty minute feature film.

JAI SANTOSHI MAA RE-VIEWED

The film opens with a still of a carved temple image of Santoshi Ma, stained red-orange with *abhar* (a paste made of vermilion and oil), and adorned with jewelry and fabric. The smoke of incense rises, and an unseen narrator announces:

The greatness of Santoshi Ma is limitless. Each devotee has extolled her greatness in a unique way. This film's story is likewise based on some religious books and on popular stories (*lok kathas*). We hope that you will accept it in a proper spirit. Hail to Santoshi Ma!

The request to accept the film *as a proper spirit* alludes to certain potentially controversial episodes in the film (to be discussed below). The claim that it is based on sources that include texts and folktales is a further disclaimer of imaginative license (which, in religious stories, is condemned in theory, though in practice it is rampant and generally relished). There follows a clever credit sequence superimposed over another, more humanized, image of Santoshi Ma as a young maiden holding a sword and trident – an adaptation of the standard poster, and also the icon that the film's human heroine will be shown worshipping in her own first appearance. The credit titles emanate, via rays of light and little puffs of smoke, from the goddess, hover briefly in front of her, then dissolve into cartoon-images of the standard trappings of worship that array themselves around her: garlands, bells, sweets, and most significantly, a row of clay lamps that slowly form at the base of the image; there are sixteen by the end of the credits, alluding to the Fridays of the *navi*.

Within the animation, there are visual puns: thus the name of a singer, «Pradip», appears with its first syllable (*pr*) omitted and replaced with a lamp, (*dy* in Hindi); the lamp morphs into the missing prefix, then back into one of the sixteen *navi* lights. The accompanying music is jaunty and light-hearted, setting a mood that is playful and entertaining rather than solemn and dramatic.



The credit for director Vijay Sharma.

I will describe the film's early scenes in some detail, for they introduce its principal characters and themes. It opens in what is obviously *dev-lok* – the «world of the gods» – a setting immediately recognizable to anyone who has seen a mythological film. The basic elements of this heavenly realm, imagined as lying above the clouds, are decorated walls and pilings that rise out of a drifting, dry-ice-generated fog. Ganesh and his family are seen celebrating the autumn festival of *Rakhi* (a.k.a. *sikhi bandhan*, the tying of protections), when sisters tie string bracelets

on the wrists of their brothers and receive from them sweets, gifts, and the promise of protection. Ganesh is receiving a bracelet from his sister Manasa, but his two little sons are distressed because they have no sister to likewise honor them. The divine sage Narada appears, immediately recognizable by his costume and stringed instrument as well as by his cry, «Narayan, Narayan!» (one of the names of Vishnu, of whom he is a devotee). In Hindu mythology, Narada is a mischievous busybody, a cosmic tourist who flits about the worlds eavesdropping and stirring up trouble. He takes up the children's nagging of Ganesh («Daddy, being us a sister!»,) piously announcing that the god «who fulfills everyone's wishes» must not disappoint his own sons. Ganesh is visibly annoyed by this demand that he sire another child, and his two wives appear embarrassed and downcast. But after additional pleading, in which the god's sister and wives likewise join, Ganesh becomes thoughtful and raises his right hand in the «boon-granting» gesture. Tiny flames emerge from his wives' breasts and move through space to a lotus-shaped disk, where they form into a little girl, upon whom flower petals rain down. Radhika and Siddhi are overjoyed. Crying, «Our daughter!» and «Oh, my little queen!», they embrace her affectionately and lead her to her brothers for the tying of the rakhi bracelet. The little girl then faces the camera and bows slightly with palms joined while Narada extols her: «This mind-born daughter of Lord Ganesh will always fulfill everyone's desires, will cause the Ganges of gratification to flow, and known by the name of «Mother of Satisfaction», will promote the well-being of the whole world. Hail Samshti Ma!»

Through this charming scene – which assumes that the gods celebrate holidays just as human beings do, and that they may similarly be pestered by their children – the responsibility for Samshti Ma's birth is diffused over numerous agents: the nagging boys and busybody-sage, the humbly-entreatng wives and more forthright Manasa, and, of course, Ganesh himself.



Narada extols the greatness of newborn Samshti Ma.

This collective agency of divine figures, acting out of apparently human motives albeit with super-human powers, and displaying no evidence of omniscience or even of much forethought, will characterize the portrayal of all but one of them throughout the film. It is a style of representation that is entirely «traditional» – attested to by centuries of oral and written narrative, visual and performance art, and now in several decades of mythological film. Whereas the praising of deities in worship or in philosophical discourse may emphasize their «otherness» to the human – their being eternal, all-powerful, all-knowing, etc. – the praising of deities through stories about their «acts» (*avāta*) or «plays» (*līla*) stresses their human-like qualities, which are vividly evoked. For the majority of Hindus, such divergent discourses coexist unproblematically in their respective contexts.¹¹

It is clear that Ganesha is reluctant to create a daughter; he yields only to placate his sister, sons and wives. As Kurtz notes (drawing on Lynn Bennett's research), Santoshi Ma is thus established as a «sister-daughters» goddess, filling a role that, in the context of north Indian patriarchy, connotes both auspiciousness and liability (Kurtz 1992: 21–25; cf. Bennett 1983). A daughter gives joy to her brothers and female relatives – and the maternal affection of Riddhi and Siddhi is especially evident – but is a worry to her father, who must ultimately provide her dowry, guarantee her chastity, and oversee her transfer to another family. As we witness the «birth» of the little girl-child whom Nirada pandemonically hails as a «Mother of fulfilled wishes, we may recognize the ambivalent welcome she receives – a cooling embrace from her mothers, a somber stare from her father – as representative of the emotions that often attend the birth of a daughter in India.

By including this birth story, the film, like the *vat* pamphlets, implicitly addresses the «newness» of Santoshi Ma, a goddess of whom viewers may not have been previously aware. Of course, once accepted as a goddess, she cannot be thought of as «new», since the deeds of gods by definition occur in *atemporal* *passive* time. Nevertheless, Santoshi Ma is «born», and thus belongs to the category of gods with birth narratives – such as Ganesha himself, and also Skanda and Hanuman – whose genealogies in each case are revealing of their character and function (cf. on Hanuman, Lutgendorf 1997: 318–319).

The scene shifts abruptly to earth, where we witness the fulfillment of Nirada's benediction through the joyous worship of Santoshi Ma by

a group of singing and dancing women, led by the maiden Satyawati (Kamini Kaushal). The setting is another mythological film staple: a pastel-colored, neo-classical temple enshrining in its sanctum a brightly-painted image, here equipped with a glittering motorized halo. Everyone looks well-fed and prosperous, bedecked in bright costumes that suggest a non-specific north Indian rural setting; the Brahman priest, waving his *arti* lamp before the goddess, looks serene and ecstatic. The women's choreographed ensemble dancing is unlike anything one would see in a real temple (where worship is normally individual and idiosyncratic) – again, this is standard cinematic convention. Satyawati stands in the center of the whirling dancers and leads them in the first of the film's three catchy *bhajans* or devotional hymns, *Main to arti aarti, a) perform Mocher Santoshi's arti* – referring to ceremonial worship with a tray bearing lamps, flowers, and incense.



The *darbhanic* *darshan* during Satyawati's ecstatic worship of Santoshi Ma.

The emphasis throughout this scene is on the experience of *darshan* – of seeing and being seen by the goddess – the reciprocal act of visual communion that is central to Hindu worship (Eck 1981). The camera repeatedly zooms in on Satyawati's face and eyes, then offers a comparable point-of-view zoom shot of the goddess as Satyawati sees her. Finally, it offers a shot-reverse shot from a position just over the goddess's shoulder, thus approximating (though not directly assuming) Santoshi Ma's perspective, and closing the *darshanic* loop by showing us Satyawati and the other worshippers more or less as She sees them.

Each shot in this repeated sequence (which is intercut with other shots of the dancing women, musicians, etc.) is held for several seconds, establishing an ocular dialog that is further emphasized by the lyrics of the hymn:

Satyavati: There is great affection, great love in Mother's eyes.

Chorus: ...In Mother's eyes!

Satyavati: There is great mercy, power, and love in Mother's eyes.

Chorus: ...In Mother's eyes!

Satyavati: Why shouldn't I gaze, again and again, into Mother's eyes?
Behold, at every moment, a whole new world in Mother's eyes!

Chorus: ...In Mother's eyes!

Such *darshan* sequences have been standard in mythologicals since at least 1948, when Phalke's *Shri Krishna Janm* (‘The birth of Lord Krishna’, one of the handful of Indian silent films of which footage survives) offered a poster-like frontal tableau of the child Krishna (played by Phalke’s daughter Mandakini) dancing on a subdued serpent. This yielded to a Krishna-eye-view of the assembled crowd of worshippers, going at ‘him’ in reverent awe. Such camerawork contributes to the aesthetic of ‘frontality’ often noted in popular cinema, especially in mythologicals, which often consciously recapitulate the conventions of poster art (Kapoor 1987: 80; Kapoor 1993: 94). But its ubiquity should not obscure its significance: the camera’s movements invite the viewer to assume, as it were, both positions in the act of *darshan* intercourse, thus closing an experiential loop that ultimately moves (as most Hindu loops do) toward an underlying unity. Indeed, the face of Santoshi Ma seen in the sanctum is of a young woman who closely resembles Satyavati.

When the song ends we see Satyavati and her girlfriends leaving the temple, chatting about their requests to the goddess. When the girls ask Satyavati what she asked for, she becomes embarrassed, lowers her eyes, and quietly says, ‘Mother’s pearls. Initially puzzled, the girls quickly divine that by this allusion (the masculine noun *mat* or *spears* connoting something of great value) Satyavati is expressing her concern over her impending marriage prospects. A friend reassures her that ‘just as Sitā found Rama, so you too will get a bridegroom who pleases your heart. As the now-blushing Satyavati runs away from her friends, she collides with a handsome young man, Bijū (Ashish Kumar) and their eyes meet. A quick sequence of shot-reverse and point-of-view shots recapitulates, in the context of worldly love, the *darshan* dialog in the temple, and Satyavati’s girlfriends giggle that the Mother seems to have responded quickly to her request.

This scene, with its epic reference to Sita and Rama's romantic first encounter in a flower garden – one of the most beloved episodes in the Hindi *Ramayanas* of Tulsidas – is also the first of several instances in which the heroine invokes Sarsoshi Ma while obliquely asserting her own desire. The next follows immediately, when she returns home to find her father, a pious Brahmin widower, reciting a *Ramayanas* verse in which the goddess Parvati assures Sita that she will obtain her heart's wish (*Ramayanas* 1.216.7). He too is preoccupied with his daughter's marriage, but when he speaks to her and finds her lost in thought, he remarks in mock exasperation, 'You are really amazing!' Sarayuani, still in her reverie, replies 'Oh no, he is amazing!' When her father, taken aback, asks 'He? Who is he?', she is pulled out of her day-dream to confront the embarrassment of having made a confession of love in front of her father – another traditionally unacceptable expression of agency. Yet Sarayuni, glancing at the *puasa* still in her hand, rescues herself by changing the meaning of *she* to *sita* (since Hindi pronouns are gender-free): 'I mean... I mean, it is amazing! Sarsoshi Ma's *puasa*!' Again, the goddess here serves to deflect attention from Sarayuani's budding desire, which is nevertheless clear to viewers.



Biju (L) with his mother and Deva Ram.



The jealous *sveta-sveta*, Daya and Meeta.

The next scene rapidly introduces Biju's prosperous family through allusions to the mythology of Krishna, for Biju (whose name is an epithet of the flute-playing god) is, like Krishna, the youngest of many sons and an artistic and restless soul, plays a bamboo flute, and is doted on by his eldest brother Daya Ram ('compassionate Ram'), a hefty farmer who Biju himself likens to Krishna's elder brother Balaram. We also

meet Birju's six sisters-in-law, of whom two are singled out: Durga and Mapa, both named for powerful goddesses, and clearly stowish and annoyed with their still-unnamed and unemployed junior brother-in-law, whom they regard as lazy. The anonymous family of the *nat katha* is thus rapidly transformed into a set of named individuals with distinct personalities and relationships to the hero. Further, it becomes plain to viewers familiar with the printed story that the mistreatment of the junior son (and later of his wife) will here be perpetrated not by his sweet-looking widowed mother (played by Leela Mishra, who made a career of such benign, white-waried roles) but by his scowling sisters-in-law. This obeys (and instructs new viewers in) what Ronit Thomas identifies as one of the most tenacious rules of Hindi cinema, namely, that it is impossible to make a film in which a protagonist's real mother is villainous or even semi-villainous. ... (Thomas 1993: 164).

Another rule of Hindi cinema is that there must be a fight, usually over a woman's honor, and this is provided by introducing another character unknown to the *katha* a villain (signaled by his mustache and swarthy looks) named Banke (twinned) who tries to rape Saryavati when she is coming home late at night from another festival at Santoshi Ma's temple (at which Birju has performed the film's second *bhajan*, *Apni Santoshi Maa – Opari Santoshi Ma*). Birju hears her cries and, with the aid of his comical sidekick Tota Ram (Ram the parrot), beats off Banke and his henchmen, even forcing the villain to grovel at Saryavati's feet. In the process, Birju sustains a headwound, which permits Saryavati to bring him home and introduce him to her father, signaling distinctly that this heroic figure is the man she loves. Later, at their lamp-lit gate, Birju too declares his love for her. The delighted pundit gives his blessing to his daughter's choice and soon proceeds to arrange the marriage, though only after Saryavati has returned alone to Santoshi Ma's temple and asked for this boon, promising a pilgrimage of thanksgiving to all the Mother's shrines. Once again, Saryavati's assumption of agency is couched within the language of self-effacing devotion.

The marriage ceremony is presented through a sequence of vignettes that recapitulate its key moments – and also its prototypical representation in such famous films as *Mother India* (1957): the circumambulation of the sacred fire, the daughter's tearful leave-taking of her childhood home, and her first steps into the household in which she will spend the rest of her life. These scenes effectively evoke the protocols of a

rural Indian wedding, with special sensitivity to the viewpoint of the *bride* or new bride: as the men and women in Birju's family repair to separate sections of the compound, Satyawati is left with her new sisters-in-law. Durga and Maya simmer with jealousy at seeing their smooth-tongued brother-in-law achieve a love-match with a young woman whose beauty is praised by all. They contrive a frighteningly inauspicious welcome at the gate of the house, and then complain within earshot of Satyawati that she has stolen their own wedding ornaments. Satyawati's vulnerability and fear is painfully apparent throughout this sequence. Though the women's malice is exaggerated, the types of teasing depicted (including booby-trapping the decorated nuptial bed) are common enough. This may not be every woman's experience, but it is shared by enough women – friends, daughters, neighbors – to resonate with female viewers.

In the next scene, Birju's brothers force him to join them in the fields while Satyawati grinds wheat at home. Overcome by desire for his bride, Birju runs home and, despite the women's taunts at his shameless behavior, pulls Satyawati into their bedroom. His wife's response suggests both her pleasure at his attention and her worry over her in-laws' disapproval, the brunt of which she will have to bear. As Birju reminds her, she surprises him by invoking their patron deity:

Birju: It's only you whom my eyes behold, here, there, everywhere!

Satyawati: Ma?

Birju: Yes.

Satyawati: (joyfully shaking her head) No, there's but one form everywhere.

Birju: What form?

Satyawati: Like you sang that day: *Here, there, everywhere, why ask where She is...*—our Santodi Ma!

Birju: (taken aback) Santodi Ma!

Satyawati: Yes, before our marriage I made a vow at Mother's feet.

Birju: Vow? What vow?

Satyawati: That after obtaining you, I would take Mother's service in her temples.

Birju: (staring) Oh, is this your vow?

Despite its pious language, the scene maintains a coyly amorous tone: Satyawati is revealing an intimate secret to her beloved, and it pleases them

both. This is underscored by what immediately follows: a reprise of Birju's earlier bhajan, now accompanying footage of the couple on pilgrimage, taking *darshan* at each of five temples. This type of musical sequence, showing an exotic geography and suggesting, through changes of costume, both lapse of time and material abundance, is common in Hindi film. Its associations are with romance, not devotion, but it is here skillfully used to convey both.

The refrain of Birju's song, heard while the couple walk along the riverbank in a pilgrimage city,

She's here, there, everywhere – don't ask where she is – our Santoshi
Ma!

now seems less a theological assertion than an invocation of the joy and freedom of travel – which for many Indians, combines equal measures of pilgrimage and tourism. Whereas big budget musical film may whisk their lovers off to Kashmir or Switzerland for a romantic song sequence, Sharma sticks closer to home but achieves the same purpose. Saryavati appears in different *varis* at successive temples, and she and Birju gaze reverently at each image of the Mother, then turn to look adoringly at one another. They are plainly on an extended, private vacation. Once again, by blamelessly invoking the goddess, Saryavati has achieved what many a young Indian wife would most like (and many middle class women increasingly enjoy, as *shoneyms* have come into fashion): time alone with her new husband, free from the conning looks and ceaseless demands of his family members.

This rapturous interlude is followed by a return to the world of the gods, and the introduction of a dramatic plot twist unknown to the *kuhla* pamphlets: Narada inciting the jealousy of Lakshmi, Pivati, and Brahmari – the wives of the so-called 'Hindu trinity' of Vishnu, Shiva, and Brahma – toward Santoshi Ma, and anger at her devotees.⁴¹ The



Birju and Saryavati enjoy a devotional shoneyms.

setting is Vaikunth Lok, the heaven of Vishnu, here imagined as an opulent celestial home strewn with couches and pillows. The goddesses are heavily-adorned housewives, and their dialog is deliciously witty:

Lakshmi (to maidservant, after noticing empty three-couch) Where has the Master of Vaikunth gone?

Maidservant: Don't know.

Parvati (entering through doorway and looking around irritatively) Sister Lakshmi...?

Lakshmi (vibrantly pleased) Parvati! Come in, Sister. (Parvati approaches) Today you've come from Kailash [Shiva's heaven] after a long time.

Parvati: What can I do, Lakshmi? I'm kept so busy serving Bhodanath [Shiva]. I don't get any leisure. Today he went out somewhere, so I came right over! But I don't see your Narayan around either.

Lakshmi (pondarantly) Yes, he also took off early this morning, without saying anything.

Brahmani (entering through doorway) Men are all the same! Brahma-j also took off without so much as a word to me.

Parvati: Never mind, Brahmani. (smiling) This gives us all an excuse to get together.

At this point Narada enters. While praising the three goddesses, he notes with mock dismay that people on earth no longer seem interested in worshipping them – they have found *some* others goddesses. Here again, the film plays on viewers' awareness of the relative novelty of Santoshi Ma's cult, for the goddesses have clearly never heard of her. Their angry response indicates that they consider her to be an upstart and usurper. When Narada adds that Sarjavati, a faithful wife, is the exemplary devotee of the goddess and tirelessly serves holy men, the three are further enraged.

The camera cuts to the door of Deju's house, where



By praising Santoshi Ma, the mischievous Narada provokes the jealous wrath of three senior goddesses.

three sādhus are calling for alms. They are angrily sent away by Durga and Maya, but Satyawati calls them back and humbly offers them the *prasāda* of Santoshi Ma. Though initially surprised by the poor offering, they note Satyawati's devotion and accept it, loudly acclaiming her patron goddess. Back in heaven, the same mendicants appear before the goddesses, who are still fuming at Narada's tidings. When the sādhus too acclaim Santoshi Ma, the goddesses' rage erupts afresh and they begin to push them out the door. The three then transform into Vishnu, Shiva, and Brahma, much to the embarrassment of their wives. But they continue to praise Santoshi Ma, and offer the goddesses the *prasāda* they have received. «Garvānta – you call that *prasāda*?» asks Purnavi disdainfully, and Lakshmi adds, «We don't eat that!» After the men have left, their wives continue to fume: «Who is goddess Santoshi compared to us!» Soon they hatch a plot: by ruining Satyawati's happiness, they will reveal to mortals the futility of worshipping Santoshi Ma.

These scenes evoke complex associations. Satyawati's recalling of the sādhus underscores the folk belief that, although many in mendicant garb are merely lazy drifters, sādhus should never be turned away empty handed, for they may be enlightened souls or (as here) gods in disguise. Class distinctions are also suggested in the goddesses' disdainful refusal of the humble *prasāda* brought from earth by their husbands. Their initial response to the three sādhus – calling them «beggars» and pushing them away – mirrors that of Satyawati's sisters-in-law and underscores the goddesses' affinity with them as «established» figures in their respective families, human and divine. Similarly, Satyawati's own affinity with Santoshi Ma – both are young newcomers in their respective realms – is likewise affirmed. The stage is now set for the goddesses' subsequent persecution of Satyawati/Santoshi Ma, which will unfold through the young bride's female in-laws.

This scene and ensuing ones in which the goddesses gleefully watch the havoc they wreak are discussed by Kirtu, who notes the apparent discrepancy between theater audiences' enthusiastic reception of such scenes – which were «particularly relished» during screenings – and the disapproval expressed by some of his interviewees for what they claimed were innovations inspired by the commercial motives of the filmmaker (Kirtu 1992: 14). Kirtu accounts for this paradoxical reaction through his reworked psychoanalytic theory: the goddesses' anger represents the child's subconscious memory of the unequal relationship between his

natural mother and her female in-laws, which is enacted in a more explicit and more exciting manner in the film than in the written story (ibid. 106). Katz further argues that «the commercial nature of the mythological films, of which the audience is aware, permits it to take unorthodox liberties with the story (ibid. 269 n.2). Although I agree with Katz that the dynamics of joint family households are being invoked here, I am unconvinced by his reorientation of the plot around suppressed memories of (male) childhood. Its central character is parentally Satyawati and its conflict centers on her mistreatment by her in-laws, reflecting domestic tension that is hardly an unconscious memory, but rather a daily experience for many women. Further, as I have already noted, the supposed problem of cinematic «unorthodoxy» ignores the ubiquity of this kind of «domestication» of deities and its ready acceptance by most Hindus in a narrative context. However, it is understandable that in a more analytical context – as under a foreign researcher's close questionings about the religious meaning of a film scene (ibid. 14) – some interviewees might indeed feel compelled to object to it.

In a dream, Satyawati is visited by the three goddesses, who order her to stop worshipping Santoshi Ma and to venerate them alone. She politely refuses, and they warn of dire consequences: «Your life will be hell. The story now unfolds as a series of worsening tribulations, beginning with Birju's abandoning the household after learning that he has been served the leftovers of his brothers' meal. Although this incident parallels the pointed out *kaufa*, it introduces psychological and emotional complexity. The happy-go-lucky Birju, who has till now been oblivious of his family's disapproval of his ways and hostility toward his wife, becomes incensed when he learns of the tainted food he has been eating. But whereas he can think only of the insult to his honor, we see, in Satyawati's terrified pleading to be taken with him, her awareness of the fate she will suffer in his absence. Birju, of course, ignores her plea and makes a dramatic exit, leaving her at the mercy of his family. The goddesses, watching on high, are delighted, and promise Nirada still worse to come.

As Birju takes a ferry across a lake, they generate a tempest and attempt to drown him, but Satyawati's prayers to Santoshi Ma are answered: the goddess (now in a youthful, adult form, portrayed by Anita Gaba) appears on earth and rescues him, showing herself to Birju as a young ascetic woman in a saffron sari.

Apparently unaware of this, the jealous goddesses also visit earth, appearing as village women who inform Biju's family of his death. Though Satyawati refuses to believe this (since the Mother cannot have ignored her prayers) and the compassionate Daya Ram rushes out to search for his brother, the sisters-in-law now treat Satyawati as an insuspicious widow and domestic menial. They forcibly rub the vermilion powder (connoting a woman's *uhag* or married state) from the part of her hair and tirelessly persecute her – 'Her man kicked the bucket, and now she's eating us out of house and home!' – as they starve her on *mtis* made from chaff and water served in a coconut shell. Further trials ensue: finding Satyawati alone cutting wood in the forest, the rogue Banke attempts revenge for his earlier humiliation. Before fainting, Satyawati calls on Saraswati Ma, who again manifests, transforming her widow into a cobra that chases Banke to the edge of a cliff from which he falls to his death. As in the earlier scene with Biju, the goddess (glancing at her divine trappings as if musing that she is overdressed for earth) transforms herself into a young ascetic before tenderly awakening Satyawati, who thus fails to recognise her.

Biju, meanwhile, enjoys excellent fortune. Hired by a gem merchant, he learns to assay precious stones and receives the attentions of the old man's voluptuous only daughter, Geeta. Unlike the hero of the printed story, who simply forgets his wife when abroad, Biju suffers amnesia induced by the three jealous goddesses, allowing viewers to voyeuristically savor his budding love affair.

This too offers education in Hindi Film *tes*, since the hero with two loves – one domestic and virtuous, the other exotic and risqué – is one of Bombay cinema's enduring tropes. Geeta wears skimpy, glittering saris and beehive *haardos*, and Biju sports a rakish mustache and plays his flute during their frolics in her mansion and nearby flower garden. This is intercut with pathetic scenes of Satyawati's worsening condition,



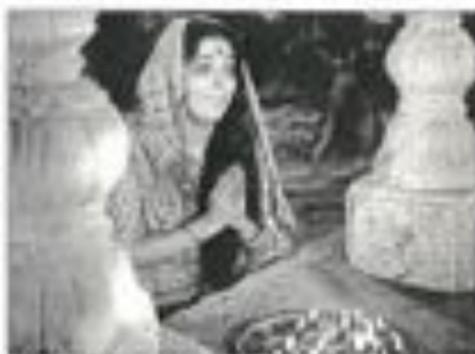
Saraswati Ma revives Biju in response to Satyawati's prayers



Birju and Geeta in love.

drive Birju's wife to attempt suicide. She is stopped by Natada himself, in his sole appearance in the film's world of mortals, who comforts her and tells her to perform the sixteen-Fridays fast for Santoshi Ma. Natada's intervention here is notable, replacing the anonymous group of women in the written *latha*. The whimsical sage served as agent provocateur in Santoshi Ma's birth and again intervened to stir up the senior goddesses' jealousy against her. Now he further incites Saryasati to defeat them. His presence in fact accentuates the linked parallelism of the two narratives – for just as Saryasati is being tested by her in-laws, so Santoshi Ma, through Natada's machinations, is being tested by the (diffused, collective) will of the gods.

Saryasati's devotion is now given a ritual framework and a specific god. The enactment of the rice is dramatized by another *bhajan*, *«Kari hant tushau vas»* (I perform your vas), which shows the passage of time through the increasing number of clay lamps on Saryasati's tray and the darkening circles under her eyes, dramatically intercut with scenes of Birju and Geeta in love.



Saryasati sings during her sixteen-week vas.

Unlike the earlier *bhajans* with their celebratory tone, this one is a plaintive cry of distress, with the refrain:

You are my only mooring in midstream,
O Mother, carry me safely across!

As the climax of the *fast* approaches, the tricky Narada again warns the three goddesses that their plan may go awry, and they contrive to make it impossible for Satyawati to obtain even a scant cup of *gurchana* for her sixteenth Friday (the fat merchant who spurns her request for the loan of these humble provisions drowns beneath an inspirational verse, attributed to Tulsidas, that begins, "Compassion is the root of *dharma*"). Santoshi Ma again intervenes, this time taking the form of a gap-toothed old woman, white-haired and bent over a cane. The goddess magically causes the needed supplies to fly out of the astonished merchant's shop and onto Satyawati's tray; she offers them, completes her *rat*, and finally verbalizes her request: that her husband not forget her.

Santoshi Ma immediately restores Birju's memory and, for good measure, performs a miracle to smooth things out with his employer and Gerta, so that they send him off with good wishes and bulging coffers. She also causes Gerta to meet Dapsa Ram, wandering in search of his lost brother, and to direct him, too, homeward. As in the printed story, Birju is horrif-



Santoshi Ma appears to Satyawati as an old woman.

fied to discover his wife's plight, and though his family members (eyeing his wealth) proffer their love, he rejects them, pelting them with the coins he says are more important to them than family relationships or even God. He proceeds to build a grand mansion for himself and his wife, complete with its own ornate temple to Santoshi Ma. Satyawati, now restored to health and richly dressed, plans a lavish *adhyayan* ceremony and, harboring no grudge, begs her husband to forgive his kin, whom she invites to the festivities. These are depicted through a reprise of the film's first *bhajan*, but with a striking visual difference: the dancing women waving orn trays are now no longer rustic belles in mirror-work skirts, dancing in a village temple, but middle class matrons in

fashionable silk and *sarees* with *saris*, dancing in a sparty setting redolent of bourgeois comfort. The transformation evokes not merely Satyawati's own odyssey, but the desired journey of many an Indian family.

Durga and Maya (inspired, of course, by the three goddesses who have yet to admit defeat) squeeze *lassi jais* into one of the milk dishes for the ceremonial meal. The results are literally volcanic (Santoshi Ma's angry face is intercut with stock footage of a lava-spewing eruption), but unlike the written story, the film does not direct the goddess's ire at Satyawati and Birju. Instead, the two sisters-in-law are stricken, their limbs twisted and faces blackened, and their sons who have eaten the tainted food fall dead. Moreover, the earthquake that rocks Birju's new house also shakes the worlds of the three goddesses, causing their divine husbands to faint. Although Birju's kin accuse Satyawati of poisoning the children and threaten to kill both him and her, the wisest brother, Daya Raza, appears and defends Satyawati, declaring, "She is not a sinner; she is a paragon of truth and virtue. She is not a woman, she is a goddess. When the angry accusations continue, Satyawati runs to the temple and offers a final, anguished plea in the form of the song *Mamaa haa Santoshi Mata* ('Help me, Mother Santoshi').

Today, don't let unfairy stain, O Mother,
The fair name of our blood.

This invocation of their *rata* (intimate bonds, connections, or relationships) brings the goddess herself to the scene, to rectify all wrongs: reversing, at Satyawati's request, the deformity of Durga and Maya, and restoring all the children to life. As all errant parties confess the wrongs done to Satyawati, the Mother blesses the family and disappears amid loud acclamation.

A brief parallel coda ensues in heaven, where Narada leads the three repentant god-



The assembled gods and Narada salute Santoshi Ma.

deem to stake shelter at the feet of Santoshi Ma. Looking embarrassed, they state that they always knew who she was (Parvati remarks, «She is my granddaughter»), but were merely testing the depth of Sayantan's devotion.¹² The camera then cuts to Santoshi Ma's face; she does not speak, and her impulsive features might be variously interpreted. To me, she appears coolly triumphant, neither needing nor caring for the defeated goddesses' endorsement. Their spouses now materialize, along with Ganesh, to form a tableau: Santoshi Ma in the center, elevated on her lotus throne and with rays of light emanating from her, flanked by gods and goddesses – a family photo, but also a court scene, with its most important personage centrally placed – as Narada solicits a final benediction that explicitly confirms a «new deity's incorporation into the pantheon: «Now all of you give a blessing to Goddess Santoshi so that her name too, like yours, will live eternally».

GETTING «SATISFACTION»

Several scholars of Hindi cinema have argued that significant thematic changes occurred in commercial films during the mid-1970s. Prasad has noted the decline, after several decades of dominance, of the type of «social film that he calls the «stilted family romances», and its replacement by a «populist cinema of mobilizations» that attempts to address (and, according to Prasad, to co-opt) the rising expectations of lower-class groups sagitating for the realization of the new nation's professed democratic and socialist ideals. . . .» (Prasad 1998: 118, 138–139). Similarly Kajri Jain notes the shift in leading men from the soft, romantic heroes of earlier decades to the unquestioned megastar of the 70s and 80s, Amitabh Bachchan, whose lithe and sinewy physique contributed to his effective portrayal, in numerous films, of a «goal-driven, instrumentalized subaltern hero, a working class «angry young man» (Jain 2000: 206–221). Significantly, the major action hit of 1975, *Dewan and Sholay*, figure as key texts in both scholars' analysis.

1975 was also, of course, the year when nearly three decades of Congress Party rule suffered its most significant challenge. Amid exposés of widespread bureaucratic corruption and a court decision against the Prime Minister, activist Jayaprakash Narayan called for a social revolution, and massive strikes threatened to cripple the country's nationalized infrastructure. Indira Gandhi responded in June by declaring a state

of national emergency, suspending constitutional liberties and freedoms of the press, and jailing thousands of her opponents. This desperate measure would eventually further weaken the Congress mandate, leading to Gandhi's massive defeat at the polls in 1977 and, in the longer term, to the rise of powerful opposition parties that often mobilized local, caste- and class-based identities. Though the changes that ensued certainly stopped short of 'total revolutions', they nevertheless eroded the authority of the elite that had been ruling the nation since Independence, and contributed to the political awakening and rising expectations of formerly disenfranchised groups: 'scheduled' and 'backward castes' and lower-middle-class laborers, artisans, and merchants.

Rather than categorize *Jai Santoshi Ma* as an anomalously-successful mythological in a year of violent 'mobilization' films, I propose that it too represents part of a larger picture of non-elite assertiveness and agency, but with specific relevance to an audience unaddressed by films like *Dussehra* and *Sholay*: an audience mainly consisting of lower-middle-class women. The adaptation of a popular *nav-katha* to the screen – skillfully preserving key features of its written version while also invoking and in fact demonstrating the representational and narrative strategies of mainstream cinema – helped to incorporate this new audience into the 'public cultures' of the period. Evoking a rural and lower-class ethos through its setting and themes, and full of clever inter-textual references accessible (and hence satisfying) to its audience, this is a film that addresses viewers' aspirations in several ways.

Above all, it concerns the life experience that is typically the most traumatic for an Indian woman: that of being wrenched from her *maika* or maternal home and forced to adjust to a new household in which she is often treated as an outsider who must be tested and disciplined, sometimes harshly, before she can be integrated into the family. Whereas many women are sustained in this ordeal by the love of their maternal kin, to whom they regularly return for sometimes lengthy visits, this option is unavailable to Saryasi – her aging, widower father is not in a position to offer her the full comfort of the *maika*. Instead, its position is taken by the ultimate *maika*: the divine Mother herself. Saryasi's relationship with Santoshi Ma enables her to endure the sufferings inflicted on her by her sisters-in-law and to triumph over them, but it also accomplishes more.

It seems that Saryavati's life consistently departs from the script that patriarchal society writes for a girl of her status: she marries a man of her own choosing, enjoys a companionate relationship (and independent travel) with her husband, and ultimately acquires a prosperous home of her own, out of reach of her in-laws. Moreover, viewers can enjoy her achievement of all this because it is presented as «the Mother's graces, bestowed on a humble, submissive woman who overtly asks little for herself. While appearing to adhere to the code of a conservative extended family (the systemic abuses of which are dramatically highlighted), Saryavati nevertheless quietly achieves goals, shared by many women, that subvert this code.

This oblique assertiveness has a class dimension as well. The three goddesses are seen to be «established» both religiously and materially: they preside over plush celestial homes and expect expensive offerings. Santoshi Ma, who is happy with *gr-chase* and is in fact associated with similes, less-educated, and less-advantaged people, is in their view a poor newcomer threatening to usurp their status. They intend to nip this attempted upward mobility in the bud, yet in the end must concede defeat and bestow their (reluctant?) blessing on the *swarid* *awid*. The socio-domestic aspect of the film (goddesses as senior in-laws, oppressing a young *habu*) thus parallels its socio-economic aspect (goddesses as established bourgeois matrons, looking scornfully at the aspirations of poorer women).

Saryavati's relationship to Santoshi Ma, established through the parallel story of the goddesses, suggests that there is more agency involved here than at first appears to be the case – though it is the diffused, depersonalized agency favored in Hindu narrative (as in Santoshi Ma's own birth story). Saryavati's successful integration into *Boju's* family, indeed her emergence as its most prosperous female member, parallels Santoshi Ma's acceptance in her divine clan and revelation as its most



Boju and Saryavati in Bhiljal anuprah

potent *shakti*. In both cases this happens without the intervention, so standard in Hindi cinema, of a male hero, for there are no exemplary male figures in the film. *Biju* is a pleasant but fairly clueless chap who escapes disaster only through the timely interventions of his wife. In heaven, the *sishe* are likewise amiable gentlemen, yet evidently in control neither of their wives nor the cosmos. If there is a presiding divine figure (apart from the quizzical prankster, *Natcha*, who pushes the plot along through a series of seemingly whimsical and even malicious interventions) it is the serene and self-possessed mother of satisfactions, *Santoshi Ma*.

Yet through its visual treatment of the reciprocal gaze of *darshan* and its use of parallel narratives, the film also suggests that *Santoshi Ma* and *Satyavati* – deity and devotee – are, in fact, one, a truth finally declared, at film's end, by the wise and compassionate *Daya Ram*. As in the ideology of tantric ritual (or the conventions of superhero narrative in the West), the mild-mannered and submissive *Satyavati* merges, through devotion and sheer endurance, with her ideal and alter-ego, the comic superpower *Santoshi Ma*. Similarly (and only apparently paradoxically), the latter's ultimate incorporation into the 'established' pantheon comes about precisely through the persistent agency of her long-suffering earthly counterpart. This is in fact consistent with the relationship between divine and human realms found in much Hindu lore, which reverses the standard Christian formula to present an ultimately human-centered theology that unfolds, so to speak, *in heaven as it is on earth*.

In a further theo-visual argument, the film proposes that not only is *Santoshi Ma* available to all women through her *rit* ritual, she *is*, in fact, all women. Appearing as a little girl at the film's beginning, as a self-confident young woman in her manifestations throughout most of the story, and as a grandmotherly crone on the final Friday of *Satyavati's* fast, *Saty-*



Santoshi Ma: the Mother as divine Grandmother.

teshi Ma makes herself available to viewers as an embodiment of the female life cycle, and conveys the quietly mobilising message that it is reasonable for every woman to expect, within that cycle, her own measure of satisfactions in the form of love, comfort, and respect.

Who Wants to be a Goddess? Jai Santoshi Mai was earlier posted in *Manushi*, a journal about women and society, which is published from Delhi since 1978. The article is here reprinted by permission of the editor.

NOTES

- 1 I use the Romanized spelling of the title given in the film credits. Elsewhere I spell the goddess' name as Santoshi Ma.
- 2 E.g., as late as 1926–27, the year's output of 108 Indian-made films competed for screens with 1,429 imported features, roughly eighty per cent of which were American (Shah 1990: 34–35).
- 3 The authors note the importance of familiarity for Indian audiences: for decades, an Indian producer, asked why a film was popular, was likely to say, 'Because the people know the story.' Familiarity, not novelty, was long considered the safest investment. (Barnouw and Krishnaaswary 1980: 96) Cf. Rose Thomas's similar assessment of mainstream Hindi cinema in general: 'What seems to emerge in Hindi cinema is an emphasis on emotion and spectacle rather than tight narrative, on how things will happen rather than what will happen next, on a succession of modes rather than linear development, on familiarity and repeated viewings rather than originality and novelty, on a moral disordering to be (temporarily) resolved rather than an enigma to be solved.' (Thomas 1985: 120)
- 4 In India, as elsewhere, the scientific wonder aspect of cinema was a much-touted part of its attraction from the beginning. If audiences did not fully understand how it was accomplished (how many did in the West?), they nevertheless knew that they were watching projected photographic images. Dhara in fact appears to be unreflectively invoking a broader iconoclastic discourse, while ignoring the fact that cinema-goers everywhere forget about technology (and indeed, forget themselves) to experience powerful emotions from film images.
- 5 I am grateful to John Straton Hawley and Kathleen Brindl, who both participated in the panel, for sharing information concerning the papers.
- 6 I am considerably helped by having access, as previous scholars did not, to a good-quality copy of the film in DVD format (Sharma, 1997, distributed by Worldwide Entertainment Group), which greatly facilitates analysis of its scenes. The DVD also offers optional English subtitles.
- 7 The film's earthly sets create a rustic milieu that (as in many Hindi films

with rural settings) is intentionally vague as to locale or chronology; though there are no specific details to suggest the late twentieth century, neither are there any that would signal a particular period in the past, and the pilgrimage sites visited by the heroine and her husband are obviously contemporary, with asphalt streets and overhead electrical wires visible in some shots.

8. Kartt's repeated references to «an everchanging array of goddesses who «replicate, expand, merge, and contract in number and type» (Kartt 1992: 98), and to an «ongoing, kaleidoscopic process wherein new goddesses are generated and recombined» (ibid. 121) reflect the perceptions of an outside observer. To an individual Hindu worshiper, there is no «everchanging array of goddesses», but rather a limited number of divine Mothers who are approached for the specific needs at which they specialize. Though worshipers, if pressed, will often articulate the idea that all such goddesses are ultimately manifestations of a single divine feminine power or *shakti*, they nevertheless take the goddesses' individual personalities and functions for granted in their dealings with them.
9. My description of the ritual and story is based on Sinha and Agrahoti 2000: 128–135. This massive compendium of hundreds of *evam* includes a version of the story that closely corresponds to the pamphlet versions cited by other scholars; indeed Das noted in 1980 that such standardization seemed to be the outcome of print-media transmission (Das 1980: 11).
10. Texts generally specify a quantity having the suspicious value of «one-and-a-quarter», but the unit of measure may be tiny; thus Santoshi Ma will be content with as little as «one-and-a-quarter *anna*» worth of *pa-cham* (in pre-Independence currency, an *anna* comprised one-sixteenth of a rupee).
11. A. K. Ramasujan labels such representation of deities «domestication» and attributes it especially to «folk» retellings of their deeds (Ramasujan 1986: 66–67). However, although one can cite (as he does) specific instances in which a distinction between relatively more dignified and more domesticated representations are found in respectively «elite» and «folk» versions of stories (e.g., the treatment of the Rama story in the classical Tamil epic *Ramavataram* of Kampan, versus its raucous and often ribald exposition and staging by shadow puppeteers; cf. Blackburn 1996: 22–54), domesticated portrayals are not uncommon in elite texts (e.g., the Sanskrit *parvas*). Such representation is found even in the ultra-orthodox Srivaisnavite tradition of South India: e.g., that sect's largest annual festival includes a publicly-staged episode in which Lakshmi quarrels with her husband Valmiki (the Supreme Being of the Srivaisnavite) and locks him out of the house (his principal temple at Srirangam) after he has been away all day, because she suspects him of having an affair (Narasimhan 1994: 129–130). The «elite» versus «folk» distinction is only of limited utility here, and the cultural sense of the appropriations of such portrayals would seem to depend heavily on the

context of performance (cf. Ramasujan's argument in another essay that Indian discourse is characteristically context-sensitive,⁸ and tends to avoid the absolutes and universals favored in Western ideology, Ramasujan 1990: 47–50).

- 12) Brahma's wife is also known as Saraswati and is worshiped as the patron of art and learning. The name change here is indicative of the film's disinterest in the usual attributes of these goddesses, and its stress instead on their wifely roles as established members of divine households.
- 13) This kind of *senosue-ex-trachino* is also found in Brahminical narrative, where it is inserted to preclude the (impossible) admission of injustice committed by male exemplars. Two famous examples are Rama's bland assertion, following Sita's successful completion of a fire ordeal, that he never actually doubted her virtue (*Ramayana* 6: 110), and King Dushyanta's similar disclaimer to Shakuntala (in the Mahabharata version of the Shakuntala story, in which the king never loses his memory but lies about his liaison with the girl; *Mahabharata* 1.7.6). In both cases, the prevailing powerful speeches by the women, and the awareness of the injustice they have suffered, has tended to make a stronger impression on audiences than the face-saving coda.

REFERENCES

- Barker, Ashok. 2001. *Bollywood*. Pocket Essentials, Harpenden, UK.
- Barnouw, Erik, and S. Krishnaswamy. 1982. *Indian Film* (second edition). Oxford University Press, New York.
- Berman, Lynn. 1987. *Durga's Wives and Sacred Sites: Social and Symbolic Roles of High-Caste Wives in Nepal*. Columbia University Press, New York.
- Blackburn, Stuart. 1997. *Inside the Drama House: Rama Stories and Shadow Puppet in South India*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Booth, Gregory D. 1995. "Traditional Content and Narrative Structure in the Hindi Commercial Cinema," in *Asian Folklore Studies*, 54.2: 169–190.
- Booth, Gregory D. 2001. "Religion, Gospel, Narrative Conventions and the Construction of Meaning in Hindi Film Songs," in *Popular Music*, 19.2: 129–143.
- Chakravarty, Sumita S. 1995. *National Identity in Indian Popular Cinema, 1947–1987*. University of Texas Press, Austin TX.
- Cort, John E. 2001. *Jains in the World: Religious Values and Ideology in India*. Oxford University Press, New York.
- Du, Vienna. 1980. "The Mythological Film and Its Framework of Meaning: An Analysis of *Jai Santoshi Mai*," in *India International Centre Quarterly*, 8.1: 43–56.
- Dhanu, B. V. 1987. "The Mythological or Taking Fatalism for Granted," in *Indian Cinema Superstare*, (ed.) Aruna Vasudev and Philippe Lenglet, Vikas Publishing House, New Delhi: 79–83.

- Eck, Diana. 1982. *Dance: Seeing the Divine Image in India*. Amarna Books, Chantersburg, PA.
- Ernst, Kathleen M. 1993. *Plenty is the Mother: The Hindu Goddess of Northwest India as Myth, Ritual, and Symbol*. Oxford University Press, New York.
- Hawley, John Stratton and Donna Marie Wulff (eds). 1996. *Dev: Goddesses of India*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Jain, Kaji. 2001. 'Miscularity and its Ramifications: Mimetic Male Bodies in Indian Mass Culture', in *South Asia* 24: 197-224.
- Kalra, Nareon Muzmi. 2001. *Bollywood, The Indian Cinema Story*. Channel 4 Books, London.
- Kakar, Sudhar. 1989. *Intimate Relations: Exploring Indian Sexuality*. Viking/Penguin Books India Ltd, New Delhi.
- Kapur, Anusilla. 1993. 'The Representations of Gods and Heroes: Parsi Mythological Drama of the Early Twentieth Century', in *Journal of Arts and Ideas*, 23-24: 85-107.
- Kapur, Geeta. 1987. 'Mythic Material in Indian Cinemas', in *Journal of Arts and Ideas*, 14-15: 79-108.
- Khan, Vidhu. 1985. 'The Dances Hindi Film Inquiry: A Summary', in Beatrice Pfendner and Lotmar Lotze (eds), *The Hindi Film: Agent and Re-Agent of Cultural Change*. Manohar, New Delhi: 141-148.
- Kurtz, Stanley N. 1992. *All the Mothers Are One: Hindu India and the Cultural Rebirth of Psychoanalysis*. Columbia University Press, New York.
- Lengsdorf, Philip. 1990. 'Ramayan: The Videos', in *The Drama Review* 34:2 (T116): 127-176.
- Lengsdorf, Philip. 1997. 'Monkey in the Middle: The Status of Hanuman in Popular Hinduism', in *Religion*, 27: 311-332.
- Narasimha, Venkita. 1994. *The Hymns of the Hindu: Revelations, Rhetoric, and Ritual*. University of South Carolina Press, Columbia, SC.
- Pearson, Annie Mackerzie. 1996. *Beauty & Grace: My Place of Mind: Ritual Form in the Religious Lives of Hindu Women*. State University of New York Press, Albany, NY.
- Prasad, M. Madhava. 1998. *Biology of the Hindi Film: A Historical Construction*. Oxford University Press, Delhi.
- Rajadhyaksha, Ashish. 1993. 'The Plural Eye Conflict of Traditional Forms and Modern Technology', in Tjauwina Narayana, P. Sadhu, and Vinod Dhaneshwar (eds), *Integrating Modernity: Culture and Colonization in India*. Seagull Books, Calcutta: 47-82.
- Rajadhyaksha, Ashish, and Paul Wilentz. 1995. *Encyclopaedia of Indian Cinema*. Oxford University Press, New Delhi.
- Ramnarayan, A. K. 1988. 'Two Realms of Kannada Folklore', in Stuart H. Blackburn and A. K. Ramnarayan (eds), *Another Harmony: New Essays on the Folklore of India*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles: 48-75.

- Ramasujan, A. K. 1990: 'Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay', in McKim Marriott (ed.), *India through Hindu Categories*, Sage Publications, New Delhi: 41–58.
- Rangaswami, Purnan. 1987: *Indian Cinema, Past and Present*, Clarendon Books, New Delhi.
- Shah, Parva. 1992: *The Indian Film*, Motion Picture Society of India, Bombay.
- Sharma, Vijay (director). 1975: *Jai Santoshi Mai* (film), Worldwide Entertainment Group (copyright holder and distributor), Bombay and Galesburg, NJ.
- Sinha, Vidyanandhu and Yamuna Agnihotri. 2001: *Dus-dus parsa, bhairavi rat, parsa, rasee nyakar*. New Delhi: National Publishing House.
- Thomas, Rose. 1985: 'Indian Cinema: Pleasures and Popularities', in *Screen* 26: 3–4: 106–131.
- Thomas, Rose. 1987: 'Mythologies and Modern India', in William Lehr (ed.), *Hindi Cinema Since 1945*, Ungaar, New York: 101–120.
- Thomas, Rose. 1991: 'Melodrama and the Negotiation of Morality in Mainstream Hindi Films', in Carol A. Breckenridge (ed.), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 177–182.

SIKH RITUAL IDENTITY

Who Speaks For Sikh Women?

Daró R. Jakobak

THE INDIAN WOMEN'S QUESTION – AN OVERVIEW

If one contextualises the question of religion and women within the pan-Indian historical milieu, particularly during the heady days of reform movements in colonial India, it becomes quickly apparent that it was not women that led the fight for equality within their respective traditions. Though the question of women's reform was central to all of the various reform movements, Hindu, Sikh and Muslim, they were led by men. The Brahmo Samaj, Arya Samaj and Singh Sabha movements all insisted that the position of women in India was indicative of a time of degeneration within their respective traditions. The Indian reformers of the late nineteenth and early twentieth centuries viewed women and the status of women as transformable through a return to their respective *golden ages*, ages that were increasingly legitimised through a rewriting of history, myth, and ritual. By and large, women themselves were not collaborators in these designs. Moreover, they were often portrayed as being opposed to their own liberation.¹ Male reformers were unwilling to relinquish their position in their respective patriarchal systems that they endeavoured to change. Instead, they dreamed of a world where women would be educated and free from some of the worst customs of the society – child marriage, sati, polygamy. But at the same time, these new women would be devoted to home and family.²

Moreover, Indian reform and the women's question must also be viewed as a distinct rebuttal to British and Christian missionary activities intent on conversion of Indians, as well as the stinging critique by the British establishment about the position of women in the newly colonized dominion. In seeking to improve the position of women, reformers were reacting to the implication of their moral inferiority

and depravity put in place by colonial rule. According to Farghah writing in 1924:

While the shaping forces at work in the movement have been many, it is quite clear that Christianity has ruled the development throughout. Christianity has been, as it were, a great searchlight flung across the expanse of the religions, and in its blaze all the coarse, unclear and superstitious elements of the old faiths stood out, quite early in painful vividness. India divided, and the earlier movements were the response to the revelation...⁴

By and large, reform movements that had their genesis within the larger Hindu framework pointed fingers at alien Muslim practices having crept into the otherwise pristine Vedic position of women. Muslim reform movements chastised anti-women tendencies within Hinduism, the oft-cited Code of Manu in particular. Sikhs on the other hand pointed both to Hindu and Muslim influences having corrupted the superior position of women as evidenced by the Guru period of Sikh history. Each vied with one another to protect their communal interests through close collaboration with their colonial masters. What became increasingly vital for these groups, particularly for minority populations such as Muslims and Sikhs, was the creation of religious distinctions, separate identities and distance between themselves and the wider Hindu population.

For Singh Sabha reformers, great pains were taken to present Sikh women as having a distinctly superior position vis-à-vis their Hindu and Muslim counterparts. Given the Sikh minority position amidst the Hindu and Muslim milieu that surrounded them, it was important to present Sikhism as offering Punjab's womenfolk more than the larger traditions that surrounded them. Bhai Vir Singh's writings offer evidence in this regard. In his famous novel *Sarda*, the protagonist's message to her fellow sisters and to Bhai Vir Singh's larger audience stresses the unparalleled position of Sikh women, namely, they are women who are neither confined to the harem, nor treated as *shudra*.⁵

If one turns to contemporary writings on women and Sikhism, little has changed in this regard. While women writers are increasingly addressing the issue of gender and women in Sikhism, this task has until recently been fulfilled by men.⁶ The need to present Sikhism as supe-

rior to other religious traditions with regard to the position of women has also continued. This is particularly the case on the WWW; a search on Sikhism and women displays a great deal of information on the subject. What becomes quickly evident in perusing the various web sites is a continued need to present Sikhism as strikingly different in the wider spectrum of religions vis-à-vis the status of women. Other traditions are largely presented as oppressive in this regard while Sikhism stands unique in its message of liberation for women.⁴

A principle characteristic of Sikh writings pertaining to women and Sikhism is that they have largely remained in the realm of apologetics. This appears to stem from a seemingly fearful minority mentality, one that is needful of protection and therefore in need of fortification. A concrete example of this tendency can be found in the more recent concern that Sikh women in the Diaspora, particularly in the UK, are converting to Islam *en masse* through their romantic liaisons with Muslim men. This issue is being addressed through extensive dialogue on discussion boards and essays on the subject, warning young women to be aware of the ever encroaching threat.⁵

REPRESENTING SIKHISM AND THE WOMEN'S QUESTION

What would happen if one woman told the truth about her life? ...
The world would split open⁶

In reflecting on Sikhism and women in the context of history or religion, by and large writings focusing on women in Sikhism have tended to remain in the realm of apologetics. The 'golden ages' of Sikh women during the Guru period is iterated and reiterated; scriptural passages highlighting women's equal access to liberation along with injunctions against women's impurity are consistently upheld. When the issue of inequality is raised, the *raison d'être* for those inequalities are quickly deflected to the religious milieu surrounding Sikhism. Upinder Jit Kaur notes that the deviances found between the Sikh ideal and lived reality has everything to do with the detrimental influence of Hinduism. 'The right of Sikh women to equality with man was foreclosed by the Hindu society ... She is still a lesser person ... though her lot is comparatively better than that of women belonging to other major Indian religions.'⁷ Nikki Singh continues this approach in not-

ing that «the overwhelming Hindu and Islamic presence has over the centuries reinforced and even today continues to reinforce the patriarchal values which are difficult to break.»¹⁰

These examples serve to show that there is an understanding of Sikhism as ultimately liberating, equality generally understood as being the root experience of the religion through the teachings of Guru Nanak, but finding that the fault of the tradition's decline into patriarchy lies with other traditions. Thus it is «the others» that is the oppressor, it would appear that a move from apologetics and placing blame for misogynistic attitudes on other traditions to dialogical approaches has not yet taken place among Sikh scholars and writers. Certainly this attitude is also heartily represented on the WWW. A common approach is to show the Sikh tradition as unique in the history of religions vis-à-vis its position of women. According to «Gateway to Sikhistan, a popular Sikh site:

A Sikh woman has equal rights to a Sikh man. Unlike Christianity, no post in Sikhism is reserved solely for men. Unlike Islam, a woman is not considered subordinate to a man. Sikh baptism (Amrit ceremony) is open to both sexes. The Khalsa nation is made up equally of men and women. A Sikh woman has the right to become a Granthi, Ragi, one of the Panj Pyare (5 beloved)... Christian women must change their names after marriage. The concept of maiden and married names is alien to Sikh philosophy.¹¹

While the article makes clear its intent to present the position of women in Sikhism as superior to other traditions, in this case Christianity, another important and equally common approach becomes evident. The article notes unequivocally that women have the right to become *granthi*, *ragi*, and *panj pyare*, but it certainly says nothing about the fact that women rarely, if ever, become *granthi* or *panj pyare*. Moreover, in many Gurdwaras a married Sikh female is not allowed to partake in the *Amrit* (initiation) ceremony unless she is accompanied by her husband. Further, while women are encouraged to cook, clean, and wash dishes for the Sikh communal meal (*langar*), they are not permitted to enter the sanctuaries of the temple, special chambers known as the *Sach Khanda* where the copies of the *Guru Granth* are kept.¹² While the occasional woman may indeed break cultural barriers and become

one of the beloved fires in local *gurbwaras*, she will generally do so only in the company of an all-woman *pari pyar*. Perhaps on a more significant plane, at the most sacred of Sikh shrines, the Harimandir Sahib, otherwise known as the Golden Temple, women are not included when *prasad* is distributed to the *pari pyar*, the first five individuals who are given *prasad* before it is distributed to the remaining participants.¹⁵

The «Sikh Women's Awareness Networks (SWAN) in the UK also enthusiastically portrays the position of Sikh women as superior to their co-religionists, but with an interesting twist. Here it is noted that «no area is made exempt [to women]. She is an integral part of the Sikh Sangat and is capable of joining anyone in praising God, whether it be in Gurbani recitation, Naam Simran, or Kirtan (devotional singing).» With regard to menstruation and notions of pollution, the author notes: «Meditating on God's name is of importance. Whether your clothes are blood stained or not (including clothes stained from menstrual blood) is not of spiritual importance. Thus, there are no restrictions placed on women during her menstruation. She is free to visit the Gurbwara, take part in prayers and do Seva.»¹⁶

What is fascinating about this perspective is that a highly contentious public debate is currently taking place, largely through the circulation of petitions via the WWW, which deals precisely with the lack of women's access to service in that most revered of Sikh holy space, the Harimandir Sahib, otherwise known as the Darbar Sahib or Golden Temple. Moreover, one of the objections raised by those opposed to women's seva specifically concerns the issue of women's impurity during menses.¹⁷ While based on scriptural assertions, impurities associated with menstruating women are not considered justifiable, but the lived realities of women are otherwise.¹⁸ Yet, by and large, this is simply not acknowledged within writings on women and Sikhism. Instead, assertions are typically made that in Sikhism, as opposed to other religious traditions, menstruation is in no way tied to a lowered status for women.¹⁹

SIKH WOMEN, RITUAL INCLUSION AND MOBILIZATION

I believe that the issue of service (*seva*) at the Darbar Sahib in Amritsar is highly significant and serves as a turning point in the history of women's roles and status in Sikhism. A brief overview of the events is

perhaps in order. As early as January 2001, the issue of women's participation in all ritual activities at the Darbar Sahib, the *sacrum sanctorum* of the Sikhs, had moved to the public stage. Bibi Jagit Kaur, the ousted former President of the Shromani Gurdwara Parbandhak Committee, or SGPC – the managing committee of gurdwaras in Punjab – announced that she would lead a *jatha* of baptised *bibis* (Sikh women) shortly to challenge the orthodox. She also urged that a directive be issued to remove the participation of baptised Sikh women devotees in all ceremonies inside the *sacrum sanctorum*. She said the women well versed with Sikh music and songs should be treated on a par with men while preparing the *dhry* *raater* of the Golden Temple.¹⁸ Further, on February 3, 2001, Bibi Kiranjot Kaur, a former General Secretary of the SGPC, told *The Tribune* that by the following month, a group of baptised Sikh women would take part in *kirtan* (singing of hymns) at the Golden Temple despite opposition by orthodox Sikhs. Kiranjot Kaur also insisted that the tradition of women being barred from performing *sewa* (service) in the *sacrum sanctorum* was against the tenets of Sikhism. Kiranjot Kaur, according to the article, would obtain permission from the manager of the Golden Temple, the *Jathedar* of the Akal Takht, and the head of the SGPC to arrange a women's *kirtan*; public opinion in this regard had, according to Kiranjot Kaur, already been mobilised.¹⁹

On February 13, 2001, two British *anandias* (initiated) Sikh women, law student Mejinderpal Kaur and Lakhbir Kaur, were refused the right to participate in the *Sikhuan* procession (the laying to rest of the Guru Granth in the night) at the Harimandir Sahib in Amritsar. They were forcefully prevented from participating by two SGPC employees. Mejinderpal later noted that 'I had always taken my equality for granted, because my religion promised me that...'.²⁰ Further, according to Mejinderpal Kaur, the *Jathedar* Jaginder Singh stated in a taped 2002 UK interview that 'Sikh women had every right to perform *sewa* at the Golden Temple'.²¹ These two women immediately lodged a complaint with the SGPC and the Akal Takht, the temporal centre where major decisions concerning the Sikh community are made, insisting that it was their right as Sikh women to be a part of all aspects of worship and service (*sewa*) at the holy shrine.

On February 16, 2001, two more Sikh women, Tansen Kaur from the UK and Dr. Harjit Hohti from Canada, were forcibly refused participation in the *Sikhuan* procession at the Harimandir Sahib. Apper-

only, two women employees of the SGPC pushed the Sikh women visitors out of the line-up awaiting the *Palki* (palanquin upon which the Guru Granth is carried, covered by a canopy), thus also preventing them from participating in the procession. By July 2003, in a new development, women were not allowed anywhere near the *Palki*; instead, they were made to stand away from the walkway along which the procession takes place. While a Sikh woman watched the *Palki* from afar she noted that non-Sikh men were allowed to carry the *Palki* while she was barred from coming near the palanquin.²³

What took place in the immediate weeks following these incidents was truly remarkable. Largely sponsored by the «Sikh Dharna of the Western Hemisphere» and the «American Gurbani Parbandhak Committee» (AGPC), as well as «Voices for Freedoms», a Sikh human rights organization based in Baltimore, a far-reaching mobilization effort was put in place. A petition was circulated, requesting the Jathedar of the Akal Takht, the highest seat of authority in Sikhism, to allow women's untrammelled access to all forms of *seva* at the Darbar Sahib.²⁴ «Voices for Freedoms» also sponsored a seminar on Sikh women's roles and rights, and many of the Sikh organizations that attended the meeting supported the idea of forming an «International Sikh Women's Forum» to deal with the discriminatory challenges facing Sikh women.²⁵ The topic has sparked intense debate, position papers, rebuttals, and on-going discussions, largely on the Internet. In response, a committee known as Dharam Pachar was struck by the SGPC to address this issue. May 13 2003 was the date set in advance by the SGPC to receive the final report from the Dharam Pachar Committee. The committee, however, could not reach a consensus on the controversial issue.²⁶ Almost one year later, the report has not been released. According to SGPC President Gurbachan Singh Tohra, the President of the SGPC speaking to the Tribune News Service in November of 2003, «I did not set up the committee and I am not bound by the decisions of my predecessors nor am I responsible for the workings of the committee.»²⁷ According to a press release from «Voices for Freedoms», Tohra noted that «committees are set up when votes are made about an issue to [quiet] down the issues.»²⁸ Further, the most crucial decision-making body of the Sikhs, the Akal Takht led by Jathedar Vedanti, initially remained silent on the issue of women's *seva* at the Darbar Sahib. Vedanti then referred the complaint to the SGPC, which he claimed

had the authority to make the decision on the issue.²⁸ Nearly one year after the incidents at the Golden Temple, the newly elected president of the SGPC, Gurbhain Singh Tohra, refused to change the status quo in order to implement full and equal rights for Sikh women to do seva at Darbar Sahib. According to Tohra, in any case, I do not agree with Sikh women's right to do all seva, maybe we could consider their right to do keertan at Darbar Sahib.²⁹

The issue surrounding women's full participation at the Golden Temple is complex. In India and for many Diaspora Sikhs, this fight for equality must be contextualized within that most central of Punjabi Sikh values, namely, modesty and honour. According to lawyer Kartar Singh Godati in his representation to the SGPC: it would be intimidating for a girl and disparaging for her father, brother, or husband if she subjects herself to being pushed by men in a crowd; even if it is to shoulder the palanquin at the Golden Temple... He added that although there is no stricture for women to sit separately in the sanctum sanctorum of the Golden Temple, the women do so out of modesty.³⁰ The contentious issue initiated by Mejjinderpal Kaur and Lakshir Kaur on the other hand presents an arrogant fight for a right and expresses motivated desire to become a pioneer of a movement by playing the media.³¹

This view is not confined to the male perspective. Paranjit Kaur Tiwana, the principal of Guru Gobind Singh Khalsa College for Women in Amritsar, echoed Godati's views at her deposition made to the SGPC:

To ask for seva rights inside the Sri Darbar Sahib is just an attempt to create chaos internationally ... Even at home, for maintaining a healthy atmosphere, we maintain a respectable distance between father and daughter, brother and sister, mother and son, and the human instinct, known as *ibadat* in Freudian terms, is kept under control. So, when we maintain it at home, how can we violate it at a religious place?³²

The above perspectives of Godati and Tiwana are not necessarily representative of all Indian Sikh views. The Delhi based 'Sikh Women's Association' (SWA) issued a press release that extended full support to the two women at the forefront of the contentious debate, and promised to mobilize women to undertake seva at the Golden Temple.³³

Others however, even in the Diaspora, have taken stances that are completely opposite to the designs of the petition, insisting that even the consideration of women joining the *pari piare*, a traditionally male institution, can only be understood as an absurdity, given that the original five beloveds were men:

Do people wish to dishonour the memories of the *pari piare*, who heeded the call of the Guru Gobind Singh Ji? Are these people prepared to change Bhai Sahib Daya Singh's name to Bhai Daya Kaur?... I have no problem with Sikh women performing seva at the Darbar Sahib. But don't ask us to change our religion to satisfy all your demands. Recognize what's right and wrong. Do not make absurd demands. Will the next step be to demand that the Gurus were all women?²⁴

Gender regulation in the context of religion, is the process by which a community – in this case the Sikhs – attempts to define, institute and justify masculine and feminine behavior and roles for its members. Gender regulation is distinct from sexual regulation in that the former is concerned with public roles and practices, while the latter is concerned with private encounters between individuals, usually involving sexual/physical intimacy.²⁵ In the case of the seva controversy, the lines between the public and the private have become blurred; notions of honour, of modesty, normatively associated with sexual regulation, are now brought to the wider community stage. Certainly the perceptive and detailed analysis necessary for negotiating into the religious norm and practices affecting the dynamics of gender construction, the formation of subject and gender identity in order to make clear how religions themselves are oppressive to women has simply not taken place beyond a general awareness that patriarchal structures are limiting women's participation in all walks of ritual life among the Sikhs.²⁶ According to the *Times of India*, respected Sikh scholars were instead portraying the issue as a conspiracy of non-Sikhs and political parties attempting to gain momentum and divide the Sikh community. As proof these scholars argued, 'no local Sikh woman or organisation of Sikh women has raised the issue in recent times. In fact, they had favoured not allowing women to perform seva due to certain considerations.'²⁷ Perhaps most importantly, what has remained consistent throughout the debate, despite the viras held by those opposing wom-

ers' ritual participation at the Golden Temple, is the explicit view that there is no gender discrimination in Sikhism. Indeed, according to the *Sikh Sentinals*, an on-line Sikh news and information site, there are no restrictions in the Sikh doctrine on women's rights. One member of the Dharma Parchar Committee looking into this issue even went so far as to insist that ways must be found to solve the practical problems so as not to give the impression that Sikhism discriminates against women.³⁸

Interestingly, Mejninderpal Kaar, Lakshir Kaar, Terren Kaar and Dr. Harjit Hothi were not the first women to raise the question of apparent inequalities within the central ritual at the Harmandir Sahib. In 1995, a group of women converts from the USA – known variously as JHO adherents (Healthy, Happy, Holy Organization), Sikh Dharma, or followers of Yogi Bhajan – visited the Darbar Sahib in Amritsar. The group of women included Indrajit Kaar, the wife of Bhajan, and they arrived at the Darbar Sahib to take part in seva during *Anni Vela* (*pus-dawn*). Although these women were faced by an angry mob, under the watchful eye of the then-Jathedar, Manjit Singh, they were allowed to wash the floors of the Golden Temple.³⁹ A *hukamnama*, or *sevani* was apparently issued, signed by jathedars and head *gurus* of various institutions, including the Jathedar of Damdara Takhan and Akal Takht.⁴⁰ Yet according to the manager of the SGPC at the time, the SGPC had never received a *hukamnama* directing women's seva at the Darbar Sahib.⁴¹

In the *Hukamnama* reproduced on the JHO website in conjunction with the seva controversy, certain restrictions applied. Namely, women taking part in seva were to have their heads covered with blue cloth and be accompanied by a male member of their household.⁴² According to Judy Whitehead, control of the body, particularly women's bodies, is indicative of another, wider agenda. «Since the human body is simultaneously a physical, symbolic and emotional phenomenon, a measure of control over it is a crucial adjunct to any assertion of authority. Forms of bodily discipline connect the individual body to the wider body politic, allowing for a constant interchange of meanings between the social world and the «natural» world of the body.»⁴³ Certainly this concern with «additional control» of Sikh women's bodies, here in the form of additional restrictions for women's dress in conjunction with the seva issue, is consistent with earlier reform attitudes towards

women's ritual inclusion during the heady days of Singh Sabha reform. This included, and apparently includes today, an extension and appropriation of the power to order, restrict and classify, while also defining the rules by which women become active ritual participants.⁵⁵ Nonetheless, if indeed there was a *hukamnama* issued, it has been ignored. Since that single incident in 1996, women have never again been allowed to partake in the early morning *seva*. Again, it must be pointed out that those women raising the issue were largely American converts to Sikhism, or, at least, within the leadership of the Sikh Dharma or JSD.

Another issue separate from, but related to, the issues raised thus far is broached by Nikky-Guninder Kaur Singh: Sikh women's participation in life cycle rituals. In a moving account, Singh recalls the events that transpired after the death of her mother; the son in the family, to whom the honour of lighting the *pyre* has traditionally been accorded, was not present. The task instead was given to a male who was not even a member of the family. Singh questions both her lack of assertion in this affair, and the very presence of a male defined and male-controlled web of actions. She continues:

... [t]he rituals that exist now are rituals of patriarchy, which have created a false consciousness. Sikh women have come to lean on male figures in their communication with the divine and to depend on father figures for their strength, instead of searching within. They do not publicly question women's omission from Sikh rites of passage, nor do they celebrate women's affirmation in their sacred liturgies.⁵⁶

The issues raised are central to the question of women's religious rights, particularly given the apparent divide between Sikhs, especially Sikh women of the Diaspora and Sikhs in the Punjab. While these questions were tentatively raised by Punjabi Sikh women playing important roles within the Sikh hierarchy, Bibi Jgjit Kaur and Bibi Kiranjot Kaur, they seemed to remain on the level of impulse, or possibly a political jockeying for power. It would appear that only when these questions were raised by Sikh women in the West, and were given impetus by western Sikhs, that they became highly contentious and central to public debate. This in and of itself adds considerable complexity to what appears to be a simple issue of human and women's rights for those

who advocate Sikh religious reform in the Diaspora. However, it is clear that these and other issues surrounding women's rights in Sikhism have not been nearly as important to Sikh women in India. According to Devinder Singh, already established institutions of advocacy for women in India have tended to remain silent on the issue of Sikh women's *seva*. He notes that a couple of Sikh women political activists related to the Sikh constitutional party have raised the issue of Sikh women, but in a self-denial manner as if otherwise their men-folk would lose their potency.⁴⁶ Bhi Jagir Kaur, the President of the SGPC from 1999 to 2000, noted that while she had encouraged women to perform *kirtan* inside the Golden Temple, none had come forward to do so.⁴⁷

As is so often the scenario within the women's movement at large, women's organizing tends to be an issue for educated, western-oriented, urban women. There is significance in the fact that millions of Sikh women have not been deemed worthy of *seva* within the Darbar Sahib, and yet have not raised their voices in protest. But the issue is now being raised as unjust by a handful of Sikh women in the West, especially women converts to Sikhism, which adds considerable ambiguity to the debate. One must also wonder whether the issue of cultural hegemony is perhaps applicable in this situation? Herbert I. Schiller, speaking of broader notions of cultural imperialism and communications theory, notes:

The concept of cultural imperialism today best describes the sum of the process by which society is brought into the modern world system and how its dominating stratum is attracted, pressured, forced, and sometimes bribed into shaping social institutions to correspond to, or even promote, the values and structures of the dominating center of the system. ... The public media are the foremost example of operating enterprises that are used in the penetrative process. ... Directly or indirectly, the outcome is the same. The content and style of programming, however adapted to local conditions, bear the ideological imprint of the main centers of the capitalist world economy.⁴⁸

Certainly the influences of the «West» are often maligned, particularly by Diaspora Sikhs attempting to uphold Punjabi Sikh values, practices and customs in the raising of their children. Yet it would appear that it is precisely western values of equality, feminism and post-modern

responses to authority, here combined with a distinctly minority-based interpretation of Sikh egalitarianism, that are driving initiation of a new resistance movement and ethos within Sikhism, at least in the Diaspora.

Moreover, it is women – though a small minority of educated, urban, western or westernized women – who are representing, mobilizing and leading the movement; this is momentum in and of itself, given that all attempts at reform throughout Sikh history have been initiated and sustained by Sikh males.⁴⁶ But it does raise the question: Who speaks for Sikh women? While Sikh men have been the spokespersons for their female counterparts in the past, is this role now being usurped by western Sikh women who are imbued by ideologies, training, education, a mindset and rights radically different from their Indian Sikh sisters? Certainly some members of the Sikh Dharma or Sikh concern are convinced that their increasingly closer ties with Punjabi Sikhs will lead to a raising of the status of women among Sikhs.⁴⁷ Further, Gurdev Kaur, founder of the Sikh Nari Manch, a prominent Sikh women's group in the UK insists that today Sikhi is not limited to Punjab only but the Sikhs live in all corners of the world and it is an international *Qaum*. When the women of Punjab have not done anything about these rights, no wonder that the women from western countries had to do something.⁴⁸ This development may well be cause for concern among the millions of Sikh women who either are indifferent or reject outright the demands made by this small, but powerful and highly vocal minority of Sikhs.

THE SIKHS AND THE WWW: THE PROCESS OF VIRTUAL REFORMATION

Another central aspect of the issue at hand is the tremendous mobilization effort that was put in place surrounding this contentious debate. As noted earlier, the utilization of the WWW became the primary tool for the galvanization of action. What is equally important is the 'virtualization of community', particularly with regard to Sikh women's groups. Given the inflexibility of traditional institutional structures with regard to Sikh women's equality, it would appear that Sikh women are turning to new organizational structures that respond to their own self-definition of the Sikh ethos of liberation for women.

Many of these organizations are largely constituted within the virtual realm, but play important roles in connecting Sikh women to one another, and in allowing women to voice their concerns, to contribute to a sense of an egalitarian ethos stemming from deeply held religious beliefs.

A recent web posting attests to the growing movement towards cyberspace organizations among the Sikhs:

In recent years ... there has been a flurry of Sikh organization popping up all over the U.S. Organizations like Sikh Coalition, Sikh Communications, Sikh American Association, SMART, SikhWomen.com, Sikh Heritage Foundation and so on. Students, young professionals and technocrats started many of these organizations, separate from the Gurdwaras. Again, understandably so. The political problems at many of our Gurdwaras have put a stranglehold on our young people, a valuable resource of our community. Gurdwara officials are not prepared to initiate these kind of activities either, because they just don't think about issues beyond Gurdwara affairs. Perhaps, that is all a Gurdwara can be expected to do given the limited qualifications of most Gurdwara officials.²⁴

Many of these organizations are either partially or entirely Web-based. For this reason, almost all discussion about the 'women and sever' incident at the Darbar Sahib has taken place on-line. It is here that position papers, petitions, calls for new Sikh women's organizations and rebuttals have taken place.

The sociologist Ray Oldenburg has written extensively on the notion of the 'third places'; the first two he defines as home and the workplace.²⁵ The 'third places' is, I believe, a useful framework to come to an understanding of the proliferation of Web-based relationships and virtual dialogue taking place. Oldenburg's 'third places' generally denotes a location where people come together to congregate and socialize, a space where informal interaction can take place regularly. While he is referring to these places in a more traditional sense – cafés in France, piazzas in Italy, teahouses in Japan, local parks, or, one could add, the Sikh Gurbazas as a social centre – the 'third places' can also be ritualized to include Web spaces on-line. Howard Rheingold's ground breaking volume *Virtual Communities: Homesteading on the Electronic Frontier* insists that:

[p]eople in virtual communities use words on screens to exchange pleasantries and argue, engage in intellectual discourse, conduct commerce, exchange knowledge, share emotional support, make plans, brainstorm, gossip, feud, fall in love, find friends and lose them... To the millions who have been drawn into it, the richness and vitality of computer-linked cultures is attractive...⁵⁶

Virtual communities may also fulfill many of the mandates of Oldenburg's 'third places'. These include their accessibility, the fact that they are used primarily for the exchange of ideas (or conversation in general), and their capacity to provide affiliation to a group or organization.⁵⁷ For many Sikhs, the proliferation of chat room discussions, opinion lists, and general opportunities for discussions appended to most Sikh websites attest to this sense of 'belongings', especially in light of some of the difficult and honest conversations taking place in these virtual spaces. If 'third places' exist because it is there that honest engagement with peers, particularly over contentious issues, takes place rather than somewhere else, then it is feasible that the Web has indeed become that 'third place' envisioned by Oldenburg, albeit as a virtual manifestation. This is especially significant given that the 'third place' for Sikhs has traditionally been the local *gurdwara*, not only as a place of worship, but also as a central space for community within Sikhism.

It would appear that for many Sikhs, particularly young, educated, disenfranchised Sikh women in the Sikh Diaspora, it is within these virtual 'third places' on the Web that this essential and utterly valid discourse is taking place. Moreover, it is precisely because of the need for active engagement within communities that these places exist. For many Sikhs, a great deal of what is perceived as a revitalization of Sikhism is taking place on-line; in essence then, revival and renewal has gone virtual. Moreover, the instigators of this process are not traditional authority figures within Sikhism. Instead, the discourse is taking place between individuals who feel utterly at home within the boundlessness of high-tech. Ironically, given the power that comes with technical knowledge, they have essentially become the 'new authorities' within the digital domain.⁵⁸ Members of these virtual communities, though having initially turned to traditional authority figures for guidance (as in the case of the women's *seva* issue), have tended to turn away from institutions like the Akal Takht or the SGPC because their answers

and solutions to the problems at hand have been judged inadequate. Instead, within the context of a deep rootedness within Sikh scripture, many Sikhs are positing their own resolutions to the issues at hand. Needless to say, the traditional biases and assumptions of this sacred text are easily reconstructed according to the contemporary needs of these Sikh seekers.

Perhaps most importantly, the engagement with scripture has led to direct protest in the form of protest against the decrees set in place by authority figures or «traditions» in the case of the *sewa* issue. Following the February 13, 2003 incident, a group of women took their concerns that Sikh women were being denied basic rights as Sikh women one step further. Organized prayer sessions were held to mobilize women and create awareness of the campaign to force the implementation of women's rights to perform *sewa* at the Darbar Sahib.¹⁷ Monthly prayer sessions – which included prayers such as *Sukhmani Sahib* and *Ardas* – were organized by activists at the Akal Takht (adjacent to the Golden Temple) and continued until May of 2003. At one point, these activists, including Mejindarpal Kaur, were forcibly pushed out of the Akal Takht by women employees known as *sevadaks*, who justified their conduct with numerous claims indicating that the activists were in violation of the Sikh *Rahit Maryada*. An example of such a claim involved the fact that the praying of *Ardas* was performed with unheated *karpas* and loud recitations while the reading of the *Guru Granth* was taking place at the Darbar Sahib. Eventually, a consensus was reached and the devotees were allowed to continue their prayers inside the Akal Takht building.¹⁸ What is fascinating about these developments is that while only a small number of women directly participated in the Golden Temple protest, it was largely through instant Internet access to these events, as well as the efforts of Sikh groups like «Voices for Freedom», that the local disturbance in Amritsar became known to the rest of the world. However, as noted by George Packer, what «the media provides is superficial familiarity – images without context, indignation without remedy ... everyone has to overhear one family's conversations. In essence, the «global village» takes on the manifest and manifold characteristics of the actual village: rumors, heated opinions on the subject, and deeply emotional responses to the «airings» of «Sikh dirty laundry» on the world stage.¹⁹ The virtual «attacks» that were directed towards this group of protesters, especially Mejindarpal Kaur, attest to the sense

of loyalty, the need to protect Sikh tradition, and a discomfort with the notion of spushing the envelopes too far, despite the acknowledgment of discriminatory practices against Sikh women. One respondent noted that, 'I'd like to see a Catholic activist creating a scene with impunity at the Vatican or, for that matter, any activist of any major world faith in one of their institutions. Maybe we need to be sure that we are not abusing the carefree, democratic and easy ways of our community.'⁴⁶

Perhaps more importantly for the purposes at hand, almost immediately following the highly critical response to the protests at the Akal Takht led by Mejinderpal Kaur, the *sevas* incident almost completely disappeared as an issue within Sikh Web domains. Mejinderpal Kaur, as Director of a group known as 'United Sikhs', appears to have redirected her energies to the events in France, where Sikhs are being discriminated against for wearing turbans.⁴⁷ It is of great interest to note that the United Sikhs website is unequivocally silent on the once highly visible, highly contentious 'Women in Sevas' issue. While 'Voices for Freedom' still has access to articles devoted to this Sikh women's issue, the situation is clearly no longer at the centre stage of Sikh concerns. And yet, no changes have taken place for women's inclusion into ritual space at the Darbar Sahib.

CONCLUSION

To return to the issue of women in Sikhism at large, what is significant is that the contentious refusal to allow women to partake of seva at the Golden Temple, and the retelling of this issue fits squarely into the media agenda of women's lived realities, oppressed realities in this case. Indeed these incidents attest to the strength and persistence of misogynistic attitudes faced by women. However, these occurrences appear to have induced a select group of women to become emboldened to question and critique other instances and examples of patriarchal attitudes and practices. The low birth rate for girls in Punjab – translated by a Sikh woman writer as a blatant valuing of males over females and 'hatred against women' – became for a short while an equally central issue, as did the fact that no female Granthis are employed at major Sikh shrines. Moreover, the issue of women not being able to offer seva through kirtan at the Harimandir Sahib also came to the fore through these events.⁴⁸ This, according to Carol Christ, is a very natural progres-

sion. Most criticisms originated in an often inarticulate sense of exclusion from traditional religious practice of theologians. Once awakened to these injustices, women turn private pain into a systematic feminist critique of religions. Women can then begin to examine the arguments given for their subordination and reject teachings that deny their full personhood.¹⁷

Sikh women, at least a small minority within the Sikh community, appear to have found a voice through the debilitating events at the Darbar Sahib, which for some, at least for a short while, translated beyond the specific incident to a much larger indication of women's subordination within Sikh institutions. This in and of itself is a significant deviation from both traditional apologetics, or blame heaped on vice others for discrepancies found within Sikh institutions with regard to the status of Sikh women. If the amount of publicity surrounding this issue was any indication, the movement for egalitarianism within all facets of Sikh ritual life will continue to grow.

NOTES

- 1 See Doris R. Jakobsh, *Revealing Gender in Sikh History, Transformation, Meaning and Identity*, Delhi, Oxford University Press, 2003.
- 2 Geetkhee Forbes, *Women in Modern India*, Delhi, Cambridge University Press, 1996, pp. 20–21.
- 3 J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India*, London, The Macmillan Co., 1904, pp. 432–434.
- 4 Bhui Vir Singh, *Sowbi*, Delhi, Bhui Vir Singh Sahitya Sadan, 1988 (reprint).
- 5 In Yash Kohli's volume, *The Women of Punjab*, Jaginder Singh, Harbans Singh, Narenderpal Singh among others contributed essays on the position of women in Sikhism (Yash Kohli, ed., *The Women of Punjab*, Bombay, Chac Publications, 1983). More recent women writers include Nikky Guninder Kaur Singh, Upinder Jit Kaur, M. K. Gill, Kiran Devendra, Man Mohan Kaur, Harinder Kaur Sekhon, Raj Pruthi and Bela Rana Sharma, Valerie Kaur, Alice Basuik, Cyndia Mahmood and Doris R. Jakobsh among others. A number of these writers appear to be publishing regularly on the WWW. The Institute of Sikh Studies at Chandigarh is also publishing extensively in this regard.
- 6 The most substantial website on women in Sikhism is SikhWomen.com. See also Gateway to Sikhism www.calladon.sikhs.com. Recent women-focused websites from the UK include Sovereign Khalsa www.sovainkhalsa.org.uk, and Bibi Gurdex Kaur's Sikh Newsmatch site [130](http://www.akhnari-

</div>
<div data-bbox=)

- march.com. The major Sikh Dharma website is www.sikhnet.com, which also has a substantial focus on Sikhs and women.
- 7 Jinder Singh, *Islam and Sikhism: A Comparative View on Women*, www.sikhnet.com/Sikhism/updates/islam/6206%20Sikh%20-%20Womans%20.pdf. Accessed Oct 7, 2005. See also the discussion at SikhNet, «Advice: Some Gith just can't handle Freedom given by Sikhdom!» at www.sikhnet.com/sikhnet/discussion.nsf/0/0C69C90E321125B98729C43027A918B1/OpenDocument, accessed Oct 12, 2005.
 - 8 Mariel Rakayot, «Kitha Kolwitz», in Laura Chevre and Sharon Barba, (eds), *Rising Tide*, New York, Pocket Books, 1973, p. 73.
 - 9 Upinder Jit Kaar, *Sikh Religion and Economic Development*, Delhi, National Book Organization, 1990, pp. 314–315.
 - 10 Nikky Gurminder Kaur Singh, *The feminine Principle in the Sikh Vision of the Transcendent*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 51. Singh's work on Sikh scripture and the feminine remains the most important work in the rewriting of patriarchal interpretations and translation of scripture. See also Nikky Gurminder Kaur Singh, *It: The Name of my Beloved. Vision of the Sikh Gurus*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1995.
 - 11 «Sikhism & Women: Some questions & answers» <http://allaboutakha.com/articles/sikhism&women.htm>. Accessed Oct 16, 2005.
 - 12 Gurdav Kaar, «Role of Sikh Women in the 21st Century», www.sikhnet-march.com/content.asp?id=18116966&cat=20&parentid=0. Accessed Oct 3, 2005. According to an interesting on-line discussion on the issue of women and seva at the Golden Temple, one participant noted «If this problem only occurred at the Darbar Sahib it could be exploited as you do, but the truth is that it is pervasive in Gurdwaras. Women do not normally read the hukams, or visit Anand in most all of the Gurdwaras that I have attended in the larger Sikh communities in the US and Canada. I cannot personally speak for communities elsewhere, but the acceptance of this by the punjabi communities that I have witnessed leads me to believe that it is the norm world wide.» «Kirtan and Seva by Women in the Golden Temples, SikhNet Discussion Forum, www.sikhnet.com/sikhnet/discussion.nsf/0/C1D3DEE1E139EDC49F7236CA30979844/OpenDocument, posted 8/03/2005, accessed Oct. 5, 2005.
 - 13 Gurdav Kaar, «Role of Sikh Women in the 21st Century». A posting on the discussion of women and seva at the Harmandir Sahib noted: «I remember during my last visit to the Harmandir Sahib in 1990 (for the Anandpur celebrations) ... myself and my wife were in Darbar Sahib for Anand Vats They wanted to give out the «Parg Pyaro» parhad which they give to the five five people. Me, my wife and a few others were at the front so we raised our hands to receive parhad. They gave me ... but would not give parhad to my wife because she is a woman. I then took half of my

parhad and gave to my wife. The sevadhar and person next to me started getting angry saying that you can't do this... The person next to me argued that only men were parj ... so my wife could not get the parhad. I argued further that there is no gender in Khanda... and that this practice was wrong. They didn't seem to understand. «Kirtan and Seva by Women in the Golden Temple», *SikhNet Discussion Forum*, www.sikhnet.com/sikhnet/discussion.nsf/0/56FAD01EDF2FBF79729CAB00011EFA03pm Document, posted 1/10/2003, accessed Oct. 5, 2003. Another posting notes «Some of my close friends who I grew up with (currently between ages of 23–26) have played kirtan twice in Harmandir Sahib. It's all about connections and your reputation. Unfortunately... women aren't allowed. The reasons given are ridiculous. Also, some of my friends who are students at Nirx Piri Academy in Amritsar do ughmaan seva very frequently in the Golden Temple before it opens and women are RARELY allowed inside AT ALL. If they are allowed (with special permission) it is just to watch. Some of the gurb have tried to make it dressed as a man ... but it is difficult» (italics mine). «Kirtan and Seva by Women in the Golden Temple», *SikhNet Discussion Forum*, www.sikhnet.com/sikhnet/discussion.nsf/0/1B9E14764893BF697295CA300429660?OpenDocument, posted 1/03/2003, accessed Oct. 3, 2003.

- 14 Jinder Singh, «Islam and Sikhism: A Comparative View on Women», www.sikhinfo.com/Sikhism/upload/islam%20&%20Sikh%20-%20Women%20.pdf.
- 15 Megandopal Kaur, «Remembered Sikhs», [www.sikhentinel.com/sikhnet/meg03/oped_rememberedsikhs.htm](http://www.sikhsentinel.com/sikhnet/meg03/oped_rememberedsikhs.htm), May 3, 2003, accessed Oct. 7, 2003.
- 16 *Adi Granth*, p. 140.
- 17 Nikky Gurminder Kaur Singh, «Why did I not light the fire? The reclamation of ritual in Sikhism», *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 16, 2000, p. 71.
- 18 Varinder Walia, «Bills to ban women's jattas», *The Tribune*, January 3, 2003.
- 19 Varinder Walia, «Kirtanjot Pushing for Kirtan by Ladies», *The Tribune*, Feb. 3, 2003.
- 20 Vijaya Publications, «An Unequal Rites», *The Hitek*, Mar. 16, 2003, www.the-week.com/2jmar16/1607.htm, accessed Oct. 10, 2003.
- 21 «Sikh Women Standing for their Rights», www.voicesforfreedom.org/index.asp?c2=/women_rights/newstitem1.asp.
- 22 «Women's Seva Sinks Lowers», <http://sikhentinel.com/sikhentinel0307/womensevasinks.htm>. Accessed Oct. 18, 2003. See also «A Dutch Tourist at Amritsar, which recounts the experiences of a non-Sikh tourist allowed to carry the palli at the Darbar Sahib. It is interesting that while non-Sikhs can join the procession, it is increasingly being stipulated that only anandhauri Sikh women be allowed to perform the same seva, thus effectively barring non-anandhauri women from the same privileges. It would appear

- that men are not confined to the same stipulations, www.sikhe.com/modules.php?op=modload&name=NS-Comments&file=index&sid=26&mode=thread&order=0&thead=0, Accessed Sept. 4, 2003.
- 23 «Please Support 1996 Hukamnama Allowing Women to Perform Sewa at Golden Temple Premises, www.walkabout.com/s/SevaLetter, Accessed Oct. 4, 2003.
- 24 «Sikh Organizations Worldwide Appeal for the Creation of an International Sikh Women's Forum, *Voices For Freedom News Network (VNN)*, Press Release. The seminar was entitled «Role and Advocacy of Women in Sikh: Challenges Ahead and the Solutions to those Challenges in the 21st Century», held May 3, 2003 in Baltimore, Maryland, www.voicesforfreedom.org/index.asp?c2=press_releases/women_day_pt.asp, Accessed Oct. 3, 2003.
- 25 Gurbachan Singh Bahia, «Gurmat Sikhism is Clear but Women's Sewa Committee is Indecisive», April 25, 2003, www.walkabout.com/s/CommitteeMeeting, Accessed Oct. 17, 2003.
- 26 Tahir not to change status quo on Sikh women issues, *The Tribune*, Nov. 25, 2003.
- 27 VNN PRESS RELEASE, «Tahir refuses to accord full rights for Sikh Women to do sewa but agrees at the personal level on the principle of equality propounded by Sikh Gurus», Dec. 8, 2003, www.voicesforfreedom.org/index.asp?c2=LatestNews/sewaPR.asp, Accessed Oct. 5, 2004.
- 28 *The Tribune*, February 20, 2003. See also Nirupma Dutt, «Unequal in Faith», July 20, 2003, www.holopi.com/wk/wk0307.htm, Accessed Oct. 3, 2003.
- 29 *Voices for Freedom*, Press Release, Dec. 8, 2003, at www.voicesforfreedom.org/index.asp?c2=/women_sewa_premises/women_sewa.asp.
- 30 Nirupma Dutt, «Unequal in Faith».
- 31 Arup Chandra, *Indo-Asian News Service*, May 22, 2003, at www.religioscope.info/article_199.shtml, Accessed Oct. 13, 2003.
- 32 *Ibid.*
- 33 SWA Press Release, www.voicesforfreedom.org/index.asp?c2=/women_rights/prt.as, Accessed Sept. 19, 2003.
- 34 Mejinderpal Kaur, «Myths About Sikh Women and Sewa», *Sikhe.com*, Wednesday, May 14, 2003, Comment, www.sikhe.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=26&mode=thread&order=0&thead=0, Accessed Aug. 10, 2003.
- 35 Phil Zuckerman, «Gender regulation as a source of religious schisms», *Sociology of Religion*, Winter 1997.
- 36 Ursula King, «Feminism: The Missing Dimension in the Dialogue of Religions», in John May (ed.), *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, London, Cassell Academic, 1998, pp. 40–45.
- 37 Yudhvir Bana, «Sewa Issue: Child of Conspiracy: Sikh Scholars».
- 38 «Insight into the SGPC's Women's Sewa Decisions», www.walkabout.com/s/aharnamsh/35/specainsight.htm, May 11, 2003, Accessed Oct. 6, 2004.

- 39 Gurm Kaur Kaur Khalsa, «Holy Seva at the Golden Temple», www.yogiblog.com/articles/news.html. Accessed Oct. 2, 2009.
- 40 «Original Copy of 1996 Hukamnamas», www.sikhnet.com/s/Panjab-Hukam. Accessed Oct. 4, 2009.
- 41 «Jai Manjit Singh says its not true», *The Tribune*, February 16, 2003.
- 42 «English Translation of 1996 Hukamnamas», Feb. 9, 1996, reproduced at www.sikhnet.com/s/englishhukam. Accessed Oct. 12, 2004.
- 43 Judy Whitbeck, «Modernizing the Motherhood Archetype: Public Health Models and the Child Marriage Restraint Act of 1929», in Patricia Uebens, (ed.), *Social Reform, Sexuality and the State*, Delhi, Sage, 2006, pp. 187-8.
- 44 Doris Jakobsh, «Extending Male Controls, in *Reliving Gender in Sikh History: Meaning, Transformation and Identity*, pp. 179-202, especially pp. 128-150.
- 45 Nikky Singh, «Why did I not light the fire?», pp. 62-70.
- 46 «Need for an International Sikh Women's Forum», *Voices for Freedom News Release*, May 3, 2003, at www.voicesforfreedom.org/index.asp?cat=press_release/women_day_pr.asp. Accessed Oct. 8, 2004.
- 47 Virinder Walia, «Bibi to lead women's jathas», *The Tribune*, January 4, 2003. Accessed Nov. 3, 2004.
- 48 Herbert I. Schiller, *Communication and cultural domination*, White Plains, NY, International Arts and Sciences Press, 1976, pp. 9-10.
- 49 This would include the Singh Sabha movement, as well as Nisrūtari and Namdhari reform movements.
- 50 Gurdhara Singh Khalsa, «Disappearing Differences: Sikhs Becoming Americans, and Americans Becoming Sikhs», paper delivered at the Conference on the Sikh Diaspora, Columbia University, April 1993, cited in Constance Weber Elberg, *Gendered Blows, Gender and Identity in an American Sikh Community*, Knoxville, University of Tennessee Press, 2000, p. 109.
- 51 Gurdar Kaur, «Role of Sikh Women in the 21st Century».
- 52 Anju Kaur, «Give them a Mandana», May 8, 2002, www.sikhs.com/gd-no/articles/kaurvaloni/0902002_anjukaur_givethemandana.htm. Accessed Oct. 20, 2004. Sikhs.com is a web site devoted to Sikhism. Anju Kaur has a regular column there entitled «KaurValoni».
- 53 Ray Oldenburg, *The Great Good Place*, New York, Marlowe and Company, 1999.
- 54 Howard Rheingold, *Virtual Communities: Howsteading in the Electronic Frontier*, Cambridge, MIT Press, 2000, to be found at www.rheingold.com/vc/book/. Accessed Oct. 9, 2004.
- 55 See Amy Bruckman's site known as the «Thursday Cafe» to observe how Oldenburg's notion of the «third place» has been adapted to virtual interaction. At english.uta.edu/kaino/1.2/coversweb/Cogill/thirdplace.html. Accessed Sept. 12, 2004.
- 56 See Doris R. Jakobsh, «Constructing Sikh Identities: Authorities, Virtual

- and Imagineds, *International Journal of Punjab Studies* No. 1 and 2, Vol. 10 (January 2004) pp. 127–142.
- 37 Voices for Freedom Press Release, 'Seva and Simran at Akal Takht', Mar. 24, 2003 at www.voicesforfreedom.org/index.asp?c2=/women_rights/sevakakaltakht.asp, accessed Oct. 18, 2004.
- 38 'Unsavory incident at Akal Takht', *The Tribune*, May 28, 2003.
- 39 George Packer, 'When Hate Sees Thru', *The New York Times*, April 21, 2002.
- 40 'May better seva prevails', *Sikh News Bureau*, May 18, 2003, at www.sikhnet.com/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=273&mode=thread&order=0&thread=0, accessed Nov. 09, 2004.
- 41 www.unitedsikh.org
- 42 Ek Ong Kar Kaur Khalsa, 'Sikh Women's Seva: Raise Your Voices', www.sikhnet.com/v/OpenLetterSeva, Accessed Oct 8, 2003. Ek Ong Kar Khalsa is the SikhNet Communications Director.
- 43 Carol P. Christ, 'Introduction', in Carol P. Christ and Judith Plaskow, *Womanspirit Rising: A feminist path to sikhism*, San Francisco, Harper and Row, 1979, p. 5.

TRANSPLANTING TRADITION Syro-Malabar Catholics on American Soil¹

Sibu J. Raj

Subsequent to the US immigration act of 1965, there was a tidal wave of emigration from India which brought many Indian groups – including various Christian communities – to several US metropolitan areas like Chicago.² Of the various Indian Christian groups in the Chicago area, the Syro-Malabar Catholic community from the state of Kerala in southwest India occupies a unique position because it is by far the largest homogeneous Christian group.³ Additionally, while most Indian Catholics belong to the Latin liturgical rite which makes for easy acculturation to the predominantly Latin-rite American Catholicism, the Syro-Malabar Catholic community possesses a distinctive liturgical rite that sets it apart from other Christian immigrants from India.⁴ This has produced among its members both a sense of distinct identity and just religious pride as well as a certain alienation from American Catholicism and a corresponding feeling of urgency to develop ways and means to preserve its distinctive religious and cultural heritage. In light of a brief overview of the history of the Syro-Malabar congregation in Chicago, this essay explores the role and function of religion in the acculturation of its immigrant members to the American landscape.

TARGET GROUP AND METHODOLOGY

In order to ascertain the role of religion in the immigrant experience of Syro-Malabar Catholics in Chicago, in the summer of 1997 I conducted a month-long intensive field-research with the congregation. The field study took the form of extended interviews with twenty Syro-Malabar Catholic families of diverse social, economic, professional, and immigration backgrounds and representing a cross-section of the community. In addition to these twenty households, I also inter-

viewed the resident pastor of the congregation and some lay leaders. Except for two families that lived in the city, others lived in the various suburbs of Chicago such as Downers Grove, Darien, Woodridge, Libertyville, Oakbrook, Forest Park, Lisle, and Skokie.

Both structural and unstructural interviews were conducted in the homes of interviewees when all members of the family, including young adults, were present. All twenty households had two careers and dual income. Professionally, training and allied professions in the medical field were the most popular career options for the women I interviewed: of the twenty, thirteen were either registered nurses (RN) or licensed practical nurses (LPN), two were physicians, and the remaining five were physical and respiratory therapists. All the women were gainfully employed, often earning much higher wages than their spouses which occasionally has led to domestic tensions, strained relationships, and power struggles.⁵ The men I interviewed held diverse professions. The following is the break-down: two business entrepreneurs, two physicians, two university professors, one vice-president & managing director of a major corporation, two engineers, two medical supervisors, two chartered public accountants (CPA) & bankers, two technicians, three clerks, and one real estate agent. In terms of immigration history, in nine cases, women – all of whom were nurses – preceded their husbands, while in eight cases, men came first and their spouses followed them later. In the remaining three cases, both husband and wife migrated at the same time through sponsorship by a family member living in the US. At the time of the interview, all twenty families had been in the US for a considerable period of time.

As to their socio-economic mobility pattern, each of these families began their immigrant life in rented apartments in the city of Chicago. After saving enough money, they purchased duplex apartments in the city, living in one unit and renting out the other. When they had accumulated sufficient wealth, they moved to single homes in relatively safe suburbs. The more successful among them finally moved to very large houses in exclusive, affluent suburbs. Ordinarily, these types of immigrants had been in the US for twenty or more years with highly lucrative and successful professional careers and greater economic wealth. Of the twenty families I interviewed, two of them – both recent immigrants – lived in the city, twelve had their homes in the suburbs, and the remaining six lived in very affluent neighborhoods like Oakbrook, Illi-

tois. The two recent immigrant families were green card holders while the remaining eighteen had one or more naturalized citizens in their household. In terms of linguistic proficiency, with the exception of the elderly grandparents who regularly commute between India and the US, most of them had good fluency in English, though the children frequently commented on their parents' Indian accents. Overall, the level of acculturation to mainstream American life demonstrated by these families – as discussed below – is commensurate with the number of years spent in the US and the socio-economic and professional success they were able to achieve. This fact also determines the extent of their dependence on and involvement in church activities.

As noted above, my field research also entailed extended formal and informal conversations with the resident pastor of the Syro-Malabar church, which occurred in his official residence. At the time of my interview, Rev. Thomas, who had been jointly appointed by the bishops of Kerala and the archbishop of Chicago, had completed the first of his three-year resident pastor tenure, which had begun in 1996. Fluent in both English and Malayalam, the language of Kerala, Rev. Thomas resembled in dress, demeanor, and pastoral approach the typical Catholic priest of south India. The long white cassock he wore at all times was one external sign of his strong ties to the clerical culture in the native country. A relatively recent immigrant, he seemed more at ease with Keralite food and customs than local cuisine and customs. In addition to the pastor, I also interviewed several male and female lay leaders who act as musicians, song leaders, liturgical assistants, teachers, and lay church administrators. A notable feature of Syro-Malabar immigrant church life in Chicago was the prominent role accorded to women. A set of prepared questions provided the general framework and parameters for the interviews. The interviews themselves covered such topics as the role of religion in immigrants' lives, patterns of change and continuity in the domestic and religious spheres, inter-generational conflicts, and gender roles. However, in this essay I will confine my observations to the role religion and religious institutions play in the social, cultural, and religious life of Syro-Malabar Catholics in Chicago.

HISTORY OF SYRO-MALABAR CHURCH IN CHICAGO: AN OVERVIEW

The origin of the Syro-Malabar Catholic Church in Chicago are traced to the initiatives of a handful of university students from Kerala who were pursuing advanced degrees in the city in the late 1950s. Isolated from their native cultural and social contexts, these students periodically met at the Crossroads student center located near the University of Chicago for social hour. Their number grew rapidly after the passage of the 1965 immigration act. The immigrant Catholics from Kerala attended local Latin-rite churches and sent their children to the archdiocesan schools for education and religious instruction. These families periodically met together for social fellowship. However, via the seventies non-Catholic ... groups and Hindus ... organized several of their religious organizations— the Marthoma Church, Jacobite and Orthodox Churches (K. S. Antony 1988).

This led to the formation in 1977 of a Kerala Catholic fellowship comprising members of the three Kerala liturgical rites: Syro-Malabar, Syro-Malankara, and Latin rites. Members met every first Sunday of the month at Loyola University campus for Mass and social fellowship. Besides services in Malayalam, other cultural, social, and recreational activities ... [were] organized to protect and enhance the traditional values of the Kerala Syro-Malabar Community (K. S. Antony, *Ibid.*). Among others, these included the observance of St. Thomas' celebration in July and an annual retreat. The fellowship also organized receptions to visiting bishops from Kerala who recommended the formation of separate Catholic groups on the basis of the three rites found in Kerala. Thus in 1981, the Archbishop of Trivandrum, Kerala, sent a priest to serve as chaplain for the Syro-Malankara Catholics in the Chicago area. The same year, the bishop of Kottayam appointed a separate chaplain for the Kananaya Catholics.⁶ Both ministries operated with the approval of the Archdiocese of Chicago. This necessitated the formation of the Syro-Malabar Catholics into a separate organization in September 1984 under the leadership of Rev. Anthony Kurialacherry. The congregation met every fourth Sunday at St. Bernadine's Catholic Church in Forest Park for Mass and social hour. The Syro-Malabar bishops of Kerala offered official approval for Kurialacherry's pastoral leadership by appointing him as chaplain for the Syro-Malabar com-

munity. Thus, the Syro-Malabar Mission in Chicago was solemnly inaugurated in August 1985 by Cardinal Joseph Bernardine of Chicago in the presence of bishop Joseph Pallickaparambil who represented the Syro-Malabar Bishops' Conference in Kerala.

In September 1987, Rev. Zacharias Elappunkal succeeded Rev. Kurialacherry as chaplain. In early 1988, the Archdiocese of Chicago offered the Syro-Malabar congregation the opportunity to lease the St. John Chrysostom Church and its school building in Bellwood, Illinois, which had been scheduled for closing. Since July 1988, St. John Chrysostom, renamed as Mar Thoma Schlecha Church, has been the official church for the Syro-Malabar Catholics in the Chicago area. Subsequently, the parochial school was remodeled as a multi-purpose hall and, in 1994, was re-dedicated as Alphonsa Hall in honor of St. Alphonsa, a Clarist nun of Kerala currently being considered for canonization.⁷ Members proudly state that this is the first full-service Syro-Malabar Catholic Church outside India. A Syro-Malabar priest from Kerala was assigned to the congregation as its resident pastor by joint-appointment of the Syro-Malabar hierarchy in Kerala and the Archbishop of Chicago.

Thus the congregation, which began with about 150 families, has witnessed steady numerical growth, institutional base and structural stability, with the laity assuming increasing control of the temporal administration of the church. The increased lay participation in church governance is a distinctive feature of Syro-Malabar church life in America. Of particular note is the visible and prominent leadership roles exercised by women as music leaders and catechism teachers who in the native country were generally excluded from participation in church governance. In 2000, Pope John Paul II created the first transnational Syro-Malabar Catholic diocese of Chicago with jurisdiction over the entire United States, appointing Mar Jacob Angadiath as its first Bishop who also serves as the permanent Apostolic Visitor to Canada. The newly erected St. Thomas Syro-Malabar Catholic Diocese of Chicago is the twenty-fifth Syro-Malabar Catholic diocese, the other twenty-four being located in India. With the creation of the diocese and the appointment of a resident bishop, Mar Thomas Siocha church in Bellwood Illinois, which served as the parish church for the Syro-Malabar Catholics of Chicago for over a decade, was declared the Cathedral of the new diocese in 2001. The Cathedral now functions as the nerve

center of all the activities of the Syro-Malabar Catholics living in and around the city of Chicago. According to the church's official website (www.stthomasdiocese.org/cathedral.htm) in February 2003, the congregation consisted of over 800 registered families. The diocese now has four parishes and 29 missions. The diocesan website claims that the total families registered under different parishes and missions number approximately 8,500 of which 3,400 are Kanamin.

THE ROLE OF RELIGION IN ACCULTURATION

Recent studies have highlighted the crucial role religion plays in the ethnic identity formation and the acculturation of new immigrants living in alien soil. What role does religion play in the identity formation and social cohesion of Syro-Malabar Catholic immigrants as they seek to protect and preserve their cultural and religious heritage on American soil? Conversely, has immigration significantly altered the character, function, and structure of the church? Stated briefly, although the Chicago church resembles a typical Kerala church in liturgy and language, the specific challenges and needs encountered by its immigrant population have necessitated significant changes in the church's roles, functions, programs, structure, and administration. Consequently, the Syro-Malabar church in Chicago has assumed multiple – frequently non-religious – roles and functions. In the remainder of this essay, I focus on four specific functions and reflect on their implications.

THE CHURCH AS THE LOCUS OF CULTURE TRANSMISSION

In his landmark work on Indian Christian immigrants in the United States, Raymond Williams observes that a major reason immigrants give for establishing churches and religious institutions is to assist them in socializing their children as Indian Christians in American society (1996: 208).⁸ Elsewhere in the same work, he writes: «Parents and leaders grapple with the question of how to transmit effectively the Christian tradition they learned in India to the children raised in America to enable them to mature as Asian-Indian Christians» (190). The Syro-Malabar Catholics of Chicago are no exception. To immigrant parents grappling with the issue of effective transmission of their cultural heritage and religious identity to their US-born children, the church serves

as a viable and necessary institution. A variety of church programs have been devised to aid immigrant parents realize this goal.

The two principle modes of transmission of tradition which the Syro-Malabar Catholics have effectively adopted are ritual and language, which frequently work in tandem – a pattern that Williams discerns also among other Asian-Indian Christian (1996) and Hindu (1992) immigrants in the United States. At the ritual level, conscious and concerted efforts are being made to preserve the Syrian liturgical heritage. The Sunday liturgy is conducted in Malayalam according to traditional Syro-Malabar rite, which many youths find painfully *stoo* long and too boring (Interview with Marjy Puthenveetil June 20, 1997). However, for elderly grandparents, who spend several months in a year with their US based children to provide care for their grandchildren, the weekly worship service in the native language is a vital need since most of them do not speak English. Besides, many wear the traditional dress commonly worn by the elderly in Kerala which makes them self-conscious when attending Mass in an euro-American Catholic parish. Added to this is their feeling of social isolation since they do not have the kind of social network available to them in the native village. Not surprisingly therefore, these senior citizens look forward to the weekly church services and events with much anticipation because for many of them these serve as the primary – if not the sole – social and religious outlet. Given these realities, the vernacular Mass in a vernacular church fulfils a vital social and religious need of the senior citizens in the community. For first generation immigrant parents, the Malayalam liturgy also instills a sense of nostalgia for the native country. The common language shared by its members acts as an identity marker serving to simultaneously create external boundaries, internal cohesion, and group bonding and commitment (Williams 1996: 190).

Besides the Syrian rite liturgy, the congregation celebrates several popular religious festivals observed in Kerala. For example, the feast of St. Thomas is celebrated for three days with much festivity and the usual trappings of religious festivals in Kerala, including colorful processions with canopies and a golden cross. However, in order to accommodate the members' hectic work schedules, the festival is observed during the 4th of July long weekend in lieu of the date prescribed in the official liturgical calendar. The community also celebrates the feasts of the blessed Alphonsa and Charan Kurialose – two Malayalee cardinals.

dates for canonization – as well as the frans of St. George and Sebastian who command the religious devotion of a large number of Catholics in Kerala.

In addition, ten years ago the Bellwood church instituted a school of language where the US-born children learn the native language and receive religious instruction in Malayalam. Furthermore, its youth have diverse social and immigration history. The children of recent immigrants who have limited fluency in English are more at ease with Malayalam and native pop culture. By contrast, the US born children who identify themselves as Americans are more at ease with American pop culture. To facilitate easy social exchange among the youth with different social needs and immigration histories, the church has established two separate youth organizations, one for Malayalam speaking youth and another for English speaking youth. Additionally, the church patronizes two dance classes for young girls, considered essential for their cultural formation. Girls trained in these classes have opportunities to perform Indian dances at cultural and religious events regularly organized by the church such as the Onam festival and St. Thomas Day celebration. The church also sponsors Malayalam music festivals (*Gatamel*) featuring popular artists and singers from Kerala. These music concerts yield dual benefits. While they help the first-generation immigrants to keep abreast of the popular culture in Kerala, these also act as fund-raisers for the church and other charitable causes in Kerala.⁵ Spiritual retreat in Malayalam by well-known preachers from Kerala is another annual event.

Several church sponsored activities and organizations, including the Syno-Malabar Youth Movement and CYM (Catholic Youth Movement), are geared toward instilling in the US-born children pride in their Syno-Malabar religious heritage and Indian culture. To this end, the church regularly conducts discussions and debates on certain vital social themes like dowry, arranged marriage, dating and inter-generational conflicts. They even hold Indian-cooking classes. Rev. Thomas explains the rationale for these non-religious programs and events:

We are doing these things with a definite goal and outcome in mind. When they [youth] mingle among themselves, maybe they will choose their life-partner from the Syno-Malabar community, instead of going out and getting married in other communities. Instead of say-

ing (don't marry Vietnamese or Filipinos or African-Americans, we give opportunities to our youth to mingle, and even date, which itself is unheard of in India (Interview with Rev. Thomas on June 28, 1997).

Toward this end, the church also patronizes and organizes on its premises several beauty pageants and disco-evenings for the youth. In this regard, the Bellwood church also functions as a dating services, not unlike the Singles' Club in some American Catholic parishes.

THE CHURCH AS A CULTURAL COMFORT ZONE

In response to the changed cultural context of North America, the Syro-Malabar church in Bellwood, as noted above, has made several adjustments and modifications in its temporal, pastoral and institutional administration. These modifications notwithstanding, in many respects the church serves as a microcosm of Kerala. Its liturgy, language, music, customs, practices and even the food served at church socials replicate the material and religious culture of Kerala. The various programs mentioned above are deliberate attempts at preserving this microcosm. As such, the church serves as a vehicle for cultural reminder, pride and nostalgia.

Although most Syro-Malabar immigrants regard the church as a valuable and necessary institution, the extent of dependence on the church and its activities is commensurate with the level of professionalism, the age of children, parents' initial experience in the US and their cross-cultural experience prior to immigration. Reliance on the church for cultural survival and social network is particularly high among lower economic groups, unskilled workers and recent immigrants for whom the church serves as an extended family in the US, providing networking, counseling, employment opportunities, cultural outlets and financial stability. These immigrants exhibit a deep attachment to native culture, language and food, and, conversely, a strong resistance to mainstream American popular culture and values. For others who feel threatened by or alienated from mainstream American social values, customs and practices, along with their perceived ills, the church provides a cultural «comfort zone» and «safety nets». These immigrants take their children to the church, as one lay leader put it, «to safeguard them from the moral danger and social ills» plaguing mainstream American

society. Both groups view the church as a religious safe-haven and cultural asylum that guarantees certain short-term and long-term cultural dividends. This explains why these immigrants feel deeply invested in the church and its activities. However, dependence on the church for their cultural needs is minimal among those immigrants who have achieved some degree of cultural assimilation through education, marriage or professional life. These immigrants view the church primarily as a religious institution since their social, cultural and professional needs are adequately fulfilled in mainstream American society. Their marginal interest in matters Syro-Malabar is impelled solely by religious needs. Once active leaders in the community, many of them have become disinterested in and disenchanted with church affairs because they are, as one put it, "sick and tired of group politics" (interview with Molly Thomas on July 7, 1997).

These facts suggest that while the church serves as the locus and agent for the transmission of culture and tradition, it also fosters – some might say self-consciously – a climate of cultural insulation helping to create an insular community, isolated and removed from the fears and ambiguities of the mainstream American culture. Its insular character is evident in the pastor's self-admission. He said:

Though I have been here for two years, I never felt I have been in America ... The language I speak, the food I eat, and the homes I visit are all from Kerala ... I am living in Kerala in America! (interview in Bulwood on June 20, 1997).

Sunday sermons and pastoral exhortations warn parents of the moral and social ills plaguing American culture and society, and constantly remind parents of their responsibility to protect and safeguard their children from the "evil ones." In this regard, the Syro-Malabar church in Chicago functions as a *scoutercultural* group.

THE CHURCH: AGENT OF ASSIMILATION OR DE-ASSIMILATION?

While the church has vigorously promoted the preservation of Syro-Malabar religious and cultural heritage, what role does it play in the assimilation of immigrants into mainstream culture? Does it act as a

agent of assimilation or de-assimilation? When asked about this, the pastor noted:

The church has not done anything as yet ... In fact, we don't have to do anything in this regard since they [youth] are already exposed to it [American culture] in their daily life, in the school, and the media. There is no particular need for us to help them blend into American society. (Interview in Bellwood on June 20, 1997).

The perceptive remarks of a layman are worth noting:

If the church does that, it will lose me and my children, meaning, we would not need the Syro-Malabar church any more ... By perpetuating immigrants' fear of mainstream American culture the church legitimates its own existence and survival. (Interview with George Palamman on June 15, 1997).

Another stated very directly: «No, it does not and it won't and that is the problem. They [the church and immigrants] do not want the children to intermarry but rather marry among themselves.» (Interview with Molly Thomas on July 7, 1997).

The insular culture of the Syro-Malabar Church is also evident in its limited interest and engagement in local civic life. While other South Asian immigrant religious groups have developed various outreach initiatives in an effort to assimilate to the larger American religious and social landscape to gain goodwill among native-born Euro American and other ethnic groups, the Syro-Malabar church in Chicago is largely, if not totally, inward-looking, insulated, with primary interest among themselves and their native church (Fick 2004). In some ways, church leaders are in the forefront of the silent resistance to full cultural assimilation. Through sermons and counseling, the clerics perpetuate immigrants' fear of and ambivalence towards mainstream popular culture and values. According to some lay leaders within the group, the clergy's protectionist strategy is inspired more by a desire to legitimize their privileged position and relevance than by a genuine desire to preserve native cultural and religious heritage.

THE CHURCH AS A CONTESTING SITE FOR STATUS ELEVATION

Increased lay participation in pastoral and temporal administration distinguishes the Bellwood church from its counterparts in Kerala where the laity has only marginal involvement and minimal input in such matters. Many compete for leadership roles in the church. Competition for leadership positions in church organizations and boards is particularly high among those immigrants who have spent several years in the US and have achieved considerable economic and professional success but lack social and civic recognition. Strangely, a good number of these men were either inactive or indifferent to church affairs in India. Several factors seem to contribute to this shift in interest. First, whereas the church is economically self-sufficient in Kerala, the church in Chicago relies heavily on the financial contributions of the laity for general upkeep and the priest's salary. Because the laity provides financial support, it feels more invested in the governance of church funds and activities. A related factor is the influence of the American core values of democracy and free speech. Notwithstanding the proverbial Keralite deference to clerical authority, Syro-Malabar immigrants feel that they have a legitimate say and role in the administration of their church.

Perhaps the most important factor is the status elevation which church involvement provides those immigrants struggling with what I call the *'Nobody-Somebody Syndrome'*. The Church provides the context, platform and opportunity for the Syro-Malabar immigrants, particularly the men, to gain status, power and leadership that are either unavailable or denied to them in mainstream society. In other words, gnawed by the feeling of being a *'nobody'* in mainstream society, the immigrant men see the church as an institution where they can become *'somebody'*. This is especially true of immigrants who have achieved economic and professional success but not social recognition. These men are deeply invested in church and community affairs, often marshaling personal resources for community events. Many of them compete for leadership positions on church administrative and governing boards. To them, the church serves as the primary locus for leadership opportunities. In his recent study of Indian Christian immigrants, Williams alludes to this phenomenon. He writes: *'The church is one institution in which immigrant men can seek to gain status and ego-*

satisfaction denied to them in other social contexts (Williams 1996: 205). Rev. Thomas corroborated this fact:

In India there are clubs, movie theaters, political parties and so many other opportunities to meet people and display talent. But here there is no other opportunity. So the church is the only place where they can talk in their language. The church provides a platform to exercise leadership; this is a natural, psychological need and not always a selfish need... (Interview with Rev. Thomas on June 28, 1997).

A lady doctor, who has chosen not to be active in church events and affairs, emphatically asserted: »Besides the Mass and social gatherings, there is a lot of poltricking in the church ... doctors and the wealthy men try to buy power in the church» (Interview on June 25, 1997).

THE CULTURAL LIMINALITY OF SYRO-MALABAR CATHOLICS

A sense of liminality is characteristic of both the first and second generation Syro-Malabar Catholic immigrants, though the types of liminality they experience are quite distinct. Let me begin with the parents. Like many Indian immigrants, the Syro-Malabar immigrants also grapple with the feeling of *striminality*: the feeling of being betwixt and between, neither here nor there. The early years of the immigrant experience are spent in pursuit of the American dream. Once that is attained, thoughts of returning to India occur, especially when they have to address such important social issues as dating and marriage in the lives of their teenage children. At such moments, some entertain the idea of sending their children to expensive boarding schools in India in an effort to protect them from the moral dangers and the perceived negative influences of American life. While some do choose this option, many find it emotionally too difficult and painful. When confronted by these issues, they begin to feel that they do not really belong in the US. A similar sentiment overwhelms them during their periodic visits to India which convinces them they are not the Indians they used to be before they moved to the US. Having spent many years in the US, they feel alienated and strangers in the native country. But returning permanently to India has a serious complication since their children consid-

er the US their real home. Added to this, the Indian bureaucracy, the inefficiency, corruption and a host of other problems render returning to India an impractical option. Put differently, when in the US they see themselves as Indians and when in India they see themselves as Americans. They cope with their liminality in the US by romanticising Indian culture. And when in India they tend to idealise and extol the virtues of American life like material prosperity, affluence, comfort and hard-work. Whereas the parents' cultural liminality concerns the world, culture and society outside, their children's liminality concerns the world inside – the world of identity, values, practices and expectations – which affect them at a profoundly personal level. These children constantly wrestle with questions like: Why are certain practices and customs such as dating and sleep-overs a taboo for them at home, though these are acceptable and a way of life among their American peers? Why aren't girls allowed to go to the pub, while their brothers may be permitted?

There is another type of liminality which the immigrant parents and their children experience in relation to each other. They regard each other as the *ambivalent other*. This has led the two generations to develop their own mechanisms to cope with the *others*, the *others* within the family. We may describe this as the Indianisation versus Americanisation dialectic in which the parents try very hard to Indianise their US-born children, who in turn try to Americanise their India-born parents. What is ironic is that while the Indianising process concerns the internal world of identity, values, perspectives and world-view, the Americanisation process concerns the external world of dress (avoiding Indian dres), habits (food), speech (accent) and social skills (dancing, manners, etiquette, cocktail conversations, etc). The collision of these two types of liminality experienced by these groups and their diametrically opposed coping strategies inevitably produces intense domestic conflicts and inter-generational tensions that occasionally have fatal results.

Admittedly, all immigrant groups – regardless of ethnic origin – wrestle with these and similar issues in the early stages of immigration. The mechanisms and strategies devised by the Syro-Malabar leaders – both ecclesiastical and lay – suggest that like their immigrant predecessors, the Syro-Malabar Catholics of Chicago are also negotiating the growing pains of immigration. Perhaps they too will grow out of the

pings of acculturation and assimilation to an alien soil and landscape. Even as they struggle to make the United States their new-found cultural and religious home, some growing questions will linger: Will the church lose its appeal as these immigrants enter the third and fourth generation phase and become fully assimilated into American mainstream culture, as it happened with their European and other Asian counterparts? Is there something intrinsic to the native Indian cultural and religious ethos that precludes immigrants from totally assimilating into a culture as radically different as mainstream American society? Will the creation of the North American Syro-Malabar diocese in Chicago, which seeks to transplant Kerala religious culture and structure in the US, alleviate or perpetuate this cultural liminality? These are difficult questions that defy simplistic answers. Only time and future research will shed light on these difficult yet pertinent questions.

NOTES

- 1 I am grateful to Abilene College for a Hewlett-Mellon research grant that provided funds to field-research in Chicago in the summer of 2007. This essay results from this field-research as well as from my personal knowledge of and familiarity with a large segment of the Syro-Malabar Catholic population in Chicago over a fifteen-year period (1985–2000). Special thanks to Liberty Kyster and Tamara Periah who assisted me during field-research.
- 2 According to the 1990 census of India, Indian Christians who constitute a tiny minority of the Indian population (2.1 percent or approximately 12.6 million) belong to various Christian denominations with Roman Catholics forming the single largest group numbering 11.8 million. The bulk of the Christian population is concentrated in the Indian states of Goa in the west, Kerala and Tamil Nadu in the south, and Nagaland in the northeast (Herman and Woodin 1991: 170).
- 3 The Catholic Church in India is configured and structured along three liturgical rites (Syro-Malabar, Syro-Malankara, and Latin) that are in use today, giving rise to three distinct episcopal administrative bodies collectively held under the auspices of the Catholic Bishops Conference of India (CBCI). While the Syro-Malabar rite is mainly confined to the state of Kerala in southwest India with a few mission dioceses in north India, the Latin rite is the major liturgical rite observed in the rest of the country. The liturgy of the Syro-Malabar rite belongs to the Chaldean liturgical family. From around the 4th to the 10th century, Aramaic (East Syriac) was the official liturgical language for the Syro-Malabar rite. After the Dairpre Synod

in 1599, the Syriac liturgy was modified to conform to the Latin rite. In the wake of post-Vatican II liturgical renewal in India, the Syro-Malabar church restored the pre-Diampier liturgy, paving the way for the vernacularization of Syro-Malabar liturgy with Malayalam as the official liturgical language (www.mthomasschoc.org/liturgy.htm).

- 4 The Syro-Malabar Church is the second largest Oriental Catholic church with a membership of more than 3.5 million Catholics, of which about 100,000 are said to live in North America (United States and Canada). Commonly known as St. Thomas Christians, its members trace their origin to St. Thomas the Apostle who, according to Church tradition, came to India in 52 CE and established the Church, which is said to be «Christian in faith, Oriental in worship, and Indian in culture» (The Syro-Malabar Church enjoys the status of a *Sui Juris Particular Church* headed by a Major Archbishop, who has general jurisdiction over four Archdioceses, twenty-one suffragan dioceses, and approximately 3000 parishes and mission stations. Currently Cardinal Varkey Vithayathil occupies this position. At present there are fifty bishops from the Syro-Malabar Rite working in Kerala and outside: thirty-one serving in Syro-Malabar dioceses, and nineteen serving in other dioceses and apostolic offices. There are about 7000 Syro-Malabar priests and 30,000 nuns working in India and outside (www.mthomasschoc.org/dioceses/mission.htm).
- 5 For a more comprehensive discussion of this reality in the wider Indian immigrant community, see Lessinger (1995).
- 6 The Kananaya Catholics – also known as *neothomas* since most of them lived in the southern part of Kerala – constitute a sub-group within the Syro-Malabar church. While the group shares the Syriac liturgy of the Syro-Malabar church, it is an indigenized ethnic group with its distinct traditions, customs, and culture. Spread throughout the world, this 200,000 plus strong community is under the Bishop of Kananayam in Kerala who enjoys personal jurisdiction over the group. Members of this group trace their origin back to seventy-two Mesopotamian Christian families who emigrated to India and settled in Kerala in CE 345. Thomas Konyi, a merchant by occupation, is said to have organized these immigrant families into a separate cultural and ethnic group. Known as «Kananayas» because of their ethnic ties to Thomas Konyi, descendants of this group strive to preserve to this day its ancient ethnic roots and cultural traits. For detailed discussion of the group's history, see www.gbg.net/kanayya/community/kan-hist.htm.
- 7 For a concise and analytical treatment of the life and cult of St. Alphonsa, see Dempsey (2001: 112–21).
- 8 In her recent study (2000), Diana Eck discusses this pattern among other immigrant religious groups in North America including Buddhists and Muslims of different stripes and nationalities.

- ¶ A more comprehensive discussion of the impact of transnational communities like the Syro-Malabar church in Chicago and its leaders on the native country would require a separate essay.

REFERENCES

- Anthony, K. S. 1988. 'The Development of Syro-Malabar Mission of Chicago,' in *Syro-Malabar Catholic Mission Sources*, no publisher.
- Dempsey, Corinne, G. 2011. *Kerala Christian Settlement: Collisions of Culture and History in South India*, Oxford University Press, NY.
- Eck, Diana. 2002. *A New Religious America: How a 'Christian Country' Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, Harper SanFrancisco, NY.
- Heitzman, James and Warden, Robert L. (eds) 1957. *India: A Country Study*. Federal Research Division Library of Congress, Washington DC.
- Leisinger, Johannes. 1995. *From the Ganges to the Hudson: Indian Immigrants in New-York City*, Allyn & Bacon, Boston, MA.
- William, Raymond Brady. 1996. *Christian Pluralism in the United States: The Indian Immigrant Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- William, Raymond Brady (ed.). 1992. *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, Anima Publications, Chambersburg, PA.

Internet

«STORIES ARE NOT TOLD FOR THE TELLING, BUT FOR THE TEACHING»

A Sikh Feminist Reading of *What the Body Remembers*

Nibbi Gaurinder Kaur Singh

In Shama Singh Baldwin's authorial voice we hear «Stories are not told for the telling, but for the teachings» (*What the Body Remembers*, p. 46; repeated p. 130).¹ Clearly, her objective in carefully crafting her 470 page «story» extends beyond its literary settings. But as readers, we have the tendency to distinguish the *a priori* world of fiction, with its own ontological status, from the everyday world of pedagogical instruction. «The truth is that great novels are great fairy tales», said Nabokov, the coteller of imagination.² So when I started reading Baldwin's novel, I was somewhat irked by its didactic tones, and its trite explanations got in the way of my imaginative drift. However, I soon realized that Baldwin's fiction is not just for fiction's sake; it is highly useful in teaching important lessons in history, religion and social reality.

Theories of reading literature have made us aware of the inevitable way we bring our personal experiences, interests and ideologies into the psychodynamic act of reading. Being a Sikh reader, and more specifically a Sikh feminist scholar, I am naturally most receptive to the Sikh feminist lessons in Baldwin's multi-layered novel. Since the text-reader exchange «strives for a more dynamic, flexible poetics of readings»,³ I am compelled to engage with Baldwin's novel at a sub-conscious level.

The author comes from a Sikh family and the main characters of her story are Sikh. With the exception of Karpal Singh in Michael Ondaatje's *The English Patient*, there are very few authentic Sikh protagonists in Postcolonial literature. In this genre of the «empire writing back», Baldwin focuses on the «forgotten» religion of the Sikhs, and makes an important contribution to introducing this north Indian religion to the reading public.

Through her settings we learn about many aspects of Sikhism. *What the Body Remembers* gives us a political-historical background to the partition of India and Pakistan in 1947. On the 15th of that August, Punjab – the fertile land of the five rivers, the matrix of Sikh spirituality, the home of the majority of Sikhs, the once powerful kingdom of Sikh Maharaja Ranjit Singh – was sliced apart. Roop, the young and fertile second wife of a wealthy Sikh Sardar, boldly crosses over the boundary mapped by the British as they give up their sovereignty over the Indian subcontinent. The Radcliffe Line divided the Indian soil, with its millions of innocent Sikh, Hindu and Muslim inhabitants – brutally dismembering their bodies, their psyches, their families, homes, farms and shrines. Literary works on this traumatic period of Indian history are few and far between. Baldwin's rich novel joins Khushwant Singh's *Tarn to Pakistan*, Salman Rushdie's *Midnight's Children*, and Bapsi Sidhwa's *Cooking India*. However, *What the Body Remembers* stands out because it leads us into the historical reality from the perspective of a Sikh woman.

Moreover, it reviews political negotiations of that time from a Sikh sensibility, and movingly articulates Sikh aspirations and despair. The novel is quite explicit in criticizing Indian politicians whose *strategic plans and maneuvers* ended up hurting the Sikh community. In fact Baldwin sketches the great Mahatma Gandhi in negative light: a 'shilly-shallying politician; a man who says he is all religions, Hindu, Sikh, Muslim, Christian, is a man of no convictions' (p. 135). The Sikh author hauntingly expresses the betrayal felt by her fellow Sikhs: 'The Mahatma raised the national flag of a free India and it did not have a strip of deep Sikh blue as he promised ...' (p. 81).

Simultaneously the novel acquaints us with the Sikh religious worldview. We witness the centrality of the Guru Granth in the daily life of Sikhs as we accompany Roop's grandmother to the small prayer room with the holy book and behold the daily ritual of 'spotting the Guru to bed for the night' (p. 34). We hear about the Gurus and their families. We learn about the popular Sikh ethical maxims: 'karee karee, sand dhaaba, it saw japa' – to earn, share with others, and remember the Divine. We visit Sikh shrines both in Pakistan and India. We hear Sikhs greetings 'Sat Sri Akal', and are told about many Sikh customs and ceremonies, and even how they differ from their Hindu and Muslim counterparts. We meet with Sikhs wearing their free symbolic *haka* (long

hair), *kaqha* (comb), *kar* (bracelet), *kipan* (sweat), and *karha* (drawers). Sikh ideals, values and identity are woven into the texture of Baldwin's entire novel. Her vivid descriptions take us beyond the stereotypes that we may carry in our minds, and bring us face to face with three-dimensional Sikh men and women.

Most of all, Baldwin's *«Sarees»* is an important venue for introducing Sikh feminist themes. The story begins with Satya, the older wife of the Sardarji, as she is scrutinizing the body of Roop, her young rival. Her own ornaments now bedeck the neck, arm, ears and ankles of her junior, so ripe and robust. In spite of her myriad offerings and labors, forty-two year old Satya has not been able to produce an heir for «Sardarji», her Oxford-educated husband. The narrative flashes back to Puri Deraswara, where Roop is seen to grow up in a financially dwindling Sikh household amidst Muslim and Hindu neighbors and friends. When she is a mere teenager, Roop is taken by her father to the historic Sikh shrine of Purja Sahib, and is married off, without a dowry, to the wealthy and considerably older Sardarji to produce the son Satya could not. Roop is a useful *«wesele»*: after an unwelcome birth – that of a daughter – she brings forth two sons. But each time she gives birth, the child is taken away from Roop and handed over to Satya, leaving the mother's lap empty.

From his young wife Sardarji learns «the pleasure of giving pleasure», and gradually withdraws from Satya who neither succumbs to the charms of the British nor ever lowers her eyes to him. Satya, the immutable truth as her name implies, is bold and proud. Unable to withstand Sardarji's indifference towards her, she opts for death like Lord Rama's wife Sita, the paradigm of devotion and virtue. Satya makes a pilgrimage to Purja Sahib, the place where Guru Nanak left his handprint in stone, the very place where Sardarji betrayed her by marrying Roop. In this sacred precinct, she kisses the diseased Munira, her childhood companion; by kissing her in the «European way» Sardarji had taught her, Satya sucks in her friend's tuberculosis.

Satya dies. But she continues to live through Roop. The book ends with Roop's horrendous journey into India through manacles, lootings, charrings and screams. From the newly created Pakistan she arrives in New Delhi, once the British Capital. Roop now has Satya's identity: she has her strength, her voice, her gut, her manner; she even tastes the bitter-almond that Satya tasted. The epilogue begins with «I, Satya,

return from silences. The third person narrative is enigmatically fused with the first, for the subject here is most likely Baldwin herself – belonging to the same world as Roop and Satya, but unlike them, born with the narrator's empowered voice. She is the one to teach Satya's story. The last sentence of the book is a categorically unambiguous critique of their sexist society: «But men have not yet changed» (p. 471).

Having lived in India, Canada and the United States, Baldwin has an intimate knowledge of feminism in several different contexts. She has been at the crossroads between tradition and modernity, and she is deeply concerned about the misogynist elements of Punjabi society. Her novel teaches us about the rampant sexism festering within Sikh homes and Sikh society, and her story motivates us to fight against it. In her 20th century novel, Baldwin reminds us of the message of the Sikh Gurus who championed for an egalitarian and liberating world within the parameters of an oppressive medieval Indian society. What *The Body Remembers* provides us a modern context to re-member their worldview. Having just finished my book on a feminist re-memory of Sikh identity, I am fascinated by Baldwin's appeal to «memory». As we analyze it, we enter an exciting hermeneutic space where we discover the rich relationship between fiction and scripture: we see the poetic impulse of the Sikh Gurus unfold in the artistic structure of a novel, and we hear their powerful feminist message reiterated in the experiences and hopes of 20th century protagonists.

First of all, Baldwin teaches us to listen to the maternal murmurs of the Sikh sacred text. In a touching scene, we see Roop climbing on to her mother's cot and snuggling with her. Mama has given birth to a listless boy. Her poor health in this postpartum stage has only worsened. She is dying. During the final moments of her life, she asks her daughter to recite a hymn. «Roop begins singing, words from the Gurm Granth Sahib, ear to Mama's breast, listening her heart beat time for the song. Her clear young voice rises, circles the room...» (p. 34). The helpless little Roop burrows into the frail body – her original home. This is the Mother who brought her into the world. This is the Mother who first nurtured and fed her. «After the first verse, Mama takes the shabad from Roop, in a voice old before its time, a voice that falters, fades rises, falters, fades... The singer has become the song» (p. 34). The sheer force of the sacred song reaches Roop's dying mother. As it gives life to her receding breaths, it gives strength to her little daughter. The cycle

of life and death continues on. Maata may have left the world, but she has become the song – an intrinsic part of the eternal tradition now passed on to her daughter. Thus «words» and «deeds» come together in the sacred song and by its elemental power the Sikh mother and daughter are joined forever.

The Sikh Gurus from Natak (1469–1539) to Guru Gobind Singh (Nanak X, 1666–1708) used the poetic mode to reach into the very depths of their society. Without succumbing to the «father's» linguistic, grammatical, or rational laws, the divine utterances of the Gurus come in the «semiotic» language – to use Julia Kristeva's term – and take on the most beautiful artistic designs. Kristeva distinguishes the male construction and codification of language with its grammar and syntax from the primordial female «semiotics». While «symbolics» for her is a patriarchal mode of developing and structuring univocal terms of language, «semiotics» is the maternal basis of language – its sounds, cadences, tones and rhythms.⁴ The male Sikh Gurus took on the semiotic pattern and their poetry freely flows out in perfect alliteration and rhyme, in lyrical assonance and consonance – creating intricate geometric patterns, verbal arabesques, and dynamic sonnets. Their poetry is so natural that it palpates with their inhaling and exhaling, it resonates with the rhythm of their heartbeat, it flows with the flow of their blood. In turn we must learn to hear it with our heartbeats – just like Roop and Maata. We must receive the sacred song with our bodies and let it circulate through our arteries and veins.

In other words, it is not enough to memorize Sikh hymns and recite them as part of our daily schedules. They are not mantras with invocatory powers. They are not to be left in the prayer rooms or garbhuras. They are not theological proofs to be studied from afar. They do not contain a list of ethical injunctions to be followed rigidly. They are simple connections with the Other, our Mother. Their efficacy lies in their emotional and spiritual evocation, which would transform and open the very core of our being. Undoubtedly, religion and art are not anti-thetical processes. In Kierkegaard's western perspective, the «aesthetics» may remain at the bottom rung of his tripartite ladder (with religion at the top and ethics in the middle). But in Sikhism, religion and aesthetics – and ethics too! – belong to the same human dimension. In order to lay ourselves bare to the touch of the Divine, we must refine and hone our senses. In Guru Natak's memorable words, *omni sunt*

mauk ho jab phul pahalani – only those who smell the fragrance recognize the flowers. The Gurus called themselves poets, and only when we partake of the textures and meanings of their poetry, will it have its true impact. In fact, later in life, Roop's 'heart sinks' when she realises that her daughter raised by Miss Barlow will have no intimacy with her scripture (p. 416). The voices of the young and old that had become one on the cot of her dying mother is ruptured by patriarchal interpretations, androcentric translations, and colonial influences. The maternal murmur of the sacred text have to be heard afresh in every generation by each and every body. Only then will they reach into the fibers of our flesh, expand our humanity, join the mother and daughter, and put each one of us in touch with our Maternal creator.

What *The Body Remembers* is also a splendid recreation of the Punjabi landscape. Amrit blossoming gulmohars, marigolds, jamun trees, sugarcane fields and mustard flowers, young girls play *kikli* and *grete* together. We vividly hear the *koel* sing and we see the peacock dance. We even see the bangle seller arrive with a basket-full of colorful glass bangles during the late afternoon. Of course, such scenes and sights evoke nostalgic memories for diasporic Sikhs. But they also put us in touch with the poetic horizon of the Sikh scriptures and familiarise us with its geographic and cultural references. The Sikh Gurus were open to other religions because they lived in a culturally and religiously rich region. Our intertextual reading provides insights into their feminist sensibility. For example, Guru Nanak uses the metaphor of the Divine as a vendor who goes from neighborhood to neighborhood, selling glass bangles. The image may be far too foreign for Western readers or simply irrelevant for male esotericists. But Baldwin's description of the scene of the bangle seller arriving in rural Punjab with the colour prima splashing, shooting and shimmering (p. 31), gives us a sense of the magic and meaning of the bangle-seller's visit for Punjabi women. In fact, his visit marked a joyous occasion as it gave women the opportunity to come out of their homes and gather together at a neighborhood spot. Through Nanak's metaphor of the bangle seller we see the Divine integrated into the daily life and rhythm of Punjabi women.

Baldwin is highly successful in directing each one of us to look at our past from our personal and individual perspective. Feminist scholarship has cautioned us about the ways in which the powerful erase those out of power from public consciousness and forge the collective

memory that they select; hegemony means the ability to control the formal machinery of representation; to design the past that a specific culture will then naturalize and teach, writes Catherine Simpson.⁷ Baldwin's novel demonstrates that it is memories that construct all identity, and she exhorts that we wipe out patriarchal memories sedimented in over the years (p. 292). Women's selfhood has been constructed by the patriarchy who have «striped layers» in our minds. Dis-membered from their humanity, Punjabi mothers, aunts and grandmothers have internalized androcentric recollections of women as secondary citizens. Roop and the other female protagonists are victims of patriarchal sediment: «She has not realized how many years she has lived in a state of readiness, anticipating Sardarji's every whim...» (p. 292). The novel draws us into the lives of the characters, and as we begin to react viscerally to their actions, we begin to understand our own situation. Baldwin's teaching is an imperative for us all: we must review our authenticity, so each one of us must rid ourselves of those sediments and begin to remember afresh. Remembering is an interior and organic process, which includes not only a re-seeing of the past but also an active reaction so that we can envision a new future. Our 20th century feminist author's teaching of self-development through memory finds a joyous melody in the Sikh sacred text: «delicious is the season when I remember You» (*Guru Granth*: 97).

That body is the locus of memory, is vitally important in Baldwin's novel. Androcentrism has split mind and body. In this dualized mechanism, the sensual and material dimension is not only subordinated to the mind and soul, but also given a negative identity. Feminist thinkers universally argue that such a dualism carries dangerous consequences for humanity and the earth: «Women are identified with the despised body that constantly changes and finally gives evidence of its finitude by dying, and the entire natural world of change and decay is also rejected in favor of the spiritual, other worldly ideal.»⁸ Baldwin's narrative discloses the roles of male and female protagonism codified by this dualistic model, and readers get a first hand account of their horrible con-
comitants. Aligned with the body, Soya, Roop, Nani, Rewat Bhaa, Gurji and the other Punjabi female characters, have the kitchen-horse as their socio-political arena, silence their jewel, virginity their essence, lowered eyes their virtue, production of sons their *raison d'être*, devotion to husband their religion, and service to his family their highest moral duty.

Baldwin tries to undo this rigid binary structure by making the body the *essence* of memory. As we all know, memory is a highly complex and sophisticated cognitive process. By remembering with and through our bodies we can recreate an enhanced personality for ourselves, which is not fractured by traditional hierarchies and binaries. In a heart-wrenching scene, Roop communicates the fundamentals of knowledge to her forty-day baby daughter:

«This is my smell, she tells the baby. «Remember it. This is the taste of my body. Remember it. This is the touch of my hand, feel it. This is my tongue, suck from it all the words it should have spoken, the words it wants to say» (p. 276).

What does a mother – forced to part from her baby – teach her? What is her method? There is a blatant shift from dualistic operations. In this case, knowledge is not passed down from father to son or from Master to disciple; it is passed from the mother to her daughter. It is passed down not through grammar or logic or any elaborate discourse; it is passed through the body and all its senses and faculties. It is not the prerogative of the Brahmin or the philosopher king; it is for everyone, male and female alike. Its content is not the Platonic pure forms divorced from the world around; it is elemental knowledge, learned through the body and in relation with the other, the Mother. The knowledge is not giving of new facts; it is remembering the single primordial reality. Roop's previous instruction is written in «white ink» sucked from the mother's tongue; it is not in the grammatical logic of the father's language. In this «uneducated» Punjabi mother's instructions we can even hear echoes of a French feminist thinker: «Voice: milk that could on forever. Found again. The lost mother/lover-lost. Eternity: is voice mixed with milk».⁷

The prototype for the writing in the maternal white ink is found in the metaphysical poetry of the Sikh Gurus who rejected the Cartesian duality and emphasized the union between *mas* (mind/heart) and *tan* (body). In fact the entire Guru Granth is a flubback to the Mother whose body is imprinted on the deepest memory. Here poetry serves as a re-carry into the innermost core of ourselves – returning the writer and reader to the original source of wisdom and joy, underlying all our conscious powers. There is an ultimate depth to our life below

the plane of fatherly thinking and reasoning. The semiotic verses take us away from a logical world where we are divided into subject and object, male and female; it brings us back to the semi-conscious self where dualism begins to dissolve, to the unconscious where we do not feel or imagine anything, to the ultimate experience of total Oneness. We return to our primordial Mother who is all, not divided into male or female. This is the abundant unity that the Sikh Gurus remembered and passionately savored.

Throughout the holy book we find many interesting verses with a variety of nuances coming together to underscore the epistemological and spiritual ingredient of our material selves:

<i>manikli avit pathi ho namo dehi mahi i ho karam¹</i>	The arboreal processes of divine name rest within the body itself.
<i>jo baharandhi ai jind²</i>	Whatever lies in the world beyond that in the body here can be found.
<i>hata harimandiri hoi api nam³</i>	Body is the home of the Divine One By the Divine One is the body refused
<i>hata avdhai api nam akhalia na labhia jai⁴</i>	Within the body the One dwells Yet unfathomable remains the ineffable One!
<i>are marai ohi avit hoi amari joi jagai⁵</i>	Hope and joy are this body, illuminated by the inner light.
<i>mani karai likh basai basai ise dahi nei sakh maha jai⁶</i>	My creator created a marvel: all treasures are deposited in this very body.

These verses are very important to the Sikh community, so important that they are reverently recited and paid the utmost homage. In fact the text they come from is covered in silks and placed high. The community members sit in its presence on the floor with heads covered.

But unfortunately these sacred verses are not concretized in the gritty-gritty aspects of daily life. With Roop's teaching in the foreground – that her daughter remember her with her senses, that she think with her body – we can feel their powerful resonance in our lives. The tragic social reality of the Sikh protagonist imparts the Sikh metaphysical

poetry with a new urgency. We must understand the meaning of what the Gurus said and put it into practice. So we must connect our spirituality with our bodies, our minds with our senses, our men with our women. Roop charges us to return to the Sikh textual body so that we affirm our individual self and celebrate everybody – irrespective of gender, race, class, and/or culture.

The flackbacks to the words of the Gurus in Baldwin's novel are inspiring. Starting with Nanak, Sikh Gurus had openly addressed the low status of women, just as they had the low status of the shudra. They went against sexism, and they spoke against the prevalent views that women were incriminatingly impure at times of menstruation and childbirth.¹⁶ They also spoke against the customs of *sati* (widow immolation) and *pardah* (veiling and seclusion of women) that were current in the upper echelons of their society. Baldwin cites the Sikh scriptural verse, 'Why should we talk ill of her, who gives birth to kings? ... there is none without her' (*What the Body Remembers*, p. 110).

The contrast between the words of the Gurus and the life of mothers (like Mama and Roop) or women who could not become mothers (like Satya who commits suicide and Gurri who, widowed as a child bride, is treated like a slave for the rest of her life), glaringly shows the gross maladies and handicaps in the daily conduct of the Sikhs. Even tiny girls are victims of sexism. Very early in life little Roop accepts that chicken is for her brother Jeevan, dal, the cheap lentils, for her. They may be born into the same Sikh family, but the son and daughter are fed different foods and chartered out different roles and given a whole different set of obligations. How Roop longs for the freedom her brother has!

Roop did not get to eat meat like her brother, nor ride horses like him. The disparity continues on even into the next generation, for Roop's daughter did not get a peon like her brother. In fact, 'Sardarji does not ask or worry about his daughter; the girl is nothing' (p. 276). And when Satya is reborn as the author, the circle of sexism continues on. While sons proudly inherit the wealth and name of their fathers, the daughters are a source of embarrassment and sheer debt. They have no claims to anybody or anything in their natal home.

Sadly, the blatant cycle of sexism narrated so powerfully by Baldwin has only become worse since 1965 – the date of the novel's epilogue. The obsession with having sons today has even surpassed Satya and

Roop's milieu. Modern technology is abused by Sikh families to promote the abortion of female fetuses. Ultrasound and other modern technologies are misused to preserve the legacy, business, property, and status of fathers and their sons. With all the technological and economic advancement, Punjab, the home of the Sikhs, represents the worst scenario. Celia Dugger's article, «Abortion in India Spurred by Sex Text Skew the Ratio Against Girls in *The New York Times* focuses on the tragedy of female foeticide in the affluent agrarian Punjab.¹⁸ A «diabolic link» exists between sex-selection technologies and the abortion of female fetuses, with the result that there is an increasing imbalance in the ratio of males to females in the population of the Punjab. And hence killings of women are no less. In the name of *izzat*, Roop's much loved sister-in-law is killed by Roop's own father! This incident from Baldwin's novel is corroborated by current news reports about fathers and brothers and uncles killing women to protect family honor. Even though Sikh women may not wear the veil like their Muslim sisters, they absorb the fears instilled by the fathers as did Roop (p. 259), and so their experience is no different from that of women in *purdah*. Baldwin's observation that, «men only see women from the corners of their eyes rings true ever so loudly in the 21st century. She forces us to face sexism straightforwardly. Baldwin captivates her readers with her story and incites them to take action against injustice. We must practice the egalitarian vision of our Gurus.

Having been raised on stories of Cinderella and Snow White in a postcolonial Punjab, it was a treat to enter the world of Sikh characters. For once I could find affinity with characters in a novel written in the English language. It left me with a renewed sense of my past. Since I was a child I have known about Guru Nanak stopping a boulder hurled from up afar by an angry fellow. Sikhs have built a shrine – *Punja Sahib* – commemorating the priest of Guru Nanak's palm left on the stone at *Hawan Abdal*, now in Pakistan. In fact it is in this shrine that Satya succs in *Marmar*' disease; it is here that that young Roop is given away to the older and rich *Sardari*. The site that celebrates Nanak resisting violence is ironically the site that fosters female violence. Where we see the imprint of his empowering palm, that is where we see women reduced to silence, weakness and suicide. By revisiting the Sikh sacred precinct with Satya and Roop, we see a commanding STOP sign in the imprint left by the founder of the Sikh religion: just like the rolling down boulder

der, female oppression and abuse – physical and emotional – must come to a complete end. Its memory gives us hope for a future when a woman will not be owned, when love will be enough payment for marriage, children or no children, just because her shakti takes shape and walks the world agains (What the Body Remembers p. 307).

NOTES

- 1 Shanta Singh Baldwin, *What the Body Remembers*, New York: Doubleday, 1999.
- 2 Nabokov, Vladimir, «Good Readers and Good Writers» in *Lectures on Literature*, HBO Book, 1980, p. 2.
- 3 Inge Crosman Winters, *Petics of Reading: Approaches to the Novel* Princeton, 1988, p. 260.
- 4 Julia Kristeva, *In the Beginning was Love: Psychoanalysis and Faith* (translated by Arthur Goldhammer) Columbia University Press, 1987, p. 5.
- 5 Catharine Simpson, «The Future of Memory: A Summary», in *Michigan Quarterly Review*, Winter 1987, p. 260.
- 6 Rita Gross, *Feminism and Religion: An Introduction*, Boston: Beacon, 1996, p. 237.
- 7 Helene Cixous and Catherine Clement, *The Novel Ban Woman*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, p. 93.
- 8 Gurs Granth, p. 291.
- 9 Gurs Granth, p. 691.
- 10 Gurs Granth, p. 1079.
- 11 Gurs Granth, p. 754.
- 12 Gurs Granth, p. 558.
- 13 Gurs Granth, p. 1064.
- 14 For a detailed discussion see my *Feminist Principle in the Sikh Vision of the Tarnsford*, Cambridge University Press, 1991, pp. 48–89.
- 15 April 22, 2010.

Betraktelse

DEN HALVGUDOMLIGA MÄNNISKAN

Om upprötande popmusik och bilder i Indonesien

André Möller

Samtida och populära mediestyck är vanligtvis inte det första etnologhistoriker och religionsantropologer verkamma i Indonesien börjar samlas på sig när de kommer in på sina respektive «fält», och det är inte ens säkert att de hinna stoppa ned några dylika i lödan märkt «fältmaterial» innan de begär sig hemåt igen. Detta är beklagligt, då många tycklar till en förståelse av samtida samhällen finns gömda (men ofta inte speciellt väl gömda) i just sådana mediala yttringar. Att blunda för dem är i många fall som att blunda för verkligheten. Tyvärr är ett sådant förfarande inte ovanligt, varar ofta följer att det som senare beskrivs som realiteter i akademiska alster har sin fränkning i utagor och verk som bara besör och besör av en minoritet av medborgarna i det studerade och beskrivna samhället.

Orsaken till detta läsföraktande av populärmedia är (ävenstora) trefaldig. För det första tycks det så att en stor del av forskarskaran helt enkelt ännu inte fått upp ögonen för dessa relativt nya former av «utagor». Med andra ord skulle det ligga ren slettrian bakom dem förnekande, ehuru dessa mediaformer knappast är svåra att upptäcka. För det andra kan man tänka sig att somliga forskare har vissa betänkligheter mot att befara sig med dessa mediestyck; jag tänker främst på den skara som fortfarande ämner att religionsstudiet ska vara fokuserat på «klassiska», «essentiella» och/eller mer eller mindre «oförskrämda» texter. I jämförelse med dessa kända troligen slöpenor och ungdomspoesi ämner så «fästa». För det tredje tycks det inte omöjligt att regelbundet av den samtida mediekulturen bland religionsforskare också är beroende av det faktum att de senares dokumenterande roll i samtida forskning seson in i några mörk (skam-) vrå. Medan stor vikt lagn vid teori- och

metodbildning har den dokumenterande forskningen kryssat i osämlig och betydelse.

Nedan kommer jag att diskutera en tydligen osträffad indonesisk kontrovers som involverat hinduiska symboler och moderna medier på ett för oss intressant vis. Härigenom hoppas jag dels visa att det finns en intressant hinduisk minoritet i Indonesien (vars relation till det muslimska majoritetsamhället är speciellt värd att lägga märke till), dels att det finns all anledning att ta populärmedia på allvar. Jag kommer också att peka i några riktningar som jag tycker denna kontrovers hjälpt till att styra mot.

EN INDONESISK VREESWIJK: IWAN FAIS

Man skulle kunna säga att Iwan Fais är en indonesisk blandning av Cornelis Vreeswijk och Ulf Lundell. Han är i första hand lirikare och sångare – även om han har mer allmänkonstmässiga ambitioner också – och han är en ständig och ivrig samhällskritiker. Under president Suhartos militärdiktatur (1966–1998) sat han fingrad ett antal gånger till följd av sina vilförklarande texter, hans konserter fick med jirona mellanrum stoppas och hans texter brändes. Denna hindrade honom dock aldrig från att förnäma ge uttryck för sin kritik. Det har föreslagits att denna hans oövekliga modighet delvis berodde på att han får hade en hög position inom den indonesiska armén, och därmed möjlighet att hjälpa sin son att komma loss ur tvärs knipor, men hurvida detta var hans främsta drivande kraft låter jag vara osagt.

Att Iwan Fais var impopulär i regeringskretsar under Orde Baru (Den Nya Ordningen), som Suharto kom att kalla sin presidenttid, är inte tvivel att förestå. Inte heller är hans utbredda popularitet bland folket självbegriplig. Begrunda till exempel följande koets avsnitt ur *Surat Baru Wakil Rakyat* (Brev till de folkvalda), som besvär den förhärskande repressiven och likgiltigheten inom politiken:

- | | |
|------------------------------------|---|
| /wakil rakyat korupsi orang hebat/ | /ra folkvalda är några fantastisk
människor/ |
| /bukun korupsi teman-teman dekat/ | /inte som era närmaste vänner
pösa/ |
| /apalagi saya family/ | /och så är ni ja släkt/ |

/wajl rakyat scharunya menakut/ /ni falkvaka boske vax lite folkiga/
 /jangan tidur waktu sidang soal rakyat/ /sit inte och sov när rå aglar
 folkets friger/

Den ökända indonesiska byråkratin och korruptionen har inte heller släppt undan Fah, vilket kan ses i bland annat *Tikus-tikus kante* (Kon-territorierna):

/...tikus-tikus berdat yang sika /...ritter med slps som bryter ana
 ingkar jaja lala sambahsi/ /liffen och sen gir och gämnar sig/
 /...tikus-tikus tak kral konyang/ /...rittorna blir sårig mätta/
 /tikus-tikus bukat kepohang /griheten är enorm/
 /otak tilan mentang bukat otak udang/ /en stötjärna är inte som
 en rikjärna/
 /kacing datang tikus menghang/ /tår katen kommer flerstret
 ritorna snabbt/

Som introduktion till Iwan Fah kan detta räcka hit, för det är genom listor som de citerade ovan han fått sitt erkännande i Indonesien.

EN FLYGANDE VISHNU OCH KRITIKEN EMOT DEN

Utan mycket sämre släppe Iwan Fah i april 2004 påöndigt ett nytt album. Reaktionen var som vanligt varm, och många uppskattade att Fah spelat in ytterligare en helakustisk skiva. Fast skivan mötte inte bara ros. Både titeln på albumet, omslaget, och några låttexter har i vissa ögon och öron sett sig högst kontroversiella, och inom en inte allt för lång tid hade protesterna börjat ta form, främst bland unga hinduer på Bali. Albumtiteln är *Manusia 1/2 Dewa* (Den halvgudomliga människan), och på omslaget ser man en tecknad och krigfärdig Vishnu flygandes på sin Garuda.

Hindusiska symboler är alltså närvarande i det indonesiska muslimska majoritetsamhället, något som sällan tycks vilja säga problemen vare sig för muslimer eller för hinduer (det nationella flygholget heter till exempel just *Garuda Indonesia*). Fah själv är muslim, men hans religiösa identitet är tämligen anonym i musiken. (Det händer under-standom att hans bedöjade fru är med och sjunger några låtar vid kon-

setter, och att Fah själv punkterar sitt tal med arabiska religiösa termer, men det är säll.) Våren av albumtiteln och den grafiska presentationen av albumet förklarar Fah själv med att Vishnu är jordens gudomliga beskyddare (*deva penitensiaw hawa*) och att han vänder till de framtida presidentkandidaterna¹ att handla som vore de halvgudomliga (*Sinar Harau* 2004-08-01). Denna förklaring ansågs rimlig av de flesta, men missnöjet bland svenska grupper av hinduer på Bali var stort. *Fokus Intelektual Ahade Hindu Dharmu* (FIMHD; Forumet för intellektuella unga hinduer) fördömde både omslaget och titeln, och betraktade det som föredömligt att Vishnu skulle uppträda i ett sådant kommersialiserat sammanhang som i musikbranschen (*Tropisposten* 2004-06-04; säg vederligen har de aldrig kritiserat *Genda Brabantia*). De krävde alltså att Fah skulle dra tillbaka albumet från marknaden, och lämna det med ny titel och nytt omslag. Efter flera turer fram och tillbaka drog förslaget till slut tillbaka albumet från landets skivbutiker (men inte från den omfattande svarta marknaden, vilket) i augusti (*Selajaya Post* 2004-08-16) och även Fah sökte rimlig hjälp (*D-Net* 2004-08-02). Fallet är i skrivande stund avslutat.

Även en del texter från *Mamalia s/t Dewa* har utsetts för kritik, och det är främst följande klipp som utset upp FIMHD:

<i>/...dewa-dewa kerjanya berpema/</i>	<i>/...gudarna gör inget annat än att föta/</i>
<i>/sambil nyopak bagasi mamalia/</i>	<i>/och mata minnahorna/</i>
	(se <i>et Moro</i> 1998)

uttal:

<i>/...aku sedang sedih/</i>	<i>/...jag har det svårt/</i>
<i>/manya ingin ngerjak Hariman atau Juggo/</i>	<i>/jag brukar jag vore Hariman eller Juggo/</i>
	(se <i>Matheri, Balia, dan Bering, Solon, Maken och Spameria</i>)

I det senaste albumet hörs också följande:

<i>/apakah ini karma?/</i>	<i>/är detta vår karma?/</i>
<i>/apakah ini dosa kemarahan?/</i>	<i>/är detta vår redlövs synd?/</i>
<i>/apakah ini upah dari kebodohan?/</i>	<i>/är detta resultatet av vår idioti?/</i>

I det första fallet har de unga intellektuella hinduerna vänt sig emot idén att deras gudarnas inte skulle göra något annat än att festa och mata människadiktet. Med en sådan ung hindus ord så är en dylik idé inget annat än en förnekelse av kärnan av vår religion som verkligen sätter gudarna på piedestalt (*penginjuran terhadap kami akan jadi jadi sangat menyakitkan Devante D-Nir 2004-06-25*). I det andra fallet är det Hano-
rum skalle hindus samman på detta mindre respektabla vis med Jangga, som inte bara är en vanlig människa, utan också en ganska illig sådan, ter sig för dem mycket otyckligt (*D-Nir 2004-06-25*). Kam-
malen har, konstigt nog, nog veterligen inte problematiserat av de unga hinduerna (och inte av några kristna heller, för den delen).

MODERNA INDONESIA SKA MEDIA

Jag har på andra håll (Möller, kommande) argumenterat för vikten av att ta populära medierstryck på största allvar när vi studerar samtida religioner. I min studie av javanesisk ramadan diskuterar jag såväl novelliska handböcker, artiklar och dikter som ramadanisk musik och ramadaniska såpoperor. I en kortare artikel har jag också fokuserat speciellt på den islamisering den indonesiska tv-arklaman undergår i samband med fastan (Möller, 2004). Vikten av att studera moderna texter⁹ och medier är förstås inte begränsad till ramadan, Jawa och Islam, utan är lika aktuell i andra kontexter. Fallet ovan har visat att en viss typ av indonesisk populärmusik kan reta upp unga och tillika intellektuella hinduar på Bali, och det borde utgöra ett gott incitament för oss att studera liknande texter, de media de framförs via, samt de kontexter de framförs i.

Beklädder i Indonesien är mycket vällesedda med böcker, och man kan hitta verk som fokuserar på det mesta man kan tänka sig. Indonesiska beklädder är också generellt vällesedda med köpande och/eller lånande indonesier, på jakt efter sådan kunskap böcker kan ge. Till alla dessa böcker ska vi också lägga alla artiklar (ofta skrivna av frilansande och underbetalda akademiker) som morgontidningsläsar i Indonesien skäms bort med, samt den mängd av poesi som viller fram i mer eller mindre tåkbara sammanslag. Musik, tv och Internet ska inte glömmas bort, speciellt inte då dessa tre samsnada är populära hos unga människor. För dem är det inte självklart att all välgjorda kunskap ligger

förankrad hos skriftlästa specialister, och att de inte själva skulle kunna söka och hitta kunskap på egen hand, får ut sedan framföra den till andra sökare. (Varför inte titta på MTV:s ramprogram istället för att gå till moskén?) Liknande fenomen har föranlett Dale Eickelman att i generella ordalag tala om en »fragmentation of authority» i den muslimska världen (Eickelman 1999: 37), och *International Institute of Asian Studies* i Leiden att initiera och följföra ett omfattande forskningsprojekt om Indonesien under parollen »the dissemination of religious authority in the 20th century» (se www.iias.nl för mer information). En följd av denna fragmentering är att mycket av den religiösa diskussionen trosriktigt sett kan föras obostord av de religiösa lärde, och i praktiken är det precis vad som händer. Lektörerna tar diskussionerna i egna händer, och låter sina idéer ta form i poesi, populärmusik, såpoperor och relativt lättlästa pamfletter och böcker. Kvar på hyllorna står de av de forna auktoriteternas skrivna verken och äm upp av fukt och mal.

UTKÄNDA SIGNALER

Vad är det då för signaler, kan man fråga sig, som Falsk-kontroversen med den flygande Vahana skickar iväg till oss betraktare?

Det första är att de sista modernitetsteorier som företuppte religionens borgslag, eller åtminstone marginalisering, inte har träffat rätt i alla instanser. Mark Woodward ord om att det inte finns någon garanti för att en moderniseringsprocess producerar sekulära, liberala och kapitalistiska samhällen (Woodward 2002: 121) faller i mycket god jord när det gäller Indonesien och många andra länder, och detta har bevisats här med hjälp av Iwan Fals. Religiöst laddade symboler är inte att leka med bar som hänt i Indonesien, och ett illa hanterande av en flygande gudom kan således sluta med rimlig precision. Ett fall som påminner om vårt utgörs av den undersökning en Jakarta-baserad utövning gjorde i början av 1990-talet där det frågades om vem som var världens mest populära mänskliga. När resultatet visade att profeten Muhammad inte kom på första plats (vilket president Suharto gjorde) ständes redaktören och fick ett drygt fängelsestraff utmätt. Likheter med Falsk-kontroversen är som synes inte helt omöjliga att dra, och dessa två fall (i vilka båda populära media spelat tyckelroller) pekar i en riktning där teoretiskursen tycks vara i nedgång. Detta är anmärkningsvärt då

Indonesien är ett land som ofta omnämnas i kontexter där religiös tolerans och fredliga interreligiösa relationer står på dagordningen. Kan det vara så att en signal vi kan uppfatta från dessa och liknande fall är att Indonesien styr mot en framtid där religions toleransen inte längre är lika självklar som tidigare?

En annan signal vi kan urskilja är den som pekar mot att hinduiska (eller buddhistiska, för den delen) symboler blivit innehållslösa för majoriteten av den indonesiska befolkningen. Å ena sidan tycks ju detta självklart med tanke på att de flesta indonesier är muslimer, men vi ska inte luta oss alltför mycket på att indonesiska muslimer med någon slags självklarhet inte har något förhållande till icke-muslimska gudomligheter, eller äminstone till dess bilder och symboler. Att Rama, Shiva och Hanoman hänger på väggen i muslimska hem i Indonesien är inget ovanligt, och inte heller är det ovanligt att det finns ett slags förtärlig bild av indonesiska muslimer för Vishnus roll som jordens upprätthållare, Shiva som dess förtärlare, och så vidare. Problemet är att dessa symboler under de senaste tjugo årens revitalisering av islam i landet töms på sin förlidamiska betydelse, och/eller islamiserats. När det gäller gudabilder är det rimligt att anta att det är den förtärlidamiska processen som varit aktiv. Kvar blir inte en tom symbol, men däremot en symbol som är tom på sina ursprungliga religiösa konnotationer, eller, med andra ord, en kulturell symbol. För en muslimsk javanes kan därför en bild av Krishna alldeles väl till det förtärlidamiska på ett kulturellt vis, utan att involvera religiösa preferenser. I samma anda kan dessa symboler användas i icke-religiösa kontexter lite grand på måfå. Bryhandbeter uppstår dock då indonesiska hinduer kommer i kontakt med ett sådant slidsaktigt användande av symboler, som för dem förtärlidamiska har religiös signifikans. Vishnu på sin Garuda är för en hinduisk bolines inte en »blid» kulturell symbol, utan en högt levande religiös slid. Det tycks rimligt att anta att Fals-kontraversen kan tolkas utsligt dessa min påslidenden, och det tycks också rimligt att anta att de symboler Fals spelat med på sin senaste album för honom varit »tomma» på religiös signifikans.

En tredje signal vi kan förtärlidamiska är den som säger oss att indonesiska hinduer har ett växande behov av att hlida sig genemot det muslimska majoritetsamhället, som bara tycks bli mer och mer »muslimska». Det ter sig alltså så att de unga och intellektuella hinduer på Bali som protesterat mot Iwan Fals artisteri också gett uttryck för en protest mot den nationella islamiseringen (som sker på de flesta plan i

Indonesien för tillfället). Det intressanta med detta är att de tycks forma ämnestretona en viss del av denna snöspols-hinduisering enligt samma mönster som den dominerande islamiseringen. Likheterna med den tidigare omvändningen där Muhammad inte vann guld har redan omtalats, och vi kan också peka på det faktum att islamiseringen i Indonesien de senaste decennierna allt som oftast legat i händerna på unga och (självtvagt, men ändå) intellektuella muslimer. Att kritisera ett alltför djupgående handhavande av religiösa symboler har också varit ett av dens kännetecken.

Den sista signalen som vi ska ta upp här är den som på ett direkt sätt riktar sig till oss forskare, och säger att vi ska ta moderns och populära mediestryck på allvar. Religionshistorik och religionsantropologisk forskning bör inte värdesätta i dessa mediala utågors, och inte låta dem falla bort i dammet av verk och utågors av mer (jämfört) normativ och kanske klassisk karaktär. Religiösa spörsmål och religiös kritik som lyfts fram i till exempel en samtida såpopera bör betraktas religionshistorikern minst lika trycket som debatter som förs i trycket små, och ofta mer eller mindre stängda, rumsligheter i samhället gör. Med tanke på de vilddiga uttarifför en såpopera kan ha i Indonesien eller Indien blir det hela bara mer intressant, för vi kan ju inte förneka det inflytande sådana mediala uttryck kan utöva (och utövas) i det samtida samhället.

ÅTER TILL FALS

Låt oss nu kort återvända till Iwan Fals. Ett av hans främsta kännetecken är hans provocerande texter, men varför skulle han vilja provocera den hinduiska minoriteten i Indonesien? Varför skulle han vilja förnedra hinduiska gudomar? Jag är övertygad om att han faktiskt aldrig ville det, och att han aldrig trodde att intellektuella hinduier skulle bli elid i skägget (för att använda ett indonesiskt uttryck) när de såg och lyssnade till hans nya album. Istället är jag tillräckligt säker på att Fals, som vanligt, tänkt sig en politisk kritik (som han ju också antyder själv i följt med albumtiteln). Politiker i Indonesien är, om inte gudomar, så åtminstone halv-gudomar, och gudomligheter av det här slaget, menar Fals är min övertygelse, inte bara kan, utan ska, kritiseras och provoceras. Politisk kritik har ju trots allt alltid varit det främsta särdraget hos Fals konstnärsvärde, och det är rimligt att anta att det är så i detta fall också. Dessutom är ättersidig kritik mycket säkrat i det indonesis-

ka offentliga rummet. Viss kritik kan hära mot kristna missionärer som bryter mot det av religionsdepartementet uppställda regelverket för bland vilka folkgrupper mission är tillåtet, men utöver detta är det i princip ingen kritik som bubblar upp till ytan. Att Fala, som vanligtvis utgörelse en kamsan och totemens figur, skulle bryta denna rymnad med en kritik av de hinduiska gudomarnas omänskliga levande förefaller mig osannolikt. Med andra ord är det min förvissning att de så kallade intellektuella (och tillika unga) hinduerna på Bali som organiserat sig i *Purwa Intelektual Muda Hindu Dharma* gjort en grov missbedömning av *Manusia 1/2 Dewa*. Vi får vänta och se hur den indonesiska rättliga processen (om det nu blir en sådan) bedömer saken.

NOTER

- 1 Indonesien höll sina första direkta presidentval under vintern 2004.
- 2 Med andra meningar här också så kallade omänskliga tvotter av olika slag.

REFERENSER

- D-Nr 2004-06-29: «Iwan Fala Tetap Terpikatkan Manusia 1/2 Dewa».
- D-Nr 2004-08-02: «Kaisir Albert Manusia Senggang Dewa, Iwan Fala Ngaku ke YLBHI».
- Sinar Harapan* 2004-08-02: «Iwan Fala Minta Bantuan LBHI».
- Suryajaya Post* 2004-08-20: «Iwan Fala Didukung Pengacara Bali».
- Tempo Interaktif* 2004-06-04: «Umat Hindu Menilai Sampul Kasus Iwan Molokkan».
- Eickelman, Dale E 1999: «Communication and Control in the Middle East: Publication and its Discontents», i Eickelman Dale E & Jon W. Anderson, *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis: 29-47.
- Müller, André. 2004: «Inte alla djävlar singlar under rannan: Den tillfälliga islamiseringen av tv-utbudet i Indonesien under fastan», i *RIT – Religionsvetenskaplig årsversikelsing*, nr 8, september, Lund.
- Müller, André. (Kommande): *Rannan is Java: The Joy and Pain of Ritual Feasting*, Lund Studies in History of Religion, Lund.
- Woodward, Mark. 2002: «Modernity and the Disenchantment of Life: A Muslim-Christian Contrast», i Modeman, Johan (red.), *How is the Era of Globalization? Muslim Antisocial Towards Modernity and Minority*, RoutledgeCurzon, London: 111-142.

DOCUMENTARY FILM AS SCHOLARLY WORK

Imagery on Joint Hindu-Muslim Celebrations

Marc J. Katz

Banaras Maharram and the Coals of Karbala

A 70-minute documentary film.

Kabul University 2014

In the world of academic performance, to what extent can a professor's production of a documentary film be considered the equivalent of a professor's publication of a dissertation or scholarly monograph? Marc Katz's documentary film *Banaras Maharram and the Coals of Karbala* provides an opportunity to explore this question.

The film opens with a brief summary of the central teachings of Islam and the leadership disputes among Muslims following the death of the Prophet Muhammad in 632 A.D. Marc Katz, the film's narrator, reports the subsequent deaths of Ali, the Prophet's son-in-law, and Husayn, the Prophet's older grandson, at the hands of those opposed to favoring Muhammad's relatives as leaders. Katz then quickly provides details of the martyrdoms of the Prophet's second grandson, Husayn, and Husayn's entire band of followers on the 10th day of the Muslim month of Muharram in the desert plains of Karbala (in present-day Iraq). Throughout the remainder of the film, details of the tragedy are recalled: the loss of Abbas's hand as he tried to bring water to the women and children dying of thirst, the fatal

arrow piercing Husayn's infant son as Husayn held him in his arms, the death and beheading of Husayn himself, and Husayn's righteous horse being riddled with arrows as he tried to protect his fallen master. By the end of this first segment of the film, the meaning of Maharram and the events at Karbala are firmly fixed in viewers' minds.

The film then advances to the year 2003 and the city of Banaras, India. For scholars and laypersons alike, the city of Banaras evokes Hinduism, located as it is on the banks of the sacred Ganges River. Yet every year in the Hindu city of Banaras, the ten days of Muharram and the deaths of the martyrs of Karbala are commemorated in public celebrations bringing together Shias, Sunnis, and Hindus in unique demonstrations of solidarity.

Before providing further details of the inclusive Maharram celebrations in Banaras, the film drops back 200 years to the Hindi poet Kalid who sang, «Oh brother, from where have two gods come? Call Him a Hindu, call Him a Turk. They have the same origin. Different pots are made from clay, but clay they are.» During that same century the Muslim Emperor

Alkur sponsored translations of great religious texts, invited representatives of many faiths to present their views in his court, and formed a new belief system he hoped would usher in a period of absolute peace (*rah-i-ahli*). Katz's point is clear: joint Hindu-Muslim celebrations in India today draw on an already established legacy grounded in Indian history.

Katz then returns to Basara. For the remainder of the film he shows rich, unprecedented details of the Maharram remembrances. *Gaons* (*gaons*) become focal points for gatherings and for tying strings, locks and petitions of hope. Children are treated with special care throughout Maharram, reminding mourners of the car children were unable to receive during the terrible last days at Karbala. On the evening of the 5th of Maharram, Shia women carry a coffin of Husayn and his baby's crib across a courtyard accompanied by *baranis* carried by children. Neighbourhoods construct paper and bamboo *zaris* (models of tombs) or bring out of year-long nesting places – permanent *zaris* made of wood or metal. They join processions (*jahez*) of mourners numbering the deaths of Husayn and his companions. As the processions weave through the streets of Basara, mourners beat their chests and chant the names of the martyrs. The processions pause periodically to sing songs of sorrow about the deaths of the martyrs. In the early mornings Muslim and Hindu men's athletic clubs join in dramatizing the sword

and stick fighting traditions of both Hindu and Muslim epics.

The night before the tragic culmination of events at Karbala, Hasan's son Kasim was married to Husayn's daughter. The next day Kasim was martyred. In one Basara neighbourhood this event is remembered. On the 9th night of Maharram a *shide-gaons* selected by a committee of *baranis*, Shias, and Hindus leads a race of young men of all religious backgrounds across hundreds of beds of coals burning in the streets – the burning *swabs* of Karbala.

The major procession on the 10th day of Maharram honours the faithful horse that tried to protect Husayn during the last day of his life. Decorating the ceremonial horse takes approximately one hour. The decorations include a red sheet pinned by arrows and two *zwick* placed as a saddle on the horse's back. *Baranis* accompany the procession: red for Husayn, green for Hasan, and striped black and white for their brother, Abbas. Along the procession route, Shias, Sunnis, and Hindus offer food and water to the horse. Under community supervision, young boys whip themselves with chains and a few young men cut their foreheads with knives so that their blood may flow in empathy with the blood that flowed from the martyrs. Injuries are tended with water and bandages. By the time the procession reaches the banks of the Ganges, all the participants – Shias, Sunnis, and Hindus – have pledged never to raise their hands against each other. «Never again Karbala.»

Toward sunset on the 10th of Muharram, the streets of Basra are filled with citizens of all backgrounds as the Azhar are deposited in burial pits, immersed in water, or returned to their year-long resting places. The Shia, Sunni, and Hindu processions merge into an ocean of unity and mourning. Muharram has ended for another year.

Mark Katz's film overflows with scholarly details supplemented by powerful visual images. His years of research enabled him to recognize the need for this film. His decades of fa-

miliarity with the local scene in Basra enabled him to film where others would have been barred. His knowledge of Muslim symbols and imagery enabled his camera crew to be in the right place at the correct moment. Only a scholar – and a very talented scholar at that – could have produced a film like *Basra: Muharram and the Cook of Karbala*. It is a significant contribution to the scholarly world and to the visual, documentary world as well.

Joseph W. Elder

REFLEKTIONER ÖVER SKOLBOKS-BUDDHISM

Bilder av den tibetanska buddhismen

Kjell Hirsén,

Kan de blinda se elefanten?

Religionsvetenskap – en kurs av sju böcker

Studentlitteratur, Lund 2005, 220 s.

Det finns en berömd berättelse i buddhismen som beskriver hur det gick till när några blinda personer för första gången såg en elefant. Varje person fick klämma endast på en del av elefanten, någon kände på elefantens snabel, en annan på öronen och en tredje på benet och så vidare. Därefter började de diskutera angående hur en elefant egentligen ser ut. Detta resulterade i att den som kände på snabeln beskrev snabeln, den som kände på öronen beskrev öronen och den som kände på benet beskrev benet och så vidare. Diskussionen uttryckte efter en stund i ett gräl där de blinda tvistade med varandra angående en elefants utseende. Alla de blinda hade ju kunnat en del av elefanten och visste således vad de talade om, men eftersom ingen hade kunnat se hela elefanten så gick det inte att komma överens.

Liknelsen med de blinda och elefanten sammanfattar och belyser, enligt min mening, i all önskvärd tydlighet många av de problem som finns när kunskap ska förmedlas och förmedlas. Det är naturligt att vara stolta och därför kan endast spektar och delar av det förmenen som undersöks skiljas. Dessutom påverkas det undersökta objektet i alla högst grad av

den som undersöker det. Tillvägagångssätten (metoder), samt undersökarens (och undersökarnas) kunskaper och ideologiska utgångspunkter påverkar också hur han eller hon ska uppfatta och förmedla vidare det som undersöks.

Kjell Hirsén, som är professor i religionsvetenskap vid Karlstads universitet, har i boken *Kan de blinda se elefanten? Religionsvetenskap – en kurs av sju böcker* presenterat sig för den problematik som finns när man ska försöka förmedla en rättvis bild av förmånde religionen «Elefanten» – det vill säga det som undersöks i boken – är den tibetanska buddhismen och de blinda – det vill säga de som undersöker och förmedlar en bild av denna elefant – är de olika personer som försökt beskriva denna religion genom lära. Liksom i sin tidigare avhandling i pedagogik som har titeln *Skolboken* (1991) så använder Hirsén även här ett urval av läroböcker på högst- och gymnasienivå som ett slags utgångspunkt för diskussionerna. Han undersöker också hur läroplanen förklarats genom lära och baserats på läroböckerna utgåendet läroplanens krav. Skolbokenas bild av den tibetanska buddhismen jämför

med varda och analysera och efterströmt uttrycket i läroböckerna är begripligt – i synnerhet avsett om just den tibetanska buddhismen – så tvinga läroböcksförfattarna vilja ut via läsarens läroböckernas framställningar sammanfatta och diskutera på s. 79–121). Hiertanen intresserar sig för denna ursvalprocess och frågar sig vilka mekanismer som ligger bakom den. Det visar sig att ämnet att beskriva den tibetanska buddhismen har förlidits markant genom åren. Däremot har det ursval som ligger till grund för skildringarna i läroböckerna mycket att göra med tidens utveckling av religiösa och politiska klasser i vårt eget land (s. 117).

För att förstå Hiertaneförhållanden är det dock nödvändigt att även undersöka andra bilder som finns av den tibetanska buddhismen och detta görs i bokens fjärde kapitel (s. 22–74). Det är utan tvivel nödvändigt att försöka över dessa bilder för att förstå varför läroböckerna ser ut som de gör. Läroböckernas beskrivningar är ju som allt annat återspeglingar av annan forskning och andra skildringar. För att finna ut hur bilden av den tibetanska buddhismen har uppkommit och förlidits i västvärlden jämför Hiertan en mängd olika bilder av den tibetanska buddhismen och citerar olika författare. Bland de många bilder som har tecknats genom åren så utmärks hans framför allt två, vilka bägge har givits ut av Den rda bilden framställer den tibetanska buddhismen i en väldigt negativ dager och den andra i en väldigt positiv.

Erligt den negativa bilden (som sammanfattas på s. 110) så är den tibetanska buddhismen ett uttryck för en otillräcklig och primitiv religion som förlorar och förtyrklar de troende på olika sätt. Ytter spektas av denna religion, så som förtyrklar och böner, förtyrklar beskrivs ofta av dem som förtyrklar denna bild. Givetvis att ta ut bilden av utvecklingen framåt och annat som förtyrklar konstigt och förtyrklar så förtyrklar denna form av buddhism som mystisk och otillräcklig. Den ideologi och de tankar som ligger bakom förtyrklar förtyrklar ut. Vidare påstår det att den tibetanska buddhismen innehåller otillräckliga, förtyrklar dogmatism och förtyrklar, samt att markera parasiter på världens människor. För att visa att det inte är «den buddhismen» det handlar om används ofta beteckningen «den rda», en beteckning som uttrycker att det rör sig om en religion som har lika gemensamt med den «ursprungliga buddhismen». Senare forskning har dock visat att den bild som länge funnits av den «ursprungliga» och «änta buddhismen» inte är tillräcklig och denna utveckling av den bilden också i korftet av Hiertan (s. 12–22).

Den positiva bilden av den tibetanska buddhismen (som sammanfattas på s. 110) så är den romantiserad och idealiserad samt är lika utvecklad som den negativa. Ursprunget till denna förtyrklar beskrivning finns, enligt Hiertan, hos civilisationskritiker och filosofer vilka förtyrklar en bild av en religion som är utvecklad och

översågen västlänskan religion och vetenskap. På senare tid har denna positiva syn fått många utläggare och ofta beskrivs den tibetanska buddhismen som helt igenom människlig, logisk och självklar, för att endast några några av de många superstitiva vilka brukar användas. De märkliga riter och negativa utslag som präglat andra skildringar lyser med sin frånvaro och en i det närmaste uträdd förehåll, personifierad av scholjeslagaren Dalai lama, framträder istället.

Talossäsong jämför Hiramans skildringar gjorda innan 1959 med dem som kommit efter dem – för tibetanerna – oöversättade fr. Innan 1959 var det endast en fåtal reserörelser och äventyrare som Arnold Henry Savage Landor och Sven Hedin, samt djärva konstnärer som lama Anagrika Govinda och Alexandra David-Néel som besökt Tibet och beskrev den tibetanska buddhismen. Men redan då beskrivs den tibetanska buddhismen på två olika sätt. Medan t.ex. Hedin och Landor uttalade sig mycket neobibelt och kritiskt om tibetanernas religion så såg Govinda och David-Néel den tibetanska buddhismen på ett positivt sätt. Den negativa synen som fanns innan 1959 exemplifieras främst av Hedin och Landor i boken och deras beskrivningar har tydliga spår av kolonialt tänkande, etnocentrism och ibland en rasm.

Den negativa och positiva bildens förtäring av existera sig vid och inom i de olika skildringar av den tibetanska buddhismen som fantasistills eller 1959. Konstruera och ses som stiel-

de den kinesiska kommunisterna förstärker bilden av en dogmatisk och korrupt religion som måste upplösas för att befria det tibetanska folket. Parallellt med detta börjar alk för västerlänningar som till Indien och Nepal där de många tibetanska flyktingar. Samtidigt bys tibetanska lämnar till väst för att undersöka den västvärldens skara som ser den tibetanska buddhismen som en religion, som, till skillnad från kristendomen, bevaras och officiell. Dalai lama och andra tibetaner blir påtagligt tillgängliga och kan själv beskriva vad de tror på. Det är intressant att tibetanerna ofta ges en mer nyanserad bild av sin religion än de vanliga bilder som tecknas av västvärlden. När tibetanerna själva kunde berätta om hur de använde och tänkte så försvann också delar av den aura av mystik som omgav den tibetanska buddhismen. Men det var naturligtvis förståeligt för tibetanerna att utnyttja den redan existerande positiva idealbilden, som beskrivs ovan, i sin egna ryften. Kan det kanske vara så som Donald S. Lopez menar i sin bok *Prisoners of Shangri-La* (refereras på s. 22-26) att både västlänskita utläggare till den tibetanska buddhismen och tibetanerna själva har blivit fångade i en idealiserad drömbild, ett Shangri-la, som har lika lite med verkligheten att göra som den negativa bild som de tar avstånd från?

Bland de många olika bilder som Hiramans dröjer i boken saknas delvis de mer nyanserade och livs skildringar som trots allt också finns. Kan det möjligen vara så att sådana sakna-

ritörer som exempelvis Giuseppe Tacca och Rolf Stein helt enkelt inte beskriver den tibetanska buddhismens måttfulla svaghet för att passa in bland dem som levererar de bilder vilka utmanar för godsonslag? Det framstår tydligt i *Kan de böva världens?* att nyanserna ofta försvinner till förmån för mer traditionella skildringar när den tibetanska buddhismens poängerna. Något som är speciellt uppenbart i skolböckerna och eftersom det ju utan tvivel är lättare att ta till sig förenklade och entydiga bilder än mer komplexa och motsträffefulla så är detta kanske inte så konstigt.

I bekans stora roman, som har varit såldaktiska reflektioner (s. 125-164), diskuteras bland annat hur man som lärare ska förhålla sig till läroböckerna och den skärskap som finns där. Dessutom ger Hårnsten några förslag på hur undervisningen skulle kunna bedrivas om man överger den positiviska och objektiva kunskapsyn som länge har dominerat i skolorna till förmån för en syn där man ser kunskap som relativ och subjektiv. Hårnsten har ju tydligt visat att de så kallade «fakta» som finns i läroböckerna verkar är tillförlitliga eller oförlitliga utan vilar på en högt beisklig grund. Därför vore det, enligt Hårnsten, mer konsekvent att använda en dialektisk/hermeneutisk kunskapsyn när lärare lärare som religion studera och lära ut (s. 142), vilket skulle innebära att det inte längre är önskvärdt att eftersträva en absolut sanning utan att man istället visar olika perspektiv. Dessutom skulle denna kunskapsyn

innehålla att man medvetandegör det faktum att beskrivningar i själva verket är tolkningar och att vi själva tolkar dessa tolkningar. Hårnsten citerar bland annat skölnorskern Bengt Gustavson som nämner att bildning handlar om att välja horisonter, skapa andra horisonter och på så vis röra sig inom en vidare horisont (s. 140). Om man skulle applicera denna kunskapsyn på den inledande läroplanen så borde läroplanen vara att man skulle lyssna på flera av de olika perspektiven som finns på religionen. Detta skulle bidra till att bilden av religionen skulle bli mer komplex, men också mer komplex. Avslutningsvis vill Hårnsten tillägga att det kanske rent av är möjligt att lära sig något av en religion och inte endast lära sig något av den.

Trots att denna bok är relativt begränsad i sin omfattning (199 sidor) så gör Hårnsten en viktig sak när han visar hur godtycklig och begränsad synen av den kunskap som vi kan tänka sig för given faktiskt är. Hårnstens visor att många av de beskrivningar som finns av den tibetanska buddhismen i skolböcker och på andra håll inte håller måttet utan är ensidiga och oönskerade. Denna breitt finns också i framställningar av buddhismen i allmänhet och därför framstår det som nödvändigt att även problematisera denna bild. Det återstår att se om det blir Hårnsten själv eller någon annan som tar sig an denna intrikata uppgift.

Med tanke på hur sällan det kommer böcker på svenska om asiatiska religioner så tycker jag det är viktigt att uppmärksammas *Kan de böva världens?*

res? Förlöppningsväg kan bekans hjälpa både dem som anser att den tibetanska buddhismen är förlöps och dem som anser att den är ett epistem för folket som hindrar dem att lösa världens ögon. En delans bestått av trots alla av flera olika delar vilka tillsammans bilda en delans. På samma sätt är det också med den tibetanska buddhismen som är en sammansatt föremål.

I den tibetanska buddhismens fall har positiva beskrivningar alltså blivit ersatta negativa. Detta är uppenbart inte bara i skrifver utan även i munnorden. Det är som om världens ögon och av stora världens ögonsten i minnet verkar som vikt.

Sofia Larsson

GURU, MODER OCH GUDINNA

Hindiska kvinnliga mästare från öst och väst

Karen Pichla

The Ganga's Gift – Hindu Female Gurus

in India and the United States

Oxford University Press, New York, 2004, 200 s.

I början av sommaren 2004 publicerades *The Ganga's Gift: Hindu Female Gurus in India and the United States*, ett efterlängtat bidrag om kvinnligt andligt ledarskap inom hinduismen. Detta är så vitt jag vet det första försöket att skildra temat skivindeligt guruskap i vetenskapliga termer. Några få vetenskapliga monografier har skrivits och/eller publicerats på svenska och franska, där var och en av dessa fokuserar på en enskild guru, som till exempel Nirxala Devi, Anandamayi Ma, Shobha Ma och Mata Arunambadmayi. Flera populärvetenskapliga studier har också framställts vid sidan av biografer producerade av olika guruer hängivna. Någon vetenskaplig och mer allmänt samhällsintresserad studie om det religiösa fenomenet har däremot inte hittills framställts.

Karen Pichlas har valt att ta sig an uppgiften i form av en etnologi, genom att låta nio olika forskare, inklusive hon själv, skriva var sitt kapitel om olika kvinnliga andliga mästare. På tvåhundrasexton sidor tecknas bilden av tio gavyer för att vara exakta, eftersom en av författarna skildrar två guruer i en och samma artikel. Inledningen presenterar tre namn utvalda kvinnor i kronologisk ordning: Sita Devi,

en tidig gudskärl värdnad guru från jettosherandets tid; Gauri Ma, återkallad av Ramakrishna och känd för att ha grundat ett ashram för kvinnor så tidigt som på artonhundratalet och Anandamayi Ma, berömd för sina djupa transstillstånd. Dessa artiklar följs av studier av vad Karen Pichla kallar tredje vågens guruer. Medan första vågen syftar på Vivekanandas framfart i väst och andra vågen är knuten till stiftelserna av IRECON- och Transcendental Meditation-rörelserna i USA på 1970-talet, besöker tredje vågen, bland annat, av en relativt stor andel kvinnliga andliga mästare som börjat sprida sitt budskap i väst, cirka njuugo år senare än de utnämnda. Dessa är idag verkansamma kvinnor, huvudsakligen bosatta i Indien, Tyskland eller USA och de har alla internationella skolor av hängivna av varierande storlekar. Ordningen i vilken de presenteras i etnologin är inte släktslag utan speglar, enligt redaktören, godn av stiftelserna bland amerikanska hängivna: Jasheri Ma, en jasso och blanda guru från Visnbergalen, Mothes Memma från Andhra Pradesh och bosatt i Tyskland; Ma Jaya Sati Bhagavati, en upplyst amerikanska med judisk bakgrund som bland annat tar emot and-

drabbade hängivna, Karmamayi Ma från Karnataka; Shree Ma från Karnataka, bosatt och verksam i USA; Anantaramanujayi, vilkårad världens över för att ha utvald som karmamålet på sina ämbets; och återigen Gurumayi från Mahaleswara, svamsi Mahatandas lärjunge.

I introduktionen presenterar Perchla det övergripande syftet med studien: att undersöka hur kvinnliga gurus hanterat det sociala tryck och de förväntningar som ställs på dem som kvinnor samt att skilja vägen på vilket de avses förkroppsliga det gudomliga. Vidare vill hon visa att kvinnliga andliga mästare befinner sig och verkar på en social och andlig nivå parallellt, och att deras ledarskap präglas av en balansgång mellan dessa två olika områden. Teman som möter mellan det och vad, tradition kontra förnyelse och globalisering genomtyr dessutom hela studien.

Genom att låta olika forskare skildra olika gurers livsöde och mission utkräslas en helhetsbild några centrala teman som framkommer i de olika berättelserna: den extraordinära uppväxten, kärleken, inriktningen, mötet med de hängivna, identifikationen med gudsman, arbetet som andlig ledare, uppriktandet av andliga organisationer och så vidare. Övergripande följer som betydelsen av gurus för fasthållningen av fröens, karismatisk auktoritet kontra institutionell auktoritet och kulturell spridning tas också upp i flera av artiklarna. Dessa belyses dock från olika infallsvinklar vilket bidrar till en mångfacetterad

porträttering av varje tema. Ur denna komplexa vis av bakgrund, levnadsvillkor, omvärldens kindelhet, andliga bodskap, erfarenhet av en andlig andlig mästare och reflekteras över det specifika fröens i kvinnornas religiösa utövande visar så andringarna från en mycket asymmetri och på sätt som tydlig bild av fenomenet skivnings gurunskap i värld. Att göra generaliseringar är svårt, presentationerna nästan som gillas för alla gurer (joker nästan alla) såsom, bomen från det faktum att så gott vara alla kvinnliga mästare identifieras med en eller flera specifika, och i typologin, namngivna guder. Som brukligt är i hinduismen, lärnar braten på central religiös auktoritet och institutionalisering spår även dit, en svårighet som naturligtvis ytterligare förstärks av kulturmodellerna mellan det och väst.

I sitt efterord välkomnar Kathleen M. Erskell denna pionjärbok som hon anser utgöra en viktig vägvisningspunkt för kommande forskning. Efter presentationen och analysen av dessa tio fallstudier eftersträvar hon en fortsättning i form av utgåendet av en mångfacetterad teoretisk syn på detta synnerligen »komplexa» fenomen. Som metodiskt till denna anser hon att tiden nu är mogen för att börja bygga upp olika typologier och ger exempel på vad som skulle kunna vara användbart att studera. Ett av hennes förslag är att inventera olika typer av institutioner för gure till lärjunge. Vidare anser hon att man skulle kunna undersöka hur pass internationella de olika andliga mästarna har kommit att bli.

Man skulle också kunna ifrågasätta de hängivna kulturella, religiösa och etniska bakgrund och följa sig i vilken grad kvinnliga representationer av det heliga har sinträd bland kvinnliga gurer.

Att försöka gräpa förreneret kvinnliga gureskap i generella termer kan som sagt bli problematiskt, vilket då och då framgår av redaktionens två olika bidrag. Genom att ibland skilja gurer som en enhetlig grupp gör sig Karin Pechala, vid några tillfällen, skyldig till en och annan felaktighet. I den Epande texten hävdar hon till exempel bestämt att de flesta kvinnliga gurer är ogifta, en uppgift som hon i nästa ögonblick verkar ångta eftersom hon, i en not, ber läsaren om att ta uppgiften med reservation. Min egen erfarenhet ger oss mycket av

något senare indiska kvinnliga gurer visar tvärtom att de flesta är gifta, även om äktenskapet är underordnat gureskapet, något som redaktionen mycket riktigt påpekar. Pechalas verkar också blanda ihop olika former av inmirring, namns-inmirring avsedd för de flesta hängivna och namns-inmirring, huvudsakligen för bilderna nämnts till utvalda. Om den senare uppgiften beror på att hon, i sin not att till med så många feltra som möjligt, uttrycker sig otydligt eller om hon inte överblickar vilket följde förestått. Otydligheten förklarar dock, särskilt med tanke på att framställningen i sin helhet vittnar om goda, ämbara och avsnittade kunskaper i ämnet, men kanske säger det något om läsarens komplexitet.

Maria Thérèse Chagnon

DEN SVÄRFÄNGADE GUDAVÄRLDEN

Kämnigt och livligt om hinduisk konst

Ardie Schreiber

Den hinduiska guds världen i ord och bild
Carlson, Stockholm, 1974, 175 s

Hinduismen rör sig i konst är högre grad än någon annan religion i spänningsföret mellan en samtidig människans och omvärlden, mellan synen på den gudomliga eller övernaturliga verkligheten som fullständig bostad och och tanke å ena sidan, och en överväld av praktiska och detaljrika framställningar av gudavärlden å den andra. Själva omöjligheten i att med ord eller bild helt fånga det gudomliga tycks kräva en närmast oändlig variation i den religiösa konstens och litteraturens, som för en avundsjande kan se sig som en oegentlighetsfullt odisk urskog.

Ardie Schreiber utmärkt bok *Den hinduiska guds världen i ord och bild* fyller därför ett stort behov, och bör framför allt glädja alla med intresse för den hinduiska ikonografin, inte minst genom sina vackra illustrationer hämtade blott annat från den sydindiska bildhuggerkonsten. Boken, som riktar sig till en utbredd allmänhet, indelas i tematiska kapitel kring hinduismens mest framträdande gudar och gudmor, deras historiska utveckling, mytologi och ikonografi, jämte en inledande översikt över hinduisk kult och tempelarkitektur. Författaren har sin huvudsakliga kunskapskälla i den ikonografiska och konsthistoriska sidan som boken i

högsta grad kommer till sin rätt, i en kunnig men lättillgänglig framställning av motiv, temata, stilar och perioder. Här ligger dess styrkepunkt och den styrka, och det är detta som gör den till en värdfull läsgäst till den övermåttliga litteraturen om hinduismen.

Beskrivningen av de litterära källorna ter sig i jämförbara mindre utval. Återgivningen av mytomaterialet är mestadels korrekt, men framställningen i sin helhet känns ostrukturerad, som om författaren varit alltför mån om att i texten utelämnat allt hon lät. Vissa av författarens anmärkningar har en närmast slarvaktad karaktär, och de filosofiska och teologiska åsatsen som emellanåt skissas utåt i texterna är starkt föresklade. Kritik kan också riktas mot bristande korsreferens i termbeskrivningen av indiska termer och i återgivningen av citat (vissa överlämnas till engelska, andra till svenska, vissa med och andra utan öppnare om översättning), mot riktigheten i speltecknet till exempel det ofta förekommande engelska ordet *posture*, samt överlag mot en bristfällig korrekturläsning. Sammanlagt har Schreiber dock gjort oss en livfull, nybar och läsvärd bok om hinduisk konst och ikonografi – en bok väl värd att läsa.

Martin Gustav

LÄNGTAN EFTER GUDOMLIGHET

En personlig guidebok till Indiens gäster och nya religiösa rörelset

Zac O'Neak
Guest In me i andhastat
Oxford, 2014, 191 s.

Kulturarbetaren, reseskrivaren och Indieriktskrivaren Zac O'Neak gav år 2009 ut en personlig guidebok till Indien med betoning på den land och kultur. En guidebok jag själv använde med stor behållning under en av mina nyliga Indieresor för att bli insad till museer och andra moderna kulturyrningar som sällan omnämnts i den bibel från Lonely Planet som många ryggsäcksvandringar släpar på. Nu har Zac O'Neak skrivit ytterligare ett dagguidebok, den här gången till det nyandliga Indien där gäster, utkast och religiösa festivaler utöver en lockelse på världsvandringarna mestadels som utkastiska sökan. Boken *Guest In me i andhastat* är en djupt personligt hjälpen reflektion över sökande och religiösitet där författaren genom nio kapitel färdas från Kolkata i öst, till Rajasthan i nord och till pilgrimsorter i centrala och södra Indien för att avsluta resoberättelsen på Sri Lanka. I sin genre är boken en intelligent och välformulerad svensk version på temat andliga resupplevelser, där det finns gott om engelskspråkiga förlagor. Boken leddes utgavs av ett citat av Swami Vivekananda på pärmens insida, där Indien ses som det välsignade landet där mänskan uppnått sin högsta status och där introspektion och and-

ligt ledföras. Ett ledord som säger sin prägel på O'Neaks införande.

O'Neak lyckas titta in det mesta i sina skildringar: en allmän introduktion till hinduismens gamla och nya, historiska beskrivningar av teosofin, bakgrunden till Mahatmas föreläsning och Beatles fascination av TM meditation, Gandhis utkast, att bli hög på drog i Varanasi, Austinville och Sri Anubhinda, Ramana Maharishi, Oshos utkast i Poona, liksom en snabb resning över budhismen via en besök i Bodhgaya och på Sri Lanka. Allt detta, och mer därtill, blir sammanfattat av O'Neaks eget sökande efter och föreläsningar om att söka magiskt öka hälsa och hitta önskad väg (s. 251). Författaren eget svar på varför sökandet är viktigt kan synas både banalt och djupinriktat på samma gång: "Man måste lära sig att tillita en längtan efter gudomlighet. Och tillita andra att längta. Annars kan man bli sjuk i huvudet" (s. 246). Och kanske är det just så, att denna längtan efter gudomlighet är vad som driver många världsvandringar att söka var hos Indiens gäster. Semmodernitetens vilkor att vilja och skapa ett liv tycks hos vissa ge upphov till en upplevd sökand, en tomhet i livet, som kan ge inspiration till ett sökande bortanför den berättade miljön.

Kan Gans! fungera som en religiös guidebok ut ha med sig på resan? Nja, där är jag mer tvivksam. Att på plats läsa om O'Yahs egna funderingar synes mig lämna till ställföreträdande upplevelser snarare än att själv vänta sig och förhålla sig till fenomenen. Själv behållning har nog den sökande ambitionen av att läsa boken som inspiration istället snarare. I sina tre appendix Vad? Vem? Var? finns information om nutida gästverksamheter och deras utbud. Liksom länkar till deras webbsidor på Internet. Boken är även en intressant läsning av ett manifestområde: den andliga nationen som tog sin början i slutet av 1900-talet till 2000-talet och tidiga budbärare sökte sig från Europa till Indien och Sri Lanka. Idag har den andliga nationen växt i proportioner och utgitt både en tidning och en månatlig

många värdeläsnings i deras sökande efter rättvisan. Som ett sådant uttryck, kan boken möjligen användas som karaktäristisk på orienterande karter som Indiens religioner och kulturer. Boken har sin styrka i sina målande beskrivningar av platser och miljöer med människor, liksom i sina historiska kommentarer. Här går jag ut och söker jag självklart både om platser och platser som återger. Men de analysen hade kunnat ta sin början, byter O'Yah ofta berättelser för att söka sig vidare till en ny plats, ett nytt fenomen. Om boken ska ingå som karaktäristisk behövs kompletterande läsningar som ger teoretiska ingångar till området av nya religiösa riktningar i Indien.

Katarina Plank

NY SVENSK BUDDHISTISK TIDSKRIFT

Gemensam informationskanal riktad till säkare och konverterer

Buddhism – nu

Tidsskrift nr 1, 2002, tryck 1, 44 s.

Allt sedan svenskar börjat intressera sig för den buddhistiska läran och etablerat sig i mindre och större grupper, har behovet av interna informationskanaler vuxit. Sedan 1966 har svenska buddhistiska tidningar och medlemsblad getts ut under denna namn i längre och kortare perioder.¹ I dagerna har en ny utövning lanserats under namnet *Buddhism – nu*. Bakom utövningen står Sveriges Buddhistiska Samarbetsråd samt initiativtagaren till tidningen och tillika dess ordförande Lisebeth Larsson.

Sveriges Buddhistiska Samarbetsråd, SBS, etablerades 1999 med syftet att vara ett samarbetsorgan för de då fem största buddhistiska traditionerna i Sverige. Idag har antalet medlemmsorganisationer i rådet fördubblats. En av SBS viktigaste frågor genom åren har varit att driva frågan om att de buddhistiska organisationerna ska bli berättigade till statsbidrag till trossamfund. Efter två åndrag, skickades värvet 2004 en tredje ansökan in som fortfarande är under behandling.²

Utöver frågan om rätten till statligt stöd, ansöker SBS för utformningen och anläggandet av en buddhistisk begravningsplats på Svanhöjdgården i Stockholm. SBS är även ett kontaktpunkt för dess medlemsgrupper och ve-

ns utövningssamarbeten. Bland annat har utövningssamarbetet varit viktigt för att de olika traditionerna ska kunna kommunicera inåt och utåt för den buddhistiska sfären i Sverige (s. 18). Utöver tidningens redaktionella i- och utgångar, representerar flera SBS och vissa enskilda medarbetare flera olika buddhistiska traditioner.

Buddhism – nu är ett arbetsprojekt som ska utformas med fyra 24-sidiga nummer per år. I tidningens programförklaring står att dess syfte är att «förenkla buddhismens lära, som en vägledning i livet vardag. Målet är att varje läsare ska finna något att reflektera över och kunna tillämpa, för att geva livet mer fyllt av glädje och frihet för sig själv och andra» (s. 1). Bland artikelförfattarna återfinns flera

av Sveriges främsta företrädare för olika buddhistiska riktningar, och de skriver om teman och reflektioner sprängda ur sin praktik: företrädare för västerländska Buddhistsöders Vägar ger bilder av Daidōjin; Zenbuddhistiska samfundets lärare skriver om sin väg till buddhismen respektive vad som uppfattas vara utvecklingens utmaning som buddhismen i västerlandet står inför; Bhante Dharmapala från den tibetanska västern i Stockholms intervjuas om hur det är att vara munk i Sverige; grundläggande begrepp som Daidōjin, Dharmā och Sangha definieras. I sin sista avskrift det att tidkräfter främst riktar sig till konvertiter och sökare.

Denna inombuddhistiska publikation reflekterar om buddhismen i Sverige har kommit att bli en religion som många söker och konvertiter riktar sig genom läsning och avslutande föreläsningar. Som motbe-

hållmaterial utgör de inhemska buddhistiska tidkräfterna ett intressant objekt i studiet av och förståelsen om buddhism i Sverige.

Katarina Nord

NOTIS

- 1 Tidkräfter utgivna buddhistiska tidkräfter:
Buddhi tidkräfter för buddhistisk information (1966-1974).
Buddhismens vägar (1975-1983).
Buddhi-tidkräfter (1975-1974).
Buddhismens grundläggande (1975-1983).
Månads (1978-1983).
Zen (1985-).
Konvertiternas buddhism (1988-1991).
- 2 För en diskussion av samma kring utvecklingarna och avslaget, se mitt kapitel om buddhism i Sverige i antologin *Det religiösa Sverige – en landning i förändring*, red. Daniel Andersson & Åke Sande, Stockholmsuniversitet 2002.

VILL DU BIDRA MED EN ARTIKEL ELLER RECENSION?

Chokrs vilkor omfattar bidrag från forskare, doktorander och studenter på forskningsfördjupande nivå. Tidkriften har ett tvärvetenskapligt perspektiv och vill presentera nya metoder och nya material även om det är utförda utifrån. Varje manus har en tematisk tyngd och artikelförfattaren uppmuntras att förhålla sig till bidrag som ligger i kanten av givande områden.

Redaktionen ansvarar artiklar och ansvariga recensioner. Klara manuskript och debattläggning ska översättas i Chokrs. Tidkriften publicerar endast artiklar i original. Artikelförfattaren är därför skyldig att uppgå för redaktionen om denna planerar att publicera artikeln samtidigt. För publicerade artiklar erhålls författaren följande exempel på tecken.

Godtagbara artiklar publiceras i svenska, norska och danska samt engelska. Översatt på en artikel bör ligga runt 20 000 tecken (inklusive bibliografi, medan recensioner och debattläggning inte bör överstiga 10 000 tecken. Normer bör hållas kostnad är 5 000 tecken.

Litteraturreferenser anges inom parentes i den löpande texten och ska innehålla författarens, publiceringsår, samt utgivningsår enligt följande (Krag 1999: 188). Om det hänvisas till flera sidor anges detta på följande sätt (Krag 1999: 188-189). Om flera författare nämns till (Krag 1999: 188, Andersson 2002: 28). För utgångsår (Göteborgs-Tidningen 2002-04-22).

Referenser till religiösa texter anges inom parentes med utgående författarens namn som vilken bok, kapitel, tal eller uttalande som åsyftas, till exempel: (2002: 183) uttalande (GÖS 7-8). Föreläsningens innehåll för bibliografi.

Dtp: Ethnografiska
GÖS: Göta-Göteborgs Tidning

Andra källor, både tryckta och otryckta förhandsutgåvor, anges i sluttexten.

Relevansföretagningen skrivs på följande sätt:

Skinner Krag, R. 1999: *Groundwater and Religion – Phenomenological Theory, Inks and • The Mystic East*, London and New York, Routledge.

Artiklar i böcker: Andersson, L. 2002: *Om det gemensamma tillståndet – fenomenologiskt i en religiös kontext*, i *Andersson, C. (red.), Sjunde, sanna och sanna – Genomgående i utgåvans utgåva*, Lund: Studentlitteratur, 25-47.

Tidningsartiklar: Rosenberg, C. 2002: *Witness in Engaged Buddhism*, i *Contemporary Buddhism*, nr 2: 161-170.

Tidningsartiklar: Göteborgs-Tidningen 2002-04-22: *Utdrivningspolitiken med ångan i riksdagen*.

Manuskriptet returneras ej. Det läggs artikelförfattaren ett ansvar om eventuella utgåvor för en publicering, bilder, källor och andra dokumentation som är skyldiga att uppgivna. Tidkriften har stora ekonomiska möjligheter att lägga in eventuella utgåvor för publicering.

Kontakta redaktionen för en utförlig artikelföreläsning.

Artiklar för publicering ska skickas i elektronisk form till chokrs@ethnografiska.se.

FLODVÄGEN

I tusans års efterdyningar: Tamil Nadu
Eszlakoloni Héliouat

Indonesien gräns
André Müller

Thailand: en namns reflektioner
Monica Lindberg Fahlé

Sei Laska: konflikt, produktion och ärens upplyggnad
Camilla Ojeda

Makivens havet som sköjde oss
Nils-Axel Mörner

India: The challenge of the aftermath
E. Gerbu

Globalt: Ojtyck tjänst av säker
Kristina Myrvald

Muslimska reaktioner: Mavoko
Rikard Lagerstedt

ARTIKLAR

Dalarna i den globala näringslivet
Den Maria Hultman

Who Wants to be a Goddess?
Philip Lagerstedt

Sikh Ritual Identity
Davis R. Jakobs

Transplanting Tradition
Saba J. Raj

Stories Are Not Told for The Telling, But for The Teaching
Nitky Gansdar Kant Singh

Den hufvudsakliga människan
André Müller

RECENSIONER