



Ånder i bevegelse

Orishatilbedere i dynamisk forening på Trinidad



Lill Annie Schumann

Hovedfagsoppgave i sosialantropologi

Universitetet i Oslo

våren 2003

Til min mormor Eva Kvarving - for at du alltid var der

SAMMENDRAG

Denne oppgaven målsetter å belyse hvordan orishatilbedere på Trinidad jobber i en prosess mot formalisering og såkalt afrikanisering. Formalisering, som i denne sammenhengen vil si å utvikle et sterkt representativt organ, er av betydning for orishatilbedere i forhold til å legitimere orishapraksis, som tidligere har vært stigmatisert. Afrikanisering refererer til en søken tilbake til religionens røtter. Orishareligionen ble etablert på Trinidad med tilflytting av frigjorte slaver under det britiske kolonistyre, i siste halvdel av 1800-tallet. De fleste av disse kom fra Vest Afrika med hovedvekt på yorubaene i Nigeria som knyttes til religionens opprinnelse. I den formative perioden kom orishareligionen til å bestå av inkorporerte katolske elementer, som var synlig i måten katolske helgener og orishaånder var definert som to sider av samme sak. Dette har ført til at den i likhet med andre afro-amerikanske religioner er blitt karakterisert som synkretistisk.

Siden slutten av 1980-tallet har enkelte tilbedere fokusert på religionens afrikanske opprinnelse. Dette kan ha sammenheng med at orishareligionen er sett på som det eneste genuine kulturelle uttrykk på Trinidad med afrikansk opprinnelse. Det gjør den attraktiv for politisk bevisste afro-trinidadere i forhold til å markere afrikansk identitet i det kulturelle og religiøse mangfoldet som utgjør nasjonen Trinidad og Tobago. Dette på ses på bakgrunn av en såkalt tradisjonell praksis, som fortsatt inkluderer en tilbedelse med inkorporerte trekk fra katolisismen og andre ikke-afrikanske religioner. En negativ holdning til visse inkorporerte trekk uttrykkes i en bestemt retorikk hvor de ikke-afrikanske sidene representerer urene elementer. For å belyse dette anvendes begrepet *antisynkretisme* med grunnlag i diskusjon rundt synkretisme som fruktbart begrep.

En vesentlig del av oppgaven fokuserer på rituell utførelse hvor åndebesettelse utgjør en sentral del. De manifesterte åndene i det rituelle sentrum bekrefter den åndelige verden, som utspilles ved de årlige rituelle vestene ved hvert *shrine* (tilbedelsessted). Åndenes manifestasjoner er et moment som vektlegges i forhold til tilbederes mulighet for innflytelse på den rituelle praksis. Dette utgjør noen av utfordringene i orishatilbederes arbeid mot formalisering og afrikanisering innen orishamiljøet på Trinidad.

FORORD

Alt har en ende. Enden på denne oppgaven virket noen ganger uendelig langt borte. Jeg kan se tilbake på dager som følte mer som en tilstand enn en hendelse i tid og rom. Men i sene ettermiddagstimer ble størsteparten av oppgaven skrevet, med grunnlag i opplevelser under feltarbeidet i krysningen mellom Det Karibiske hav og Atlanterhavet på allsidige Trinidad.

Reisen fra prosjektbeskrivelse til ferdig resultat har inkludert mange. Gode hjelpere i felten viste meg sin spirituelle verden som ikke bare har preget denne oppgaven, men min personlige oppfatning av åndelighet. Jeg takker dere alle. Jeg takker også de som hjalp meg på alle mulig andre måter med å skaffe husrom, vise meg rundt i alt det trinidadske, og presentere meg for sine venner.

Jeg takker min veileder Arve Sørum som har vært oppmuntrende og positiv i sin veiledning. Han ga meg mot og tro på oppgaven løpet igjennom.

Kollokviegruppa har gjort en imponerende innsats med detaljert og konstruktiv tilbakemelding. Takk til dere for god innsats og innholdsrike kaffepauser!

Og til min kjæreste og helt Lars-Erik Falch: Takk for din tålmodighet og forståelse. Du oppmuntret meg når alt virket vanskelig og fikk meg til å gå på med friskt mot! Av nærmeste familie vil jeg takke Mor Eva og Mor Liv for telefonsamtaler hvor de alltid uttrykte engasjement og tro på at jeg skulle komme i mål.

Herifra lar jeg *orishaåndene* følge dere gjennom lesingen av oppgaven. Ashe.

Oslo, mai 2003

Lill A. Schumann

Contents

Definisjon av orisharelaterte begrep	9
KAPITTEL 1	12
INTRODUKSJON	12
Orishareligionen på Trinidad	13
Etnografisk område	16
Fokus for oppgaven	18
Metodiske implikasjoner	21
Deltagende observasjon	21
Annen type datainnsamling og datakilder	23
Avgjørende valg av informanter og bosted	25
”Rollerepertoar”	29
Initiering som metodisk grep	30
Organisering av oppgaven	31
KAPITTEL 2	33
FORANKRING AV ORISHATILBEDERE	33
PÅ TRINIDAD	33
DEL 1	34
Historikk	34
Politikk i relasjon til etnisitet	37
Etnisitet og klasse	39
Samtidens trinidadere	41
DEL 2	42
Religiøsitet	42
Frigjorte slaver – de første orishatilbedere	43

Yorubareligionen i Nigeria	43
Framtredende orishaånder	47
Katolisismen	49
Avgrensning til spirituell baptisme	49
Avgrensning til kabbalah	54
Avgrensning til hinduismen	56
KAPITTEL 3	60
EMISK OG ETISK PERSPEKTIV PÅ ORISHARELIGIONEN	60
Fra manifestasjon til dokumentasjon	60
”Notes on Shango Worship”	60
Frances Henrys engasjement	63
Formalisering - etablering og anerkjennelse av organisasjoner	63
Permanent.....	66
Vice Chairman	66
Vekt på autonomitet.....	68
”A free agent”	70
Dyptgående etnografi	71
”Spirit, Blood and Drums”	71
Om synkretisme.....	73
Etnografien i møte med tilbederen	74
Intellektuelle, kreative og refleksive tilbedere	75
Rawl Gibbons og Pearl Entou Springer	75
Gibbons vs. Houk	80
”The Natives’ Point of View” vs. ”The Outsiders’ Point of View”	80
Deltagelse i et krysspunkt	81

KAPITTEL 4	84
I DET RITUELLE SENTRUM	84
Yard'ens fysiske utforming	86
Chapelle'et	90
Katolsk bønn og kristne hymner	92
Yoruba bønn, sang og trommespill – det åpenbare afrikanske	94
Yorubabønn- og tekst	96
Tilskuere og tilbedere ved den rituelle aktivitet	98
Åndens manifestasjon og kommunikasjon	102
Blodsoffer	106
Generelle kommentarer	108
Oppsummering	109
KAPITTEL 5	111
SYNKRETISME / ANTISYNKRETISME SOM DISKURS	111
Synkretisme – nyttig eller unyttig begrep?	111
”Synkrasis” – det første bruk av begrepet og dets utvikling i betydning	112
Synkretisme som begrep i antropologien	113
Antisynkretisme og diskurs	116
Religiøs konstruksjon	118
Orishatilbedere konstituerer orishareligionen	120
Modellens anvendelighet og begrensninger	126
Afrikanisering - politisering av forskjeller	126
Spirituell baptisme og kabbalah	132
Forening innad – illusjon eller virkelighet?	134
Oppsummering	136

KAPITTEL 6	139
”THIS IS NOT ANOTHER HALLELUJAH”	139
Konflikt i orishamiljøet	139
Karnevalskontroversen	140
Pressekonferanse i 86 Nelson Street, Port of Spain	143
Illustrasjon på innovasjon	145
Legitimering av makt via divinasjon og institusjon	148
Karnevalet og varierende definisjon av spiritualitet	150
Karnevalskontroversen i lys av Turners tilnærming til sosialt drama	154
”Orisha Family Day”: Samling eller splittelse?	156
Oppsummering	159
KAPITTEL 7	162
KONKLUSJON	162
KILDER	170

Definisjon av orisharelaterte begrep

Begrepene nedenfor blir hyppig anvendt i oppgaven. Noen av begrepene har jeg oversatt fra engelsk til norsk, de øvrige er referert til slik som de anvendes av orishatilbedere på Trinidad.

Orishaånder: *Orisha* betyr ånd eller guddom på yoruba. Jeg vil anvende begrepene orishareligionen og orishaånder for å skille mellom religionen og dens tilbedelsesobjekter. Tilbederen selv sier «the orishas» om åndene, «the Orisha tradition» om orishareligionen, og «the Orisha people» eller bare «Orisha» om tilbederne. Orishaåndene er forbundet med elementer i naturen og noen er trodd å ha levd som mennesker i Nigeria.

Shrine/yard: Tilbedelsessted; med få unntak, plassert i tilknytning til *shrinehead's* eller prestens bolig. Yard er mest anvendt emisk og refererer til boligens bakgård. Et visst antall tilbedere kan regnes som shrine'ets kjernemedlemmer. Det finnes i dag omtrent 70 aktive *shrines* på Trinidad i følge informantene Sam Phill og Rawle Gibbons, begge medlemmer av «The Council og Orisha Elders of Trinidad og Tobago». *Shrine'et* består som regel av: *palais*, *chapelle* og *perogun*.

Shrinehead/orishaprest: Den som eier *shrine'et*. I mange tilfeller arver vedkommende rollen av mor, far eller eventuelt en nær slektning. Vedkommende blir omtalt som *babalorisha/baba* (hankjønn) eller *iyalorisha/iya/morther* (hunkjønn) og kan betegnes generelt som prest eller orishaprest. Lederen av de rituelle festene trenger ikke nødvendigvis være *iya* eller *baba* men må ha innsikt i det nødvendige «arbeid» og adferd tilknyttet ritualene. Det hersker for øvrig ingen etablert konsensus innenfor orishareligionen på Trinidad om hva som er riktig eller gal praksis. Religionen preges av individualistiske løsninger som «virker».

Palais: En kvadratisk konstruksjon vanligvis bestående av jordgulv, blikktak og halve vegger, som gjør at tilskuerne har innsyn i den rituelle aktiviteten. *Palais'et* kan ha en

annen utforming som lukket rom i tilknytning til bolighuset. *Palais 'et* er «hovedscenen» for den rituelle aktiviteten under en *feast*, hvor man eventuelt synger hymner, ber katolske bønner og synger yoruba bønnesanger akkompagnert av trommespill. Klimaks for aktiviteten er åndenes fysiske manifestasjoner gjennom tilbedere, hvor de danser, gir råd til tilbeder om helse, og utfører helbredelse- og velsignelsesriter. Det er ikke alltid åndene manifesterer seg.

Chapelle: En mindre bygning laget av mur eller betong med et alter. Fungerer som en helligdom. Hva man finner av parafernalier, ikoner og litografier på alter, vegger og gulv varierer. Gjentakende er helgenfigurer, krusifik, bilder av hinduavatarer, bilder med kristne motiv som for eksempel den siste nattverd, og symbolske representasjoner av *orishaånder*. Det finnes også buddahfigurer og obekter av personlig åndelig relevans for eieren av *shrine'et*. De varierende gjenstandene gir et innblikk i en magesidig symbolsk representasjon og utforming innen orishareligionen.

Perogun: Et avlangt område på bakken som inneholder flere mindre områder med representasjoner av orishaånder. Åndene symboliseres ved flagg med betstemte farger. Hvert slikt område kalles for en *stool*, som er en del av *perogun*. Gjenstander som symboliserer åndene og forskjellige instrumenter for slakting av blodsoffer er plassert i jorden ved hver *stool*. Blodsoffer under *ebo* utføres i de fleste tilfeller på den aktuelle ånds *stools* i *perogun*.

Feast/ebo: Rituell fest ved et *shrine*. Strekker seg vanligvis over fire netter eller lenger og finner sted en gang i året ved hvert *shrine*. Noen få arrangerer *feast* to ganger i året. Fornying av flagg i *perogun* finner sted innledningsvis. «Sesongen» for de rituelle festene varer i omtrent 32 uker fra påske til jul. Ethvert *shrine* som er aktivt vil etter all sannsynlighet holde en *feast*. Enkelte tilbedere deltar på forskjellige *feasts* ved forskjellige *shrines* i løpet av sesongen. Betegnelsen *ebo* kommer fra yoruba og betyr offer til en guddom, ånd eller forfedre. Dette ble mindre brukt blant tilbedere jeg møtte på Trinidad, men forekommer i litteratur rundt emnet. I teksten bruker jeg *feast* og *ebo* om hverandre.

KAPITTEL 1

INTRODUKSJON

Med bestemte skritt går jeg opp trappa og rekker fram hånda for å introdusere meg. Jeg blir stoppet midt i setningen. Esmond King vil ikke snakke med meg før han har ofret noen dråper vann til ånden *Eshu* som er portvakten til åndenes verden og veileder for valg, individualitet og forandring. Han berører et avgrenset område på gulvet ved inngangen og ber *Eshu* om å hjelpe meg med å spre kunnskap om ”Orisha” i mitt hjemland. Da vi kommer innenfor leiligheten i annen etasje blir jeg bedt om å vente i sofaen. Han forsvinner inn i et annet rom. Jeg hører Kings dempede stemme og jeg hører en annen stemme i et eksepsjonelt lyst toneleie. Jeg kan ikke bestemme meg for om det er en kvinne- eller mannsstemme. Den viser seg å tilhøre en mann - rettere sagt en *orishaånd*. Da de trer inn i stua, kommer den manifesterte ånden mot meg og tar meg i hendene. Med sin lyse stemme sier han noe jeg ikke forstår. Jeg blir bedt av King å svare med en *yoruba* hilsen som jeg gjentar. Manifestasjonen gjør noen merkelige bevegelser mens han fortsatt holder meg i hendene. Det minner meg om norsk gammeldans. Han henvender seg til King og sier at jeg må initieres, hvis ikke vil jeg møte en ”blokkering”. *Ebejee*, som jeg senere får vite at manifestasjonen heter, slipper hendene mine.

Ikke lenge etter begynner kroppen til den besatte å skjelve og han går ned på knestående. King og Aneka, Kings samboer, støtter han på hver sin side. Plutselig er *Ogun*, ånden for krig, jern og beskytter av skog, i blant oss. Han får en sabel og svinger den foran seg med markante energiske bevegelser. Jeg kjenner luftvibrasjonene av sabelen som hugger i luften få centimeter fra armen min. Etter at Aneka har fått kjenne sabelens kalde stål mot panna si, legger han sabelen med flatsiden på kryss over brystet mitt. Den spisse siden blir deretter plassert over panna og rullet bakover mot hodet. *Ogun* velsigner meg. Som ytelse tilbake får han servert rom og sigaretter av Aneka og han virker fornøyd. Etter at King har samlet sammen tørre offergaver fra kjøkkenet, går vi ned trappa til første etasje i følge med *Ogun*. Vi ender opp i bakgården ved *Oguns*

shrine, hvor han holder oppsyn med våre offergaver som består av palmeolje, ris og søtsaker.

Dette var første møte med *Ogun* som er en av cirka femten framtrædende ånder i orishatilbedelse på Trinidad.

Orishareligionen på Trinidad

Jeg dro til Trinidad for å utforske sider ved orishareligionen. Oppholdet strekte seg fra den 24. august 2000 til den 15. mars 2001. Omtrent 60 år tidligere var Melville Herskovits og kona Frances Herskovits på Trinidad med lik målsetting. Da ble religionen kalt "Shango" av tilbedere, mens de i dag kaller den "Orisha" eller "Orisha tradition". Herskovits og Herskovits (1947) betegnet den som "The Shango Cult". Av samtidsetnografer (James T. Houk 1995, Frances Henry 2000) blir den kalt "The Orisha religion". Av ikke-tilbedere i dagens Trinidad blir den kalt "Shango baptist"¹. Jeg har valgt å kalle den orishareligionen.

Min interesse for afro-karibisk og afro-amerikansk religion og en fasinasjon for religiøsitet generelt gjorde at jeg rettet blikket mot Karibia. Jeg valgte orishareligionen på Trinidad primært av språklige årsaker da det offisielle språket er engelsk. Lesning av Herskovits og Herskovits (1947) og Houk (1995) inspirerte meg videre. Houks hint om en tendens mot afrikansk orientert praksis, ga meg et spesifikt fokus. Jeg ville utforske dette aspektet videre.

Orishareligionen ble utviklet av etterkommere av slaver og frigjorte slaver som ankom Trinidad etter slavefrigjøringen i 1834. Størsteparten av denne gruppen kom fra Vest Afrika, og besto i stor grad av yorubatalende grupper fra Nigeria. Den katolsk dominerte kolonimakten utgjorde et fiendtlig miljø og var ikke vennlig innstilt til religiøs praksis bestående av afrikansk dans og trommespill. Etterhvert inkorporerte tilbederne gradvis katolske, protestantiske, og i den senere tid hindu elementer i sin praksis. Begrunnelsen for hvorfor dette skjedde varierer, og blir behandlet i kapittel 3.

I dagens lokale tradisjonelle praksis finnes det hverken skreven liturgi, en bestemt muntlig tradisjon eller en standardisert måte å initiere medlemmer på. Siden midten av 1980-tallet har tilbedere som ønsker å føre en tilbedelse i tråd med

¹ Det er for øvrig en sammenblanding av "Shango" og spirituell baptisme som har felles tilbedere.

yorubareligionen i Nigeria vært synlig. Disse baserer seg i dag på utgitt litteratur skrevet av yorubaprester tilknyttet den internasjonale orishabevegelsen.

I følge *babalorisha* Sam Phills som har et eget *shrine* i Sangre Grande, finnes det 68 aktive *shrines* spredt rundt hele Trinidad². De fleste av disse er konsentrert rundt den afro-trinidadske dominerte bydelen Laventille, i hovedstaden Port of Spain. Av det totale antallet, er 34 *shrines* medlem av Eldrerådet, som er paraplyorganisasjon for organisasjonene ”Opa Orisha Shango” og ”Orisha Movement”. Frances Henry (1983) og Houk (1995) referer til et høyere antall aktive *shrines*. Alle *orishashrines* utgjør autonome enheter hvor presten eller lederen ved *shrine’et* har frihet til å praktisere etter eget ønske. På mange måter eksisterer det en konkurranse mellom prester om å tiltrekke seg flest tilbedere under rituelle tilstelninger. Eldrerådet har i de siste årene forsøkt å forene religionen, men på grunn av selvstendigheten ved hvert *shrine* er forsøket på forening og formalisering noe problematisk.

Selv om orishatilbedere i utgangspunktet for det meste besto av etterkommere av afrikanske slaver, kan man i dag se enkelte indo-trinidadske tilbedere ved de rituelle festene. I 1993 utgjorde indo-trinidadere omtrent 10 prosent av orishatilbedere totalt (Houk 1999: 299). Mange orishatilbedere har en åpen holdning til hvem som kan praktisere og i utgangspunktet kan alle praktisere orishatilbedelse, uansett farge, etnisitet og sosial tilhørighet. Siden 1980-tallet har intellektuelle middelklasse tilbedere vist sin interesse for religionen og flere kulturelt bevisste unge afro-trinidadere ser verdien av orishareligionen som et genuint kulturelt uttrykk.

Foruten de spirituelle lederne av Eldrerådet, *babalorisha* Clarence Forde og *iyalorisha* Melvina Rodney, finnes det ingen offisielle anerkjente posisjoner innen orishareligionen. Det resulterer i at struktur og hierarki stort sett er basert på konsensus. Hierarkisk sett er den sosiale organisasjonen innenfor religionen firedelt. Det øverste nivå utgjør gruppen med *iya* og *baba*. På det andre nivå ligger *shrineheads* som ikke er del av den først gruppen, og de som assisterer ved rituelle fester, for eksempel sangledere, trommespillere og *slayers*, de som dreper blodsofferet. Nivå tre inkluderer de som deltar ved flere *feasts* i løpet av året, og generelt deltar aktivt ved orisharitualer

² Det gjelder per 29.01.2001, da intervjuet ble gjort. Siden da kan antallet ha økt.

og seremonier (Houk 1995: 127). Siste nevnte er ofte tilknyttet et spesielt *shrine* som kjernemedlem og jeg vil karakterisere dem som ”den gjengse tilbeder”. Utover denne inndelingen ligger nysgjerrige tilskuere som ikke er tilbedere nederst på rangstigen.

Orishareligionen har siden den formative perioden i siste halvdel av 1800-tallet, vært preget av forbud. I 1868 forbød styresmaktene praksis av Obeah (Pearl Entou Springer 1995: 93). Obeah er del av orisha spådomskunst som blant ikke-tilbedere defineres som sort magi. Negative konnotasjoner til orishapraksis bl. a. på grunn av denne forbindelsen har vedvart fram til i dag. Forbudet ble del av ”Summary Conviction Offenses Ordinance” av 19. mai, 1921 (Herskovits og Herskovits 1947: 345, 348) som inkluderte forbud mot ”*drumming and dancing bongo*” etter kl. 22.00. Hvis forbudet ble brutt konfiskerte man trommene, og eieren av området hvor trommingen ble utført ble rettslig forfulgt. Helt fram til 2000 har orishatilbedere vært pålagt å sende inn søknad om tillatelse for å holde *feast*.

De symbolske representasjonene som man kan se ved de fleste *shrines*, viser hvordan inkorporerte elementer fra andre religionsenheter har fått innpass. Kapellet (*chappelle*), et hellig rom for oppbevaring av tilbehør for de forskjellige åndene, inneholder et lite alter for katolsk tilbehør. Her kan man finne helgenstatuer i porselen som har sammenheng med at de fleste åndene har sitt motstykke i katolske helgener. For å nevne noen eksempler har Osain har sitt motstykke i St. Francis, Shango sitt motstykke i St. John og Oshun sitt motstykke i St. Philomene.

Ved flere tilbedelsessteder finnes også en spirituell baptist kirke og et kabbalah rom. Houk (1995) definerer orishareligionen som del av det ”the afro-american religious complex” på Trinidad. Det kan brytes ned i tre basiskomponenter: *orishareligionen*, *spirituell baptisme* og *kabbalah*. Over halvparten av orishatilbederne praktiserer også spirituell baptisme og deltar i aktiviteter knyttet til begge religioner. Likelydende referer Gibbons til en trend han kaller ”full circle approach”, hvor han peker på at orishapraksis ved enkelte *shrines* har integrert spirituell baptist elementer såvel som kabbalah praksis (Funso Aiyejina & Rawle Gibbons 2000: 19). Orishareligionens avgrensning til kabbalah og spirituell baptisme beskrives i neste kapittel.

I ”høysesongen” fra påske til jul, arrangeres *feast* ved aktive *orishashrines*. Under de rituelle festene som varer utover natten kaller man på *orishaåndene* gjennom yoruba

sang, dans og trommespill. Man tenker seg at ånden *bestiger* sin "hest" gjennom tilbederens hode. Hvis alle tilstede fører seg med aktelse og respekt vil ånden veilede og gi råd angående sykdom, finansielle problemer, rettergang med mer. I mange tilfeller resiteres kristne bønner og hymner før den "afrikanske delen" av festen begynner. Festen avsluttes som regel med ofring av diverse dyr som geit, sau, høner, haner og andre typer fugl, hvorav deler av dyrene gis til åndene og restene blir mat for de tilstedeværende dagen derpå.

I overkant av 10 000 av Trinidads cirka 1,2 millioner innbyggere ble regnet for å være orishatilbedere på slutten av 1980-tallet (Houk 1995: 211, 213). Man kan anta at antallet orishatilbedere har økt på grunn av større grad av offentlig anerkjennelse og profilering i pressen og den offentlige arena som for eksempel under den nasjonale festdagen, "Emansipation Day" den 31. juli, hvor orishatilbedere stiller med egen markering i paraden. Rawle Gibbons, leder ved Creative Arts Center ved University of the West Indies, San Augustine (UWI) og andre intellektuelle og akademikere har bidratt med å spre kunnskap om religionen blant studenter. For tilbedere som Rawle Gibbons handler det i stor grad om å markere seg og uttrykke en identitet som afro-trinidader i det kulturelle og religiøse mangfoldet på Trinidad.

Etnografisk område

Etnografisk regnes Trinidad som del av den karibiske region som består av de små og store Antillene. Cuba, Puerto Rico, Hispaniola og Jamaica regnes for de store Antillene mens de små antillene består av Leewardøyene nord for Dominica, og Windwardøyene sør for Dominica samt Barbados, Trinidad og Tobago. Enkelte områder av Sør- og Mellom-Amerika regnes også til det karibiske kulturområdet av politiske eller historiske årsaker (Thomas Hylland Eriksen 1994: 278).

I følge Sidney Mintz (1990) og Eriksen (1992) har den antropologiske interessen for den karibiske region fått medfart først etter andre verdenskrig. Den karibiske befolkning var ikke sett på som primitiv nok, da størsteparten av befolkningen i området var immigranter. De fleste ankom den nye verden fra Afrika som slaver. Det er først og fremst slavehistorien som knytter det karibiske området sammen. Det er uklart hvor mange slaver som ankom Karibia. Dale Binsauth opererer med et tall på til

sammen 4,4 millioner mennesker, brakt inn av henholdsvis franskmennene, engelskmennene og nederlenderne (Dale Bisnauth 1996: 81).

Tema relatert til etnografi fra det karibiske området er mange. Religiøs kompleksitet; kulturell kontinuitet og endring; hudfarge, klasse og sosial lagdeling; modernitet og urbanitet; migrasjon; nasjonsbygging, og etnisitet er noen antropologiske perspektiv som kan nevnes i denne sammenhengen. Siden regionen ble interessant i antropologisk forskning, har framtrede teoretikere som blant andre Sidney Mintz og Richard Price (1992) fokusert bevisst på et diakront perspektiv i studiene, spesielt med tanke på erobring, produksjon av sukker, kaffe og tobakk relatert til slavehandelen. Disse faktorene er ikke felles bare for Karibia men også for den nye verden generelt inkludert Nord-Amerika hvor afro-amerikanere³ i dag utgjør en vesentlig del av befolkningen.

Herskovits satte den "afro-amerikanske verden" på det etnografiske kartet. Hans prosjekt ble etterhvert å påvise "survivals" av afrikansk kultur blant afro-amerikanere og utarbeidet en skala for "africanism". Skalaen var basert på en visshet om et møte mellom afrikansk kultur og europeisk kultur, hvor begge parter brakte med seg et ferdig kulturprodukt. Denne teoretiske tilnærmingen ble kalt "The Encounter Model". Mintz og Price (1992) stilte seg kritisk til modellen. De fokuserer på *prosess* i utviklingen av afro-amerikansk kultur, hvor begrepene "skape" eller "remodellere" for situasjonen mellom europeere og afrikanske slaver blir vektlagt.

Forfatterne mener de europeiske kolonistene utformet en mer eller mindre homogen, felles kultur knyttet til deres fødeland. Måten de levde på var en forlengelse og opprettholdelse av deres liv fra for eksempel Frankrike eller England. Slavene ble brakt til den nye verden fra forskjellige kulturområder i Afrika. De tror ikke at de afrikanske slavene transportert over Atlanteren kan sies å ha en felles kultur på lik linje med de europeiske kolonistene. De argumenterer med at det eksisterte forskjeller

³ Som og Kevin Yelvington (1993) og Houk (1995, 1993) før meg bruker jeg begrepene "afro-trinidad(e)" og "afro-amerikaner(e)". Jeg legger vekt på at det ikke er uttrykk for en nedsettende holdning til gruppen. De som finner betegnelsen "afro-amerikanere" diskriminerende anvender betegnelsen "African-American" som refererer til geografiske områder. Tanken bak er å unngå konnotasjoner til den tidligere diskriminerende rasetenkning knyttet til begrepet "afro". Jeg legger ingen verdiforskjeller i begrepene og anvender "afro-trinidad(e)" og "afro-amerikaner(e)" som følge av at de er integrert i min muntlige og skriftlige uttryksmåte.

mellom; a) den relative homogene europeiske kultur i tidlig kolonitid, og den relative varierte kultur blant afrikanerne i samme setting, og b) de forskjellige gruppenes status. De fleste europeere ankom som frie individer mens afrikanerne ankom som fanger hvis etterkommere forble slaver. Deres teoretiske posisjon bunner ut i at fortiden må sees på som den betingede faktor for nåtiden. De tror ikke at nåtiden kan forstås ved å forklare relasjoner mellom eksisterende institusjoner uten referanse til fortiden (Mintz og Price 1992).

I dag er transnasjonalisme og migrasjon et dominerende tema i karibisk etnografi, hvor man ser på hvordan for eksempel emigrerte dominikanere i New York opprettholder en dominikansk identitet og kontakt med familie og venner på Dominica med tanke på å returnere. Se Karen Fog Olwig (1997) for videre lesning. For øvrig lesning rundt diverse tema referert innledningsvis se Smith (1996), Wilson (1969), Bastide (1976), Eriksen (1992), Trouillot (1992) og Ortiz (1971).

Fokus for oppgaven

Mitt mål med oppgaven er å forsøke å avdekke hvordan rituell praksis er forbundet med og påvirker organisering og konstellasjoner av orishatilbedere. Jeg skal fokusere på to ulike retninger i forhold til rituell praksis: 1) *Inkorporasjon av elementer fra andre religioner med hovedvekt på katolisismen innenfor typisk lokal tradisjonell praksis* og; 2) *Avgrensning og utvelgelse av visse religiøse / kulturelle elementer*, definert som ”afrikanisering” med grunnlag i afrikansk orienterte tilbedelse. Per i dag består religionen av ”leirer” med bakgrunn i punkt a) og b) ovenfor som uttrykkes i varierende holdninger til ikke-afrikanske, spesielt katolske, elementer. Hvordan dette påvirker presentasjon av orishareligionen i det offentlige rom, og forsøk på forening og formalisering av religionen er sider jeg har som mål å belyse.

I min analytiske tilnærming vil jeg benytte begreper som *synkretisme* kontra *antisynkretisme*. I den såkalte synkretismedebatten relatert til afro-amerikanske religioner er jeg en av dem som fortsatt finner begrepet synkretisme anvendelig. Det faktum at orishareligionen består av identifiserbare elementer med grunnlag i varierende opprinnelse, reflekterer et blandingsaspekt. Jeg vil anvende begrepet synkretisme for å beskrive dette forholdet. I analysen blir fokus flyttet fra beskrivelse av

blandingsaspektet til fokus på diskurs blant tilbedere uttrykt i en antisynkretistisk holdning hvor det er vesentlig å ekskludere elementer som ikke er sett på som genuint afrikansk. Jeg vil forholde meg til begrepene ved å rette et kritisk blikk på bruken av dem fra forskjellig perspektiv.

Den øvrige analyse inkluderer en tilnærming til ritualet som uttrykk. Det vil si ritualet som en måte å kommunisere på. I motsetning til det vanlige språket ligger det i ”liturgiens orden”, ritualets språk, å *forene den psykiske, sosiale, naturlige og kosmiske orden* som ellers framtrer som adskilt. Det er viktig at de symbolske representasjonene i ritualet er flersidige og kombinerer ord, musikk, lukter, objekter og substanser som i følge Roy Rappaport (1979: 206) stimulerer det emosjonelle aspektet. I vid forstand kan det kalles religiøs erfaring, og kan relateres til Victor Turners *communitas* (1969) og Emile Durkheims *effervescence* (1961). Det har sammenheng med det rituelle symbolets *bipolare* referanse som definert av Turner (1973) på en og samme tid peker mot de kosmiske og sosiale konsepter på den en siden, og fysiologiske og psykiske erfaringer på den andre siden. Det erfaringsmessige blir veiledet av det konseptuelle og det konseptuelle er gitt makt av det erfaringsmessige (Rappaport 1979: 211, 212).

På linje med Rappaports tilnærming skaper ritualet i følge Clifford Geertz en virkelig dimensjon hvori religiøse perspektiver beveger seg bortenfor hverdagens realiteter;

For it is ritual – that is, consecrated behaviour – that this conviction that religious conceptions are veridical and that religious directives are sound, is somehow generatet (...). It is in some sort of ceremonial form (...) that mood and motivations which sacred symbols induce in men and the general conceptions of the order of existence which they formulate for men meet and reinforce one another. (1973: 112).

Ritualet er også fra utførernes synspunkt ansett for å *gjøre noe*. Dette reflekteres i forskjellige språks betydning av selve ordet. Tikopianerne og tewa indianerne refererer til enkelte ritualer som ”spirit work”, det gresek ordet ”liturgy” betyr ”public work” og så videre (Rappaport 1979: 177). Orishatilbedere refererer til rituell utførelse som ”orisha work”. Det antyder en pragmatisk tilnærming hvor man ved bruk av midler oppnår et bestemt mål. Veien til målet forutsetter en viss mestring av symbolbruk.

I rituell kommunikasjon er bruk av symboler generelt av betydning. Roy Wagner (1981) beskriver symbolske assosiasjoner som ledd i en kreativ prosess. I det ligger en forståelse av at mening for enhver sammenheng er relatert til kontekst. Mening er en funksjon av hvordan vi *skaper* og *erfarer* kontekst. Kontekst blir da det meningsfulle *miljøet* hvori symboler blir brukt og relateres til hverandre. Det er en del av vår erfaring men også noe vår erfaring *skaper*.

Ethvert symbolsk element kan variere med hensyn til tidspunkt, person og gruppe, men meningsfylt kommunikasjon er bare mulig dersom det finnes en delt forståelse av kontekst og dens artikulasjon. Metaforer *kombinerer* etablerte symbolske assosiasjoner og påvirker samtidig den etablerte konvensjonelle symbolske forbindelsen. Den metaforiske forbindelsen forandrer assosiasjonene til et symbolsk element og gjør den til del av et distinkt og ofte nytt uttrykk (Wagner 1981: 37 - 42). En slik innstilling er nyttig for å forstå orishatilbedere som kreative agenter i en synkretistiske/ antisynkretistisk prosess.

Når nye hendelser ikke kan fortolkes innenfor de kjente rammene, vil forandring oppstå. Mennesker bygger og transformerer sin identitet. Dette er en grunnleggende oppfatning jeg deler med Droogers (1995:40) som forklarer synkretisme ut i fra en forståelse av kultur som menneskelig kapasitet til å generere mening. Argumentasjonen kan forenes med momentene ovenfor. I lys av dette er synkretisme to eller flere sett av religiøse metaforer tatt i bruk og kombinert på forskjellige måter. Bakenfor ligger et maktspekt hvor makt er kontroll over tilgang til meningsskaping. I studie av religion og synkretisme er makt kontroll over religiøse ressurser som Gud, guder, ånder og så videre, og kontroll over tilgang til meningsskaping (Droogers 1995:49).

I et forsøk på å avdekke underliggende dynamikk i orishamiljøet bruker jeg en modell utviklet av Droogers (1995: 45). Modellen er ment å forklare religiøs konstruksjon med bakgrunn i aktørers kapasitet til å generere mening gjennom metaforer innenfor et maktperspektiv. Modellen blir forklart nærmere i kapittel 5.

I boken "Yoruba Ritual; Performers, Play, Agency" viser Margareth T. Drewal (1992) på sin måte hvordan individet kan mestre og manipulere makt og symboler. Hun vektlegger betydningen av agents evne til å transformere ritualet gjennom utførelsen; *"Rather than privileging ritual structure as if it were some sort of a priori thing, I stress the*

power of participants to transform ritual itself.” (Drewal 1992: xiv). Hun skriver om et metodologisk skifte fra det normative til det partikulære hvor hun kritiserer teoretikere som ser på ritualet som rigid, uniform, forutsigbar og strukturelt statisk. I sin vektlegging av fokus på det partikulære, illustrerer hun hvordan noen individer anvender etablerte ritualer til nye situasjoner eller skaper nye ritualer som er en del av gamle ideologier. Dette stemmer overens med erfaringer fra egen observasjon av rituell utførelse hvor deltagerne manipulerer og utforsker den rituelle kontekst. Det er også kompatibelt med et syn på symbolbruk som en kreativ prosess i følge Wagner (1981) og Droogers (1995).

Metodiske implikasjoner

Deltagende observasjon

På linje med Drewals (1992: 10) metodiske tilnærming var egne intensjoner under feltarbeidet å observere hva aktørene gjør og høre på hva de sier de gjør – deres intensjoner.

For å få tilgang til slik data bestrebet jeg, utover å snakke med deltagerne hovedsakelig under intervjuer, å gjennomføre mest mulig deltagende observasjon som for det meste besto i å delta og observere ved rituelle fester. Ved de første *feast'ene* var jeg i stor grad deltagende. Orishatilbedere jeg møtte var positiv til mitt ønske om deltagelse. Det hendte at jeg ble vinket inn i i *chappelle't* for delta i bønn, eller at jeg ble vinket inn i sirkelen blant de syngende i *palais'et*. Så lenge man viser respekt og overholder visse koder finnes det ingen begrensninger for ikke-initierte å delta ved de rituelle festene.

Etterhvert ble jeg like bevisst på å observere deltagerne som å delta i det rituelle sentrum. Jeg fant ut at jeg gikk glipp av data om hvor bestemte orishatilbedere befant seg i forhold til det rituelle sentrum ved selv å delta i sangen, klappingen og dansen. Fokus på den rituelle samlingen generelt og ikke bare aktørene i sentrum av ritualet kan utvide vår forståelse av rituelle hendelser i følge Kapferer (1984). Dette vil bli utredet i kapittel 4. Den andre årsaken var at deltagelsen i seg selv var utmattende. For å holde ut natten igjennom til festens slutt på morgenkvisten, var det økonomisk å spare på energien.

Tilnærming til deltagende observasjon som metode i antropologien forandret seg gjennom et paradigmeskifte på 1960-tallet. Fra et positivistisk til et fortolkende paradigme beveget man seg bort i fra å betrakte sosiale fakta som ting, til å betrakte sosiale fakta som konstruksjoner. Innenfor det fortolkende paradigme eksisterer sosiale fakta kun innenfor en referanseramme, og alltid som produksjon av fortolkning. I det positivistiske paradigme ble det lagt større vekt på observasjon hvor det var viktig å ikke forstyrre situasjonens naturlige gang. Det fortolkende paradigme legger vekt på at man skal sosialiseres inn i den kulturen man beskriver, og det vektlegges at handling må være tilgjengelig på samme måte for forskeren som aktøren. Deltagelse i informantenes liv under feltarbeidet dreier seg om *grad* av deltagelse hvor målet med deltagelse varierer fra prosjekt til prosjekt (Holy 1984).

Sjørsløv (1988: 112) opplevde det jeg vil kalle deltagelsens paradoks. Hun gjorde feltarbeid ved en *terreiro* innenfor den afro-brasilianske religionen candomblé i Brasil. Etter å ha vært observatør ved de rituelle festene, bestemte hun i samråd med det kvinnelige overhodet av *terreiro*'en å utføre et blodsoffer i form av en høne til *Iemanjá*, havets gudinne. Under offerrituale, da hun var tettest på, erfarte hun at fremmedheten var størst. Av dette konkluderte hun at feltarbeid dreier seg om å være "profesjonelt fremmed". "Som etnograf, som "profesjonell opplever", skriver Sjørsløv "var jeg tvunget til uopphørlig å springe fra den umiddelbare opplevelsens plan til det reflekterende." Opplevelsen ga i det store og hele en følelse både av nærhet og fjernhet. Samtidig som hun følte seg fremmed hadde hun nærmet seg en naturlig og selvfølgelig opplevelse som passet til de spesifikke kulturelle normene og omgivelsene. En følelse av både nærhet og fjernhet minner om egen opplevelse under et offerrituale til *Shango* ved Sisters *shrine* i St. Helena. Jeg var en del av tilbederne som sto rundt *Shangos stool* da blodsofferet ble utført. Jeg sto og klappet til trommerytmene og følte på energien som av og til manifesterer seg under de rituelle festene. Da den rituelle spesialisten som styrte offeret dyppet fingrene inn i det avhuggede sauehode og fordelte blodet i ansiktene rundt meg, merket jeg som kontrast til min følte nærhet til tilbederne ved siden av, en distanse som følge av et forhold til blod med et vesensforskjellig symbolsk innhold.

Jeg vil med referanse til Droogers (1995: 41) understreke at det kan oppstå forskjeller i emisk og etisk fortolkning i forhold til religiøse *metaforer* og *metonymer*. Det

som for observatøren kan virke som en metaforisk framstilling, kan for tilbederen være en *metonymisk* framstilling. Det vil si at for eksempel manifestasjonen *Ogun* representerer et aspekt ved *Ogun* og er følgelig en del av *Ogun*. Manifestasjonen er ikke bare en stedfortreder men *har* faktisk *Ogun* i seg. Dette er en konsekvens av at den overnaturlige verden er forskjellig for observatøren. For den troende eksisterer kun en verden hvor det observerbare og det overnaturlige er ett. Droogers påpeker at det forutsetter en innsikt i forskjellen mellom betydningen av *metonym* og *metafor* fra den troendes side (Droogers 1995). På dette punktet er jeg uenig. Selv om den troende ikke kan beskrive forskjellen på en metaforisk og en metonymisk forbindelse på det teoretiske plan, mener jeg at tilbederen kan erfare og oppleve forholdet som beskrevet ovenfor.

Annen type datainnsamling og datakilder

Utover deltagelse ved rituelle fester, fulgte jeg nøye med i avisene. I forbindelse med forberedelser til valget i desember 2000, hendte det at politikere deltok ved diverse religiøse tilstelninger for å profilere seg som vennlig innstilt til det kulturelle og religiøse mangfoldet på søken etter velgere. Dette var en del av nyhetsbildet i den nasjonale pressen. Noen dager etter ankomst leste jeg i "Trinidad Guardian" (31.08.00) under overskriften "Religions unite" om en hindu prosesjon til ære for *Ganesh* som fant sted noen dager senere i St. James, utenfor Port of Spain. Tilbedere fra andre religiøse samfunn, spesielt orishatilbedere og muslimer ble invitert til å delta som et ledd i forening mot "*continuing non-Christian disrespect*". Jeg møtte opp i prosesjonen og fikk mitt første glimt av profilerte orishatilbedere, hindutilbedere og politikere. Bruk av aviser som kildemateriale var uunnværlig i forbindelse med "karnevalskontroversen" som beskrives i kapittel 6. Kontroversen hadde sammenheng med annonsert deltagelse i "Daily Express" av et eget orisha band i det nasjonale karnevalet. Green understreker verdien ved bruk av aviser som kildemateriale utover datainnsamling gjennom tradisjonell antropologisk metode:

Newspaper clippings can be a valuable resource into the ways current events crystallize public representation of identity and the public forums in which such debates take place. Anthropologists should not be reluctant to draw on such sources of information when

conducting ethnography, for the voices heard and perspectives obtained through such materials are valuable, especially for questions of identity, as those obtained through the standard anthropological practices of gathering information: interviews and participant observation. (1999: 191).

Utover bruk av aviser, uformelle samtaler og deltagende observasjon som metode for datainnsamling, foretok jeg formelle intervju med blant andre prester og såkalte intellektuelle tilbedere. De fleste intervjuene med prestene ble utført etter deltagelse ved deres *feast*. Det var vanskelig å snakke med de aktive tilbederne under den rituelle aktiviteten, spesielt de rituelle spesialistene og presten eller leder ved *shrine'et*. Derfor ringte jeg og avtalte intervjuer i etterkant. Tilstedeværende som ikke var initiert, men kom fordi de var nysgjerrig, var lettere tilgjengelig. Det hendte ofte at jeg snakket med disse like utenfor *yard'en* eller et stykke utenfor det rituelle sentrum.

Spørsmålene stilt til prestene er basert på kontrollspørsmål. Alt i alt foretok jeg 17 formelle intervju, hvorav 8 av disse er intervju med prester. Tre av prestene ble intervjuet to ganger. Alle prestene kan betegnes som "African" eller afro-trinidadere. Ellers intervjuet jeg to intellektuelle tilbedere over 35 år, den ene afro-trinidadere og den andre "mix", en afro-trinidadsk kvinne i 30-årene og en mannlig afro-trinidadere på 19 som begge var i ferd med å knytte seg til bestemte *shrines*, en middelaldrende afro-trinidadsk kvinnelig tilbeder som hadde vært tilbeder i omtrent 2 år. Jeg intervjuet en middelaldrende afro-trinidadsk lærerinne ved den afrikanske skolen Abiadama i Port of Spain og to afro-trinidadske elever i tenårene ved samme skole. De bodde ved mormorens *shrine* som førte både spirituell baptist- og orishapraksis.

Under intervjuene var jeg utstyrt med notatblokk. Jeg savnet for øvrig en båndopptaker eller minidisk. Jeg hadde med meg en diktafon, men den var ikke god nok teknisk til å fange opp stemmene. En adekvat båndopptaker eller minidisk var vanskelig å oppdrive i Port of Spain. Informantreferansene i intervjuene er med bakgrunn i manglende båndopptaker, men ved flittig bruk av notatblokk, en rekonstruksjon av det som ble sagt. Fordelen med at tekniske hjelpemidler uteblir kan være at respondenten slapper mer av og ikke tenker på at alt man sier blir "foreviget".

Jeg brakte i de fleste tilfeller med meg et Nikon F60 speilrefleks kamera og tok bilder når det lot seg gjøre. Jeg fikk ikke tillatelse til å ta bilder av åndebesettelsene under rituell aktivitet. Jeg fikk for øvrig ta bilder ved noen *shrines* i forbindelse med

intervju, og i etter- og forkant av noen *feast'er*. Da jeg spurte *iyalorisha* Pat McLeod om å ta bilder under hennes søndagsbønn måtte jeg vente med å få svar til etter at forfedrepresten ved *shrine'et* hadde henvendt seg til forfedrene for å spørre dem. Jeg fikk beskjed om at det var i orden så lenge jeg ga et offer. Da jeg ikke hadde med meg noen passende offergaver, ble vi enige om at jeg skulle legge en pengeseddel i en plastflaske og en lapp med navnet mitt på, som McLeod tok seg av. Å ta bilder under Orisha Family Day den 11. mars 2001 var ikke begrenset fordi det er en offentlig festdag hvor offentligheten kan delta. Noen av bildene er lagt ved oppgaven.

Det som for øvrig er karakteristisk for kvalitative studier generelt, er at man i løpet av oppholdet utfører en runddans mellom teori, hypoteser og metode mens en driver feltarbeid (Wadel 1991:129). Årsaken kan være at man for eksempel ikke får tak i de data en vil med de metoder man har valgt, som fører til at man endrer metode, eller at en ikke klarer å oversette data fra de observasjoner man gjør som fører til at en må utvikle nye begrep. Denne runddansen er også kjent som den hermeneutiske sirkel, et begrep brukt blant andre av Paul Feyerabend (Richard J. Bernstein 1983: 90) som foreslår antropologisk metode som tilnærming til noe som framtrer som uforenlig. Isteden for å forkaste for eksempel en metode, teori eller en tilnærming fordi den virker uforenlig må man heller se på hva som er distinktivt forskjellig. En adekvat sammenligning må i følge Feyerabend baseres på en forståelse av både antropologens eget faglige språk og en tilegnelse av informantenes nøkkel ideer. Feyerabend finner Geertz begrep *experience-near* og *experience-distant* anvendelig for å beskrive denne prosessen hvor *experience-near* betegner informantens "*naturally and effortlessly use to define what he or his fellows see, feel, imagine and so on, and which he would readily understand when similarly applied by others.*" Og hvor *experience-distant* er et begrep som "*various types of specialists - an analyst, an experimenter, an ethnographer, even a priest or an ideologist-employ to forward their scientific, philosophical, or practical aims.*" (Geertz 1979 i Bernstein 1983).

Avgjørende valg av informanter og bosted

Jeg ønsket i utgangspunktet å bo hjemme hos en tilbeder for å kunne følge den daglige praksis, men omstendighetene ville det annerledes. Min kontaktperson på Trinidad, en

journalist i Trinidad Express, tilbød å leie ut sin ungkarsleilighet. Leiligheten lå i Tunapuna som befinner seg langs ”the east - west corridor”. Hovedveien i denne korridoren strekker seg fra hovedstaden Port of Spain i vest, til Arima i øst. Omtrent en tredjedel av Trinidads befolkning er bosatt langs denne strekningen.

Jeg bodde tre forskjellige steder under feltarbeidet. Etter å ha bodd i min kontaktpersons leilighet i en måned flyttet jeg inn i et hus med tre lokale voksne ungdommer. Den ene var en indo-trinidadsk kvinne på 24 år. Hun hadde en datter på 3 år som av og til var på besøk. Hun hadde nylig forlatt mannen sin som hadde den daglige omsorg for jenta. De bodde noen kilometer unna, i Eldorado Village hvor hun selv var oppvokst. Mine øvrige samboere var en afro-trinidadsk gutt på 22 år og hans gravide søster på 19 år. På grunn av at huset lå i et kriminelt belastet område, noe jeg ble klar over etterhvert, og et komplisert trekantforhold mellom min indo-trinidadske samboer, hennes elsker og ektemann, bestemte jeg meg for å flytte. Jeg leide et lite anneks av en eldre indo-trinidadsk dame i San Augustine de siste to månedene. San Augustine ligger på ”the east west corridor” vest for Tunapuna. Selv om jeg bodde forskjellige steder befant jeg meg mer eller mindre i det samme lokalmiljøet og unngikk å bruke ekstra tid på å orientere meg.

Det var lett å komme i kontakt med lokalbefolkningen. Det finnes mange forskjellige spisesteder som selger varm mat på Trinidad. De lave prisene gjør at alle lag av befolkningen spiser varm lunsj og andre måltider ute. Mange kom bort og begynte å prate da jeg satt og spiste. En ”whitey” i Tunapuna er et uvanlig syn og vakte interesse. Jeg ble på en måte en raritet, siden den hvite befolkningen som utgjør 1 prosent av den totale befolkningen bor på vestkanten av hovedstaden. Turister er det få av. De fleste er å se i Port of Spain i forbindelse med cruiseskip som ligger til kai i kortere perioder.

I forhold til afro-trinidadere var indo-trinidadere jeg møtte tilfeldig ved de forskjellige spisestedene mer ivrig etter å blir bedre kjent, og det hendte at noen ga meg adressen sin og ytret ønske om besøk ved første møte. Det er uansett lettere å få kontakter når man først har et form for nettverk. Min indo-trinidadske romvenninne i Tunapuna introduserte meg for sin eldre indo-trinidadske venninne. Hun bodde med sine tre døtre hjemme hos foreldrene i Eldorado Village i utkanten av Tunapuna. Hun hadde flyttet hjem til foreldrene med døtrene etter skilsmisse fra ektemannen. Jeg ble

godt kjent med henne, barna, hennes foreldre og brorens familie som bodde i samme hus. Faren hennes er *pundit* (hinduprest) ved et tempel i Tunapuna. Jeg ble invitert til å ferie Divali, en årlig hindu helligdag med familien, hvor jeg overvar ”sit down prayers”. Det vil si å samles rundt et ildsted på gulvet og gi offergaver til gudene. Under en spesiell takkefest til hindugudene fikk jeg blant annet være med på forberedelsene til matlagingen. På denne dagen deler man ut en spesiell søt grøt og andre godsaker til barna som kommer innom. Jeg og min kjæreste som besøkte meg, ble invitert til denne familien på julaften hvor vi utvekslet gaver. På et tidspunkt vurderte jeg å forandre fokus og problemstilling på grunn av innpass i familien, men bestemte meg for å fortsette med det planlagte fokus.

Min kontaktperson i Trinidad Express, hjalp meg med å knytte kontakter i orishamiljøet. Han og hans samboer, som også var journalist, har kontakter blant religiøse spesialister og øvrige framtreddende tilbedere i orishamiljøet. Dette påvirket mine valg av informanter. I stedet for å treffe den gjengse tilbeder møtte jeg prester og såkalte talerør for orishareligionen i pressen ved å avtale møter over telefonen.

Etterhvert ble jeg invitert til flere spirituelle fester. Jeg besøkte ti forskjellige *feasts* og femten forskjellige *shrines* i løpet av oppholdet. Hvis jeg hadde blitt boende ved ett *shrine* ville oppgaven fokusert mer på den daglige praksis for den aktuelle presten og kjernemedlemmene tilknyttet prestens *shrine*. Fordelen med min tilgang til data fra forskjellige *shrines* og *ebos*, er at det gir et bredt sammenligningsgrunnlag med tanke på rituell utførelse som synliggjør forskjellige holdninger blant orishatilbedere. Jeg traff ofte de samme tilbederne på forskjellige fester, og jeg la merke til hvilke *feasts* og ditto *shrines* som var populære. Ulempen med min tilnærming er at jeg ikke fikk anledning til å bli godt kjent med noen få informanter, som kunne gitt et mer variert og allsidig bilde av religionen i sin helhet. Jeg har endt opp med en presentasjon av orishareligionen hovedsakelig fra prester, og såkale intellektuelle tilbederes ståsted. Fallgraven for dette, er at man gir et partisk bilde av religionen i forhold til den varierte sammensetning av tilbedere. Utvalget blir dermed skjevt og lite representativt. Samtidig gir prester og religiøse spesialister et bilde av religion som mer koherent og systematisk enn det oppleves for den gjengse tilbeder. J. S. Eades (1980: 119) betegner for eksempel

babalawos (yorubaprester) beskrivelse av yorubareligionen i Nigeria som individuelle konstruksjoner i motsetning til generelt aksepterte dogma.

Med bakgrunn i de data jeg samlet inn forsøker jeg å framstille enkelte sider ved orishareligionens trossystem og dogmer, men fokuserer spesielt på representasjon av religionen fra forskjellige informanternes ståsted. Jeg forsøker å avdekke dynamikker blant prester, framtrepende tilbedere og øvrige tilbedere, som ligger under en formalisering og afrikanisering av religionen. Det jeg bestreber er å gi et resultat med en indre logisk sammenheng basert på min innsamling og tolkning av data. Jeg har generalisert på bakgrunn av dette.

Kategorisering av informanter er et ledd i generaliseringen. Tidlig i oppholdet kom jeg fram til at det eksisterte forskjellige holdninger til de kristne inkorporerte elementene. På den ene siden hadde bestemte tilbedere en avslappet holdning til disse mens andre hadde en anstrengt og negativ holdning. Det falt seg etterhvert naturlig å referere til informantene med tre betegnelser: ”de tradisjonelle”, ”de afrikansk orienterte” og ”de intellektuelle”. Disse kategoriene bruker jeg bevisst i oppgaven. Jeg vil understreke at de kan overlape hverandre. En bestemt informant betegnet som afrikansk orientert kan samtidig betegnes som intellektuell. Informanter jeg har valgt å betegne som tradisjonelle tilbedere kjennetegnes av at de er vokst opp i hjem med orishatilbedelse. De har fått kunnskapen overført av nærmeste familie som i de fleste tilfeller har fått kunnskapen av generasjoner før dem. Disse informantene har overtatt rollen som prest ved *shrine'et* etter mor/ far/ bestemor/ bestefar. Clarence Forde, Sam Phills, Melvina Rodney, Arthur Monsegue, Pierre, Baba Mitch, og Sister karakteriseres som tradisjonelle tilbedere.

De afrikansk orienterte kjennetegnes ved at de på varierende vis uttrykker et ønske om å føre en praksis på linje med yorubareligionen i Nigeria. Utover et verbalt ønske om dette kommer det til uttrykk gjennom egen rituell deltagelse. De er ikke tilfreds med den inkorporerte orishapraksis som inkluderer ikke-afrikanske elementer på linje med punkt 1) nevnt ovenfor. Disse informantene er enten blitt initiert i voksen alder eller i tenårene. De fleste har vært medlem en kristen menighet. Typisk afrikansk orienterte tilbedere er Rawle Gibbons, Pearl Entou Springer, Oludari Massetunji, Esmond King, Pat McLeod og Alphonso Dell.

De bevisste intellektuelle betegnes av en høyere utdanning og jobber enten ved universitetet eller kulturelle institusjoner. De har alle middelklassebakgrunn. Typisk intellektuelle tilbedere er Rawle Gibbons og Pearl Entou Springer og Burton Sankerally. I motsetning til Springer og Gibbons er ikke Burton uttalt afrikanske orientert. Han er en uavhengig intellektuell som beveger seg fritt i orishamiljøet på Trinidad. Han har vært tilknyttet Melvina Rodneys *shrine* tidligere, men under perioden jeg var på Trinidad var han ikke knyttet til et bestemt *shrine*. For uten å være praktiserende har Burton interesse for religionen på det teologiske planet. Jeg vil presentere informantene mer inngående etter hvert som de dukker opp i teksten.

”Rollerepertoar”⁴

Det eksisterer varierende måter å se feltarbeiderens roller i felten på. Et perspektiv inkluderer hvordan man selv søker å *presentere* seg og hvilke roller man ønsker å utfylle. En annen side er hvilke roller man blir *tilskrevet*. Cato Wadel (McCall & Simmons 1969: 29 i Wadel 1991: 45) referer til en utvikling av roller hvor hver nye rolle bestemmer *hvor* feltarbeideren kan gå, *hva* feltarbeideren skal gjøre, *hvem* feltarbeideren kan samhandle med, *hva* feltarbeideren kan spørre om, *hva* feltarbeideren kan se, og *hva* feltarbeideren blir fortalt.

Jeg var nabo, samboer, leieboer, korsanger og venn mer eller mindre overfor forskjellige mennesker. På den måten unngikk jeg en *rolleinkongruens* (Goffmann 1990) som kan melde seg når man utspiller alle sine roller overfor de samme menneskene. Jeg bodde i et urbant område i den tettest befolkede delen av Trinidad og det hersket ingen såkalt *mekanisk solidaritet*, men mer en *organisk solidaritet* (Durkheim 1964) mellom naboene. Rollene nevnt ovenfor ble konsumert mer eller mindre utenfor orishamiljøet men det hendte at jeg møtte mennesker i kraft av disse rollene som hadde en form for forbindelse med mennesker i orishamiljøet.

Under deltakelse ved *feast*, fikk jeg en følelse av å være ”på jobb”, en følelse som ble forsterket av at jeg iførte meg et annerledes antrekk enn til vanlig. Det besto av en lang kjole eller skjørt, langermet overdel og hodetørkle. Siden *feast’ene* utspilte seg fra kvelden og ut over natten, dro jeg etter 20:00 på kvelden og kom oftest tilbake etter

⁴ Goffman (1990)

soloppgang. Derfor kan jeg si at feltarbeidet bar preg av nattarbeid. Jeg fikk høre at det ikke var trygt å bevege seg utendørs alene etter mørkets frambrudd kl. 18:00. Og i hvert fall ikke som hvit kvinne som benyttet seg av offentlig transport. Jeg hadde hverken sjåfør eller følge før på slutten av oppholdet. I ettertid ser jeg at jeg burde ha brukt midler på å engasjere både sjåfør og følge. Da ville jeg ha unngått den psykiske belastningen det var å gå ut alene.

Overfor orishaprester og andre tilbedere som jeg snakket med og intervjuet, presenterte jeg meg som student som ønsket å vite om orishareligionen for å skrive en ”thesis for a Master Degree”. For orishatilbedere jeg snakket med få ganger framsto jeg muligens som en nysgjerrig ”whitey” og utlending som for noen representerte en kilde til penger. I relasjon til en uavhengig tilbeder (ikke tilknyttet *shrine*) oppnådde jeg en vennsksapsrelasjon og ble etterhvert en samtalepartner i forhold til orisharelaterte tema.

Jeg var for øvrig opptatt av å bevege meg og delta i varierende sosiale sammenhenger for å få en viss innsikt i det sosiale landskapet orishareligionen befinner seg i. Jeg deltok i det nasjonale karnevalet, jeg var på kalypso konkurranser og konserter, jeg var på forestillinger ved et lokalt teater og jeg var på forelesning om orishareligionen ved Creative Arts Center hvor Rawle Gibbons er leder. Jeg dro i følge med med en kvinnelig dansk hovedfagsstudent i antropolog til forskjellige kulturelle og religiøse tilstelninger.

Initiering som metodisk grep

Selv om den første erfaringen med *orishaånder* referert til innledningsvis inkluderte et råd om å initieres, var jeg usikker i forhold til saken. I utgangspunktet hadde jeg avtalt å komme hjem til Esmond King med et uttalt ønske om å snakke om orishareligionen. Jeg ønsket også å få kjennskap til hans posisjon i orishamiljøet. Jeg ble fullstendig overrumplet av det som utspilte seg. Jeg var ikke forberedt på å møte *orishaånder* i en leilighet utenfor en rituell setting. Esmond King eier ikke et eget *shrine* men bruker leiligheten og et lite område i bakgården i sin tilbedelse. Dette er mer vanlig for eksempel i New York, i det internasjonale orishamiljøet hvor Esmond King har kontakter.

Jeg fikk visse instruksjoner å følge av King som ledd i initieringen. Da jeg kom tilbake til min egen leilighet var jeg ikke helt overbevist om at jeg var klar for å begi meg ut på initiering på et så tidlig tidspunkt. Møtet fant sted etter omtrent tre uker i felten. *Ett* møte med King, som selv var i ferd med å bli orishaprest, var ikke godt nok grunnlag for å initieres uten å tenke over saken.

Rawle Gibbons ble skeptisk da jeg fortalte om møtet hjemme hos King, og hevdet at det ikke er vanlig for ånder å manifestere seg utenfor et *shrines* rituelle aktivitet. Dette er for øvrig en punkt for sammenligning i kapittel 4. Etter oppfordring fra Gibbons rådførte jeg meg med *babalorisha* Sam Phills angående saken. Sams råd kan oppsummeres i en setning: "*You don't have to milk the cow in order to drink the milk*". Siden initiering med King som veileder ikke følte riktig på daværende tidspunkt, bestemte jeg meg for å meddele King at jeg ville avvente prosedyrene til eventuelt senere. Det stilte seg annerledes ved McLeods *shrine* hvor jeg fikk inntrykk av en avslappet atmosfære. At deltagelse ved dette *shrine*'et skjedde på slutten av feltperioden, var helt klart av betydning. Jeg var mer erfaren med å delta generelt. Det gjorde meg sikrere. Jeg hadde møtt McLeod tidlig i feltperioden i forbindelse med et intervju. Intervju nummer to ble utført et par dager før deltagelsen ved hennes *shrine*. Hvis jeg hadde hatt bedre tid, ville jeg på dette tidspunktet utforsket mulighetene for initiering.

Under planlegging av prosjektet var jeg åpen for å la meg initiere som et metodisk grep for tilgang til data. Jeg er fortsatt positivt innstilt, men er mer bevisst på at slike ting ikke lar seg planlegge. Så lenge informantene ikke har noen motforestillinger til saken og forholdene ligger til rette, er ingen ting i veien for man som feltarbeider kan la seg initieres. Forbeholdet er at man ikke trækker over andres og egne grenser for hva som føles riktig på det aktuelle tidspunkt. "Timing" og relasjon til informantene innvirker på valget man tar.

Organisering av oppgaven

Videre gjennom oppgaven skal jeg forsøke å skissere hvordan bestemte orishatilbeder jobber i en prosess mot såkalt afrikanisering og forening. I neste kapittel plasseres orishatilbedere inn i en samtidsmessig, historisk, etnisk og politisk sammenheng for å

gi et grunnlag for videre lesning. Deretter inkluderes varierende presentasjon av orishareligionen slik den er beskrevet av etnografer og bestemte orishatilbedere. Hensikten er å gi et inntrykk av varierende holdninger av betydning for å belyse problemstillingen. Som overgang til påfølgende kapittel gis et innblikk i deltagelse ved rituell samhandling hvor aktører beskrevet deltar. Kapittel 4 fokuserer på rituell praksis med bakgrunn i sammenligning basert på observasjon og deltagelse ved forskjellige *shrines*. Målet er å illustrere sider ved orishapraksis som begrenser eller muliggjør afrikanisering og forening. I kapittel 5 presenteres en analytisk tilnærming i lys av begrepet synkretisme hvor jeg vektlegger diskurs og antisynkretisme. Begrepene er ikke brukt uten å beskrive aktørene som posisjonerer seg i forhold til hverandre enten bevisst eller ubevisst. Konflikt i orishamiljøet er tema i forkant av konkluderende kapittel. Konflikten er knyttet til karnevalsdeltagelse, hvor offentlig representasjon og uttrykt uenighet er et tema. Ved å se på handlingen som utspiller seg i konflikten som en ”uharmonisk fase i den pågående sosiale prosess” brukes Turners begrep ”social drama” (1974: Kapittel 1).

Før jeg presenterer en framstilling av orishareligionen fra forskjellig ståsted vil jeg sette orishatilbedere inn i en bred setting for å gi inntrykk av landskapet de beveger seg i som trinidadere på Trinidad.

KAPITTEL 2

FORANKRING AV ORISHATILBEDERE PÅ TRINIDAD

Trinidad utgjør den sørligste øya av de små Antillene i det Karibiske hav. Den grenser til Tobago i nord og Venezuela i sør som ligger 11 kilometer fra det nærmeste punktet på Trinidad. The Republic of Trinidad and Tobago er sammen med elleve andre stater i Karibia medlem av The New Commonwealth (Eriksen 1994: 278). Av disse er Trinidad nest størst etter Jamaica. Den utgjør omtrent 4800 kvadratmeter og er cirka 80 kilometer fra nord til sør og 50 kilometer fra øst til vest på det tynneste (Houk 1995: 25). Utover hovedveien fra hovedstaden Port of Spain til Arima i øst finnes få veier av høy standard. Derfor er det tidkrevende å komme seg til steder utenfor hovedveien. Selv om øya ikke er spesielt stor kan det ta en hel dag å komme seg fra det ene ekstreme punktet til det andre på grunn av veiforholdene.

Det finnes tre fjellkjeder på øya som består av et sørlig, sentralt og nordlig fjellbelte. Den mest framtrædende er den nordligste som strekker seg fra vest til øst over hele øya, med det høyeste punktet på 940 meter (Houk 1995: 26). Langs den nordlige kysten finnes flere sandstrender og små landsbyer. Veien på denne strekningen stopper opp når man nærmer seg vestsiden, slik at man er avhengig av båt eller å kjøre en lengre omvei for å nå enkelte landsbyer. Det offentlige transportsystemet dekker store deler av øya, men er noe uregelmessig og tidkrevende. Klimaet er tropisk med liten variasjon i temperaturen. Det er regnesong fra mai til desember og man må belage seg på kraftige regnskyld som varer alt fra en hel dag til ti minutter om gangen. Det finnes også en liten prosentandel regnskog på Trinidad som strekker seg helt ned til kystlinjen på nordøst siden. Av de tre fjellkjedene som preger Trinidad er fjelltoppene i sørøst årsaken til at øya ble ”oppdaget” i 1498.

Kapitlet videre er inndelt i to deler. Utover aspekter ved dagens samfunn på Trinidad fokuserer den første delen på historiske, politiske og etniske forhold. Del to

setter orishatilbedere i en religiøs setting og presenterer i den sammenheng yorubareligionen i Nigeria som regnes for å være religionens utgangspunkt. Spirituell baptisme, kabbalah og hinduisme yter på forskjellig vis innflytelse på orishapraksis og orishatilbedere. Enhetene utgjør avgrensede religiøs praksis som praktiseres av lokale tradisjonelle orishatilbedere. Presentasjon av disse er relevant for å avgrense orishareligionen som enhet og for å kartlegge forskjellig synspunkt til disse med utgangspunkt i bestemte orishatilbedere. Det er for øvrig vesentlig å nevne katolisismen hvis enkelte elementer sies å være inkorporert i orishareligionen gjennom den formative perioden på Trinidad. Hensikten med kapitlet er å forankre orishareligionen og dens tilbedere i en sammenheng som oppgaven bygger videre på.

DEL 1

Historikk

I forhold til andre karibiske øyer, tok det lang tid før Trinidad fikk en befolkning av vesentlig størrelse. Columbus oppdaget øya så tidlig som i 1498. Navnet har den fått som følge av Columbus assosiasjoner til Sønnen, Faderen og Den hellige ånd – treenigheten, ”Trinidad” på spansk – da han skuet tre fjell på den sørøstlige delen av øya på vei fra Europa med skip. Omtrent hundre år etter ble Trinidad underlagt det spanske flagget. Spanias interesse for denne nyervervelsen ble liggende i skyggen av andre interesser som gull- og sølvgruver i Peru og Mexico og tiltrakk seg få spanske nybyggere. Det første forsøk på å kolonisere øya fant sted i 1533. Store deler av den autoktone befolkningen av amerindianere og caribere ble utryddet gjennom sykdom og krigføring, mens noen ble eksportert som tvunget arbeidskraft til øvrige spanske kolonier (Glazier 1983).

I 1783 vedtok den spanske kongen loven som åpnet for tilflytting fra andre deler av Karibia for å få tilvekst i befolkning og økonomi. ”*Cedula de población*” tilbød gratis mål med jord til alle nybyggere som slo seg ned med sin slavebeholdning. Hver hvit emigrant ble lovet omtrent 30 mål (acres) for hvert medlem av familien og halvparten så mye for hver slave han brakte med seg. Franskmenn fra det franske Karibia ble fristet av de gode fordelene og nytt land

samtidig som de følte et press fra opptøyer inspirert av den franske revolusjonen fra 1790 og utover. De utgjorde etterhvert en større del av befolkningen enn den spanske (Brereton 1981: 13).

I likhet med resten av Karibia utviklet Trinidad en plantasjeøkonomi med hovedvekt på sukkerproduksjon ved siden av kaffe og kakao. Øya ble en ”fransk” koloni med en fransk konservativ plantasjeelite. Det franske språket og kreolsk *patois* dominerte og fransk dans, musikk, mat og sosiale skikker spredte seg fort. Karnevalsfeiringen var sannsynligvis også et fransk bidrag (Brereton 1981: 16,17). I samtidens Trinidad er karnevalet den største nasjonale festdagen.

I 1797 beseiret britene den spanske guvernør Chacons styrker og i 1802 tok britene offisielt over av økonomiske interesser. Foruten britiske administratorer ble Trinidad bosatt av britiske plantasjeiere og deres slaver fra andre deler av det britiske Karibia. Den franske plantasjeeliten ble fortsatt boende. I kjølvannet fulgte britiske kjøpmannshus og industri som støttet plantasjeøkonomien. I den forbindelse ble slaver brakt til øya fram til 1807, da britene avskaffet slavehandelen. I overgangen til det britiske kolonistyre opplevde frie fargede⁵, frie sorte, og slaver diskriminering og færre rettigheter. En slavekode ble innført i regi av den ubarmhjertige britiske generalen Picton i 1800. Frie fargede og sorte ble sett på som potensielle oppviglere og revolusjonære som burde holdes på plass av strenge lover og straff. Pictons agenda besto av en målsetting om å bryte ned deres rettigheter. Dette vedvarte fram til 1826. En proklamasjon fra det britiske regjerende organ på Trinidad i januar 1826 opphevet de strenge lovene. Dette inngikk i en politisk profil for å bedre slavenes forhold og frie fargedes rettigheter. Trinidad skulle bli en kronkoloni - en modell for andre britiske slavekolonier (Brereton 1981: 36-41).

Etter slavefrigjøringen i 1834 og en periode på 4 år hvor slavene var forpliktet til å jobbe som kontraktsarbeidere, oppsto mangel og økning i pris på arbeidskraft. Frigjorte slaver ønsket ikke å jobbe lange dager på plantasjene over lengre perioder, noe som gjorde tilgangen på arbeidskraft ustabil. Det første britene tenkte var at

⁵ Betegnelsen ”fargede” og ”sorte” anvendes for å skille mellom mulatt - etterkommere av europeer og afrikaner, og etterkommere av afrikanere. Den fargede befolkningen var ofte resultat av plantasjeieres seksuelle omgang med kvinnelige husslaver.

andre afrikanere i USA var en god kilde til arbeidskraft, men kun et fåtall av de som kom ble boende. Kinesere og portugisisk talende grupper fra Madeira ble også oppfordret til å inngå arbeidskontrakter på Trinidad. Myndighetene fant imidlertid ut at det ikke lønte seg på sikt på grunn av for høye transportutgifter i forhold til hvor mange som meldte sin interesse. På tross av vanskelighetene ble cirka 2500 kinesiske immigranter brakt til Trinidad mellom 1853 og 1866. Mange av kineserne endte opp som butikkeiere og slaktere og var mer mottakelig for kristendom og vestlig inspirert levemåte enn andre grupper (Brereton 1981: 96-100).

Enkelte slaver frigjort av engelskmenn på utenlandske slaveskip valgte å bosette seg på Trinidad. Dette pekte mot muligheter for systematisk immigrasjon av frigjorte afrikanske slaver. Sierra Leone i Vest-Afrika og St. Helena i Middelhavet var kolonier som etterhvert ble utgangspunktet for systematisk immigrasjon til Trinidad. Prospektet om ansettelse og høyere lønn inspirerte til stor emigrasjon fra Sierra Leone. Selv om noen av emigrantene var engelsktalende kristne som hadde bodd en stund i landet var størsteparten afrikanere reddet fra slaveskipene eller frigjort i en kort periode. Antall afrikanere som kom fra Sierra Leone var ikke så høyt som man håpet på og mange forlot de store plantasjene for å okkupere egne landområder og etablere egne hushold (Brereton 1981: Kap. 6). Disse og øvrige afrikanske eks-slaver la grunnlaget for afro-amerikansk religion på Trinidad for ettertiden.

Løsningen på stabil, vedvarende og tilstrekkelig med arbeidskraft ble kontraktsarbeidere fra India. Foruten et lignende klima slapp engelskmennene å forholde seg til utenlandske myndigheter. I perioden 1844 - 1917 ankom 143 939 indere (hovedsakelig fra Calcutta i nord men også fra Madras i sør) til Trinidad. Det ble etterhvert utarbeidet en 5 års arbeidskontrakt og fritt leide hjem til India når kontrakten opphørte. En ordning som åpnet for tildeling av 10 mål land etter å ha bodd i Trinidad i 10 år medførte at mange indere valgte å bli. De tilla det allerede pluralistiske samfunnet en ny dimensjon. Mange av dem brakte med seg familien og bevarte kulturelle aspekter fra India som har vedvart (Brereton 1981: 103 ff). Størsteparten var hinduer, mens et mindretall var muslimer. I dagens multikulturelle

og multireligiøse Trinidad kan man se hindutempler og muslimske moskeer stikke fram blant de mange forskjellige kristne kirkene og bortgjemte *orishashrines*.

Politikk i relasjon til etnisitet

De britiske myndighetene regjerte i egen regi på Trinidad inntil et lovgivende råd ble opprettet i 1831. Det besto for øvrig av utnevnte kandidater og fungerte mer som et rådgivende organ. I 1925 kom den til å bestå av en valgt minoritet, men både utnevnte kandidater og valgte medlemmer måtte møte en viss økonomisk standard. Dette utelukket flesteparten av innbyggerne på Trinidad og ivaretok dermed ikke arbeidernes interesser. Stemmerett for alle voksne ble innført i 1946 slik at det i 1950 var etablert en valgt majoritet innenfor det lovgivende rådet (Rodman 1971: Kap. 2). I dag utgjør Trinidad og Tobago en republikk med president og ledes av en parlamentarisk demokratisk regjering representert ved en statsminister.

People's National Movement (PNM) ledet av Eric Williams ble opprettet ett år før valget i 1956, for å si det med Rodmans ord *"to capture the people's imagination and the people's votes."* (Rodman 1971: 25). Selv om partiet var av en multietnisk karakter og hadde støtte blant mange hvite, kinesere og indo-trinidadere, hadde partiet størst oppslutning av afro-trinidadere og fargede. De fikk stor støtte av den sorte arbeiderklassen og ble identifisert med afro-trinidadernes interesser. Partiet vant valget i konkurranse med syv andre partier og øvrige uavhengige kandidater. The Peoples Democratic Party (PDP) utfordret PNM under valget i 1956. Maraj, lederen av partiet ledet også den største fagforeningen for indiske sukkerarbeidere og den største hinduorganisasjonen. Under valget i 1961 ble PNM utfordret av PDPs inkarnerte "indisk parti" Democratic Labour Party (DLP). PNM vant valget (Rodman 1971: Kap. 2). Utover Williams sterke forestillinger mot å inkludere opposisjonen DLP i utarbeidelsen av en grunnlov, refererer Yelvington (1993) til etniske opprør på kanten til vold valgkvelden 1961. Et endelig kompromiss fra Williams side var det eneste som hindret voldelige sammenstøt (Ryan 1972 i Yelvington 1993: 13). I 1990 ble president A. N. R. Robinson og hans kabinett holdt fanget under et kuppforsøk av en sort muslimsk gruppe, som er det eneste voldelige sammenstøtet av stort politisk format i Trinidads historie.

Williams opprettholdt et forsøk på å utviske etniske forskjeller til fordel for en ny nasjon, men få indo-trinidadere og øvrige minoriteter ble gitt prominente stillinger innenfor regjeringen. På den ene siden ble Trinidad promotert som et fargefullt fellesskap gjenspeilet i nasjonalsangens strofe: *"where every creed and race finds an equal place"*. På den andre siden var de nasjonale symbolene fortolket av PNM med bakgrunn i afro-trinidadsk opprinnelse eksemplifisert med steelband, calypso og den nasjonale karnevalsferingen (Eriksen 1991: 270 i Yelvington 1993: 13). Ideologien munnet ut i en kreoliseringsprosess som satte likhetstegn mellom "nasjonal" og "trinidadsk" på den ene siden og det opprinnelige afro-trinidadske på den andre. Indo-trinidadere og andre avvikende grupper ble kalt for rasistisk og upatriotisk (Yelvington 1993: 13). PNM's posisjon ble først rokket ved under "the Black Movement" på 70-tallet som kritiserte en multinasjonal og hvit dominert økonomi. De krevde en redistribusjon av goder som var mulig på grunn av oljeboomen på 1970-tallet.

I 1986 ble PNM slått av National Alliance of Reconstruction (NAR) med A. N. R. Robinson som leder. Partiet var av en multietnisk karakter som søkte å overskride klasseskiller. Et press om en sterk statsledelse på grunn av nasjonale økonomiske vanskeligheter utløste en splittelse langs etniske linjer innen partiet. Robinson sparket flere ministre inkludert Basdeo Panday. Får år etter, i 1989, dannet Panday det indo-trinidadske baserte United National Congress (UNC). Partiet ble regnet for å representere interesser relatert til den indo-trinidadske middelklassen og den kreolske (hvite) overklassen (Yelvington 1993). I 1995 vant UNC valget og det sies av mange, både indo- og afro-trinidadere at Basdeo Panday i kraft av UNC utførte like mye i løpet av en 5 års periode som PNM utrettet i løpet av en 30 års periode.

I dag føres en politisk retorikk som spiller på UNITY; forening av etniske og religiøse grupper. Dette var spesielt synlig under valgkampen mellom UNC og PNM i månedene før valget 11. desember 2000. Men når man ser på sammensetning innenfor partiene er UNC dominert av indo-trinidadere og PNM av afro-trinidadere. De lokale representantene og tilhengerne framtrede på gatene i valgmarkeringer ga inntrykk av å være delt på samme måte. Generelt fikk jeg inntrykk av at vektlegging

av UNITY i den politiske markering fra begge partiene sin side, var et profilert begrep for å tiltrekke seg flest velgere.

Basdeo Panday ble sittende ved makten etter valget i 2000. En konflikt mellom Presidenten Robinson og statsminister Panday angående innsetting av ministre startet like etter valget. På grunn av generell politisk ustabilitet, og uenighet knyttet til grunnloven relatert til konflikten mellom Robinson og Panday, ble nok et valg gjennomført den 10. desember 2001. Det resulterte i 18 representanter fra hver av partiene UNC og PNM. PNMs leder Patrick Manning ble utnevnt til statsminister av president Robinson, noe som ble negativt mottatt av Panday. Det politiske landskapet er fortsatt turbulent. Det ble foreslått nytt valg fra UNC's side den 7. Februar 2003, som ikke ble fulgt opp. PNM med Patrick Manning i spissen sitter fortsatt ved makten.

Etnisitet og klasse

Flere teoretikere har kommentert utviklingen av den sosiale struktur basert på klasse og etnisitet på Trinidad. Yelvington (1993: 3) påpeker at klasse, makt og etnisitet var nært forbundet i de formative årene i begynnelsen av 1800-tallet. Det var tre sosio-økonomiske klasser som korresponderte nøye med etniske grupper med liten mobilitet seg i mellom. De hvite kontrollerte det meste av koloniens ressurser i kraft av å være kjøpmenn, plantasjeeiere og administratorer. Den fargede befolkningen i midt-skiktet var ansatt i lavstatusyrker. Flesteparten av afrikanerne var slaver og jordbrukere. Selv om denne strukturen i dag er mer eller mindre brutt har den satt spor etter seg samtidig som gruppene har påvirket hverandres verdier i utviklingen av et kreolsk samfunn (Yelvington 1995).

På midten av 1800-tallet etter slavefrigjøringen og med immigrasjonen av indiske plantasjearbeidere, bodde sorte og indere i forskjellige områder og det ble skapt et tydelig etnisk skille i forhold til arbeid. Fargede og sorte jobbet med håndverk og andre manuelle yrker mens indere jobbet med jordbruksarbeid. Dette spesielt med tanke på arbeidsoppgaver på plantasjene. Denne arbeidsfordelingen ble etterhvert opphevet og indere og afrikanere kom til å besette mer eller mindre like

yrker. De to gruppene var også separert geografisk. De såkalte sorte og fargede var sentrert i urbane områder spesielt rundt Port of Spain, mens inderne utgjorde majoriteten i de sentrale og sørlige rurale områdene. Selv om skillene ikke er like markante i dag bor fortsatt flest afro-trinidadere i Port of Spain. Den nest største byen San Fernando og de fleste rurale strøk i sentral- og sør Trinidad er dominert av indo-trinidadere.

På grunn av distansen mellom gruppene i de formative årene utviklet indere og afrikanere negativ stereotypi av hverandre. Afrikanere ble sett på av plantasjeeierne, og senere av indere som lastefulle, late, uansvarlige og med hang til drikking og overdrevent konsum. Indere ble sett på av afrikanere og andre som hedensk fordi de ikke tilegnet seg vestlig livsstil, å være tilbøyelig til vold i hjemmet, å ha sterk slektsfølelse, og å være føyelig overfor autoriteter (Yelvington 1993: 3-10).

Aspekter ved stereotypien har vedvart og reflekteres i en journalists kommentar til morens ønske om at hennes døtre bør gifte seg med indo-trinidadere: *"My sister and I would joke that they are aslo qick to chop you up and drink "Indian tonic" – our pet name for gramoxone⁶."* (Sunday Express 27.08.2000). Et leserbrev fra en indo-trinidadsk gutt på 19 år uttrykker en holdning preget av uforenlige forskjeller i en kommentar om blandingssekteskap mellom indo- og afro-trinidadere:

Interracial marrages is trouble, trouble and more trouble. In my family about four or five of my cousins did it and is disasters all around!(...) the next cousin get married to a Negro man – quiet, quiet – thinking that we (the hole damn family) would not find out.....Next two months what we got to hear? Yes, yes you gessed it. She divorced him. What a damn a--!. (Sunday Express 27.08.2000).

Innleggene var trykket som del av en serie i Express' ungdomsbilag VOX kalt *"The Callaloo Complex"* som er *"a series of personal accunts amed at disclosing the thoughts, experiences and insecurities of Trinidad and Tobago's varied youth culture: the very black, the very white and everyone in between."* (Sunday Express 20.08.2000).

⁶ Nyhetsreportager om selvmord blant indiske familiemenn etter å ha tatt livet av kone (og barn) forekom ikke sjeldent i nyhetsbildet. Gramoxone er et giftig plantemiddel som blir hyppig brukt til formålet.

Trinidads sammensatte befolkning har fungert som et laboratorium for studier relatert til kulturell og etnisk variasjon i over 40 år (Yelvington 1993:15). Tre konkurrerende teorier er utviklet som et resultat: 1) *the stratification school*; 2) *the plural society school*; og 3) *the plantation society school*. Første nevnte anvender en struktur-funksjonalistisk tilnærming som forfekter at samfunnet var basert på et felles norm- og verdisystem på tross av kulturelle og etniske forskjeller. Bak denne teorien står blant annet Braithwaite (1954, 1960, 1975) og R. T. Smith (1956). *The plural society school* med M. G. Smith (1965, 1967, 1971, 1974, 1984) og LaGuerre (1976, 1982, 1988, 1991) i spissen, påpeker at en slik konsensus ikke eksisterte og at hver kulturelle gruppe opprettholdt sine egne sosiale institusjoner uavhengig av andre institusjoner. *The plantation society school* representert av blant andre Mintz (1959), Wagley (1960) og Girvan (1975) vektlegger at samfunnets sosiale relasjoner var skapt av plantasjeøkonomien og at disse ikke har forandret seg spesielt siden plantasjeeiernes storhetstid (Yelvington 1995: 15).

Disse har alle en svakhet sier Yelvington (1993: 20), som går på at de ikke kan gjøre rede for sosial endring. Han foreslår en tilnærming som trekker veksler på andre disipliner enn antropologi som for eksempel historie, økonomi og sosiologi - en tilnærming anvendt blant karibiske etnografer referert til i oppgavens introduksjon. Teoretikere med bakgrunn fra forskjellige disipliner er representert i Yelvingtons artikkelsamling (1993) som tar for seg etnisitet på Trinidad. Etnisitet er ikke hovedfokus i oppgaven. For videre lesning med etnisk fokus på Trinidad se for øvrig Eriksen (1992).

Samtidens trinidadere

Trinidad har i dag, med bakgrunnen i den varierte tilstrømming av frivillige og ufrivillige immigranter, en sammensetningen av mennesker som er vanskelig å kategorisere. Jeg fikk stadig høre at en typisk trinidadere "*is a mix of everything*". Det finnes et spekter av utseende som dekker alt fra hvit, via rød, gul, lysbrun, til mørk brun. Og alle er opptatt av hudfarge. Ved flere anledninger fikk jeg inntrykk av at det å være "*reel fear skinned*" skapte beundring og status.

To kategorier etniske grupper dominerer: ”indo-trinidadere” og ”afro-trinidadere”. Av totalt 1, 282 600 innbyggere i følge folketellingen i 1998 (Trinidad & Tobago 2001) er cirka 40 prosent av Trinidads befolkning av indisk opprinnelse. De fleste jeg snakket med og overhørte av lokalbefolkningen kaller disse for ”East indians” eller ”Indians”. Dagens afro-trinidadere utgjør som indo-trinidadere cirka 40 prosent av dagens populasjon. Denne gruppen blir hyppigst kalt ”Africans” i emiske termer.

Den resterende del av Trinidads befolkning består av 18 prosent ”mixed” (hovedsakelig mulatt/ farget) 0,64 prosent hvit, 0,38 prosent kinesisk, 0,08 prosent libanesisk og 0,15 prosent ”other” i følge folketellingen gjennomført i 1990 (Trinidad & Tobago 2001). Den autoktone befolkningsgruppen på Trinidad kalt ”Amerindians” kategoriseres under ”other”. I et avisoppslag i Daily Express, september 2000, etterlyser det amerindianske samfunnet en annen betegnelse enn ”other”: *”Don’t call us other: ... Amerindians want to be recognised as an ethnic group and want a space assigned on the national census form to include ”Amerindian” rather than ”other.”* På grunn av den sammensatte befolkningen på Trinidad vil det være vanskelig å finne betegnelser som yter alle den rettferdighet de fortjener.

DEL 2

Religiøsitet

Som i andre deler av Karibia har Trinidads varierende befolkning resultert i toleranse og variasjon i det religiøse liv. Mange finner det uproblematisk å oppsøke forskjellige menigheter og grupper, og mangfoldet har motivert til innovasjon og oppfinnsomhet i den religiøse praksis. De mest utbredte og dominerende religioner på Trinidad i dag er hinduisme og den romersk-katolske kirke. I følge folketellingen i 1990 var 29,4 prosent av befolkningen katolikker, 23,8 prosent hinduer, 10,9 prosent anglikanere, 5,8 prosent muslimer og 3,4 prosent presbyterianere (Trinidad & Tobago 2001). Andre religiøse enheter verdt å nevne er pinsemenigheten, metodistkirken, Jehovas vitner

og baptistkirken. Spirituelle baptister og orishatilbedere har som den autoktone befolkningen befunnet seg i gruppen for ”other”. Det er vanskelig å si eksakt hvor mange spirituelle baptister og orishatilbedere det finnes av Trinidads innbyggere, men et anslag på henholdsvis 20 000 og 10 000 kan være realistisk.

Frigjorte slaver – de første orishatilbedere

Orishareligionen på Trinidad oppsto med ankomsten av frigjorte slaver referert til ovenfor. I 1813 var halvparten av Trinidads slaver født i Afrika og utgjorde 13980 i forhold til 11629 kreolsk fødte slaver. Grupper som igbo, moco og kongo utgjorde cirka 20 prosent av befolkningen i 1813, mens yorubaene fra Nigeria utgjorde kun 1 prosent. Under innvandringen av frigjorte slaver fra Sierra Leone og St. Helena mellom 1838 – 70, var yorubaene en signifikant del av totalen (Highman 1984 i Houk 1995).

Stammer og etniske grupper som utmerket seg i forhold til religiøs påvirkning på 16- 17- og 1800-tallet generelt i den nye verden var fon på Haiti, Brasil, Fransk Guiana og USA; yoruba i Brasil, Cuba, Trinidad og USA; fanti-ashanti i Surinam, Jamaica, og Fransk Guiana; og kongolesere i Brasil og Tahiti (Houk 1995: 52). Disse la føringer på religioner som vodoun på Tahiti, santeria på Cuba, candomble og umbanda i Brasil og orishareligionen på Trinidad. Nedenfor vil jeg utdype orishareligionens innflytelse fra yorubareligionen i Nigeria.

Yorubareligionen i Nigeria

En framstilling av yorubaenes religion og forestillingsverden er grunnleggende for å forstå orishareligionen på Trinidad.

Yorubaenes hjemland ligger i de sørvestlige deler av Nigeria og inkluderer de nigerianske statene Lagos, Ogun, Oyo og den sørøstlige delen av Kwara. I nord vest strekker gruppen seg over republikken Benin og inn i det sentrale Togo. For ikke å gi et feilaktig bilde av yorubabefolkningen som en homogen gruppe, er det viktig å understreke at det først og fremst er en språklig fellesbetegnelse anvendt av lingvister og misjonærer fra midten av 1800-tallet. Individuelle yorubaer identifiserer seg først

og fremst med en spesiell by eller område i de fleste tilfeller. En yorubaidentitet er først viktig i situasjoner som involverer medlemmer av etniske grupper som tiv, hausa eller nupe (J. S. Eades 1980: 1, 4).

William Bascom (1969), professor i antropologi ved Universitetet i Berkley, California, beskriver yorubaene som de eksisterte fra 1937-1938 og setter det i kontrast til "former times" som referer til den siste halvdelen av 1800-tallet. Foruten denne etnografien vil jeg supplementere med J. S. Eades' "The Yoruba Today" utgitt i 1980 for å beskrive yorubareligionen. Eade var på dette tidspunktet ansatt ved Social Anthropology Department, University of Kent at Canterbury.

Yorubaene tror på mange guddommer, Bascom benytter begrepet guddom. Noen er tilbedt i hele yorubaland mens andre er kun viktig lokalt. Foruten *Olorun*, den øverste gud, som kalles Eledumare eller Olodumare på Trinidad, er gudene trodd å ha vært mennesker en gang. Tilbedelsen av gudene er mer omfattende enn tilbedelsen av forfedrene som er viktig i de fleste afrikanske samfunn. Mange guder er identifisert med en klan som tilbederne blir født inn i. Individuelt sett tilber man sin fars gud og i noen tilfeller også sin mors. De inngiftede kvinnene i en klan feirer den årlige festen tilegnet guddommen til sin ektemanns klan, men drar hjem til sin fødeklan når den har tilsvarende feiring (Bascom 1969: 77, 78).

Utover å være tilbeder av klanens kult, kan man bli knyttet til andre kulter på forskjellige måter. En guddom kan kreve tilbedelse ved å lede en person ut i vandring gjennom skogen, ved å plage han/ henne i drømme, eller ved å forårsake sykdom og annen ulykke. Yorubaguddommer kan også kreve tilbedelse av en person som er gått over til kristendommen eller islam ved å krangle med ham. Mister man eiendeler eller familie er det guddommens måte å argumentere for at en må vende om i tilbedelse. Hvis man anerkjenner en slik krangel blir man initiert i den aktuelle kulturen gjennom en seremoni som varer et par uker. Etter å ha vært segregert i *shrine'et* blir man til slutt barbert på hodet og guddommen besetter novisen (Bascom 1969: 78).

Besettelsen forklares som en tro på at guddommen tar kontroll over kroppen ved å tre inn gjennom hodet. Den besatte blir kalt "horse" eller "mont". Guddommen kan snakke gjennom hesten sin og be om offer eller forutsi positive hendelser eller

ulykker. Det er individuelle forskjeller for hvordan guddommene besetter sine tilbedere. *Shango* besetter kun en person under sin årlige festival. Ånder som *Yemoja* (*Yemanja* på Trinidad) og *Oshun* besetter flere på samme tid (Bascom 1969).

J. S. Eades' studie av yorubaene (1980) inneholder et variert bilde av gruppen og religionen i Nigeria. I motsetning til Bascom fokuserer han mer på forandring og prosess enn etnografisk beskrivelse. Han ser på tro og religion i forhold til endring og understreker at de fleste yorubaene i dag er muslimer eller kristne. Dette forholdet har fått mer oppmerksomhet fra historikere framfor antropologer og sosiologer. Allerede i 1954 viste en offisiell folketelling at mer enn fire femtedeler av innbyggerne i yorubaprovinsene var enten kristne eller muslimer.

Eades (1980) utforsker religionens rolle som grunnlag for formasjonen av sosiale grupper, og hevder at det er her de fleste innlysende forandringene har funnet sted. De fleste menn og kvinner er medlemmer av såkalte kristne eller muslimske *egbe*, som referer til enten formelle sosiale grupper med valgte "officials" eller små uformelle vennegrupper. Dette var før betegnende for aldersgrupper. På det individuelle planet er den tradisjonelle yorubatro mer seiglivet og det er ingen motsetning i kombinasjonen tradisjonelle riter hjemme og besøk i kirken eller moskeen. En interessant utvikling på det organisatoriske plan er at praksis av ny tro innehar likeheter med de tradisjonelle kultene og overgangsritualene. Det er også likheter innenfor kristendommen, islam og tradisjonell yoruba tro i hvordan man forklarer det overnaturlige.

Ved å sammenligne studier utført av Bascom (1944), Morton-Williams (1964, 1967) og Ogunba (1967) peker Eade (1980: 119) på vanskeligheten med å synliggjøre yorubareligionens variasjon mellom byene. Samtidig framstilles religionens tanker mer systematisk og sammenhengende enn de i virkeligheten er. Babalawo'enes (prestenes) beskrivelse av systemet og deres ideer må i beste fall ses på som individuelle konstruksjoner i motsetning til generelt aksepterte dogma.

Yorubareligionens åndeverdenen, eller gudeverdenen i følge Eades (1980: 119) består hierarkisk av *Olodumare* som den øverste "supreme being", orishaånder eller mindre guddommer i midtskiktet, og forfedre og diverse andre spirituelle vesener

nederst. Alle disse befinner seg i *orun*, himmelen. *Orishaåndene* er videre personifisert ved aspekter i naturen som åser og elver eller ved naturkrefter som vind, lyn og torden. De er også inndelt i hierarkier fordelt etter like karakteristikk, symboler og funksjoner. De ”harde” *orishaånder* er ledet av *Ogun*, mens de ”hvite” *orishaånder* er ledet av *Orisanla*, skaperen (*Obatala* på Trinidad). Det er en innlysende likheten mellom dette hierarkiet og det yorubanske politiske systemet.

Mennesket på sin side, som befinner seg på *aiye*, på jorden, består av kroppslige og spirituelle elementer med forskjellige funksjoner knyttet til tro om skjebne og reinkarnasjon. Man oppfyller sin skjebne ved å unngå *orishaåndenes* vrede, og angrep fra hekser og trollmenn ved hjelp av pietisme, spådomskunst og offer til forfedreånder. De mest framtrædende *orishaånder* i en yorubaby er knyttet til *shrines* og prester med spesielle klesdrakter og emblemer. Hver kult har sin egne ritualer, musikk, muntlig litteratur, dans, og spådomsteknikk og hver enkelt *orishaånd* er relatert til favoritt offermat, farge og mattabuer. *Orinsala* er for eksempel knyttet til fargen hvit som gjenspeiles i tilbedernes hvite antrekk. *Orishaåndene* viser sin taknemlighet gjennom god helse, rikdom, og fruktbarhet. Det motsatte er tilfellet hvis de blir forsømt, eller tabuer blir brutt (Eades 1980: 119, 121).

Orishatilbedelse deles inn i tre typer ritualer. For det første finnes private individuelle riter som vanligvis utføres i hjemmet om morgenen. For det andre finnes regelmessige ritualer utført ved gudenes *shrine*. Syklusen av disse er basert på yorubaenes fire-dagers uke. For det tredje finnes de årlige festivalene. De er i større grad elaborerte og inkluderer store deler av byens innbyggere for uten å tiltrekker seg kultmedlemmer fra andre steder (Eades 1980: 120). Selv om det finnes mange likheter, er orishatilbedelse på Trinidad av en distinktiv art. Et *shrine* på Trinidad er dedikert til en bestemt *orishaånd* bare gjennom navnet, og inkluderer tilbedelse og ritualer forbundet med forskjellige *orishaånder* representert i samme *yard*. Gibbons (2000) ser på dette som et av de mest spennende aspekter ved orishatradisjonen på Trinidad i forhold til Nigeria hvor hvert individ, familie eller ”community” er assosiert med, og aktivt involvert i ritualer forbundet med en bestemt ”patron spirit”.

Framtredende orishaånder

Omtrent 15 *orishaånder* var gjennomgående ved *shrines* jeg besøkte på Trinidad. Noen av disse er *Ogun*, ånden for jern og skog, *Shango*, tordenånden, *Oya*, elveånden, *Shakpana*, ånden som helbreder, *Ifa*, ånden for divinasjon, *Eshu*, budbringeren, *Olodumare (Eledumare)* himmelånden, *Oshun*, forførerinnen, *Obatala*, ånden for det hvite tøy og *Yemanja*, sjøånden.

Ogun er betegnet som krigsånden eller krigsguden fordi han beskytter krigere og jegere. Han beskytter også alle andre som bruker verktøy laget av jern. Uten *Ogun* kan man for eksempel ikke få håret klippet, og dyr kan ikke bli jaktet på eller avlivet. I moderne tid er han blitt beskytteren for sjåførere av bil og tog. Andre guddommer er også avhengig av *Ogun*. Han rydder stien for dem med sin ”machete” (”cutlass”) som gjenspeiles i bevegelsene med sabelen når han manifesterer seg. Hans *shrine* er dekorert med palmeblader. Av offermat vil han ha hund⁷, geitebukk, haner, skilpadde, snegler, maisøl, palmevin, kokt mais og bønner. Med *Eshus* hjelp straffer *Ogun* de som har fornærmet han ved å medvirke til at de blir bitt av slanger, skutt av jegere, kuttet med kniv, skadet i trafikkulykke eller stukket med en nål. Dette kan føre til døden (Bascom 1969: 82). Jeg fikk vite av Rawle Gibbons at *Ogun* også er beskytteren for teknologi, og nevner PC'en som eksempel. Det sier noe om hvordan åndenes aktualitet er tilpasset den tid og samfunn tilbederen lever i. Av blodsoffer blir geitebukk og haner mest anvendt ved *shrines* på Trinidad.

Shango er guden for lyn og torden. På Trinidad er han er forbundet med ”St. John the baptiste”, ”St. John the Evangelist” og ”St. John the cross”, og er symbolisert med en tohodet øks og et kors. På Trinidad er hans farger rød og hvit og hans offermat er sau, mais og ”black eyed peas”. I følge Henry (1957) danser han med lange skritt og svinger en øks over hodet når han manifesterer seg, mens i følge egne observasjoner av *ogun*-manifestasjoner, var øksen utelatt. Hans styrke og virilitet har gjort *Shango* til den mest fremtredende *orishaånd* på Trinidad og har ytet innflytelse på afrikansk religiøs praksis i så stor grad at hele orishatradisjonen på Trinidad fram til i dag ble kalt ”Shango” (Gibbons 2000: 4). Bascom (1969: 84) beskriver *Shango* som en mektig *orishaånd*. Han bor i himmelen og kaster tordenstein mot jorden eller setter fyr

⁷ Hund blir ikke brukt som offermat på Trinidad.

på hus for å drepe dem som har fornærmet han. Han slåss mot bråkmakere som bruker dårlig medisin for å skade andre, og mot tilbedere som fornærmer han på andre måter. Han er sett på som en av de tidligste konger av staten Oyo. Han var fryktet fordi det kom ild ut av munnen når han snakket og han var bemerket for sin magi. I følge et sagn var det hans tap i en magi-konkurranse som førte til at *Shango* forlot Oyo og hengte seg selv. Men når lynet slår ned roper hans tilbedere i Nigeria ”*The king did not hang himself*” (Bascom 1969).

Yemanja er sett på som den mektigste av alle de kvinnelige *orishaåndene*. Hun er en vannmakt og lever i havet. Hun er forbundet med fargen blå og hennes offermat er and, ris og erter. Hennes kristne motstykke på Trinidad er ”St. Catherine” (Henry 2000). Hun er guddommen for moderskap, intelligens og rasjonalitet. Hun er vill og fristende samtidig som hun er rolig og sensuell (M. Barnet 1997: 92).

Oshun er herskerinnen over elven, ferskvann, gull og honning. Hun er ”the enchantress” og er vakker, sensuell, hengivende, omfavndende og produktiv. Hun er sett på som musikalsk og er en god danser. En av Nigerelvens rikeste bielver bærer hennes navn (Barnet 1997: 94). På Trinidad hvor hun er forbundet med ”St. Philomene”, arrangerer *babalorisha* Clarence Forde og hans *shrine* årlig en *Oshun*-festival i juni. Hennes farger i tilbedelsen på Trinidad er lyseblå, lysegul, rosa og hvit, og offermat er ris, bønner og fjærkre.

Obatala er regnet for skaperen av menneskeheten. Han skapte de første kvinner og menn, og danner menneskets form i livmoren før man blir født. Han er sett på som *Eledumares*, den øverste guddoms, skulptør. Han er også skaperen av albinoer, krøplinger, kuppelryggede, døvstumme og dverger, som regnes for *Obatalas* spirituelle barn. De er ikke et feilgrep fra *Obatalas* side, men er skapt for å være hans tilbedere for at han ikke skal bli glemt (Bascom 1969: 81, 82). På Trinidad fikk jeg inntrykk av at *Obatala* sjeldent manifesterte seg men hadde mange spirituelle barn som ble sett på som vis, rolig og intelligent. I Nigeria er *Obatala* koblet med den kristne Gud og den muslimske Allah (Eades 1980). Det understreker at yorubareligionen i Nigeria også har inkorporerte elementer fra andre religionsenheter. Innenfor orishareligionen på Trinidad har *Obatala* sitt motstykke i

kristendommens Jesus (Springer (1995); Houk (1995); Herskovits (1947)). Måten katolske elementer er inkorporert i orishareligionen på er en distinktiv side ved tradisjonen på Trinidad. Det er derfor av betydning å nevne katolisismens innflytelse under orishareligionens formative år i siste halvdel av 1800-tallet. Temaet tas opp for videre analyse i forbindelse med synkretisme i kapittel 5, og vil derfor kun berøres overfladisk på dette punktet.

Katolisismen

Katolisismen ble først og fremst dominerende med den franske plantasjeeliten på slutten av 1700-tallet, og på 1800-tallet utvidet den katolske kirke sitt virke til å inkludere opprettelse av katolske skoler i flere deler av Trinidad. Den anglikanske innflytelsen gjorde seg gjeldende noen år etter at Trinidad ble britisk koloni. Den britiske regjeringen tillot de lokale myndighetene på Trinidad å føre en politisk linje som inkluderte en systematisk anglikanisering hvorpå den anglikanske kirke ble offisiell statskirke i 1844. En fiendtlig innstilling eksisterte mellom den britiske og fransk-kreolske befolkningen som blant annet ble uttrykt gjennom den varierende religiøse tilhørighet (Brereton 1981: 120-121). Den fransk-kreolsk baserte katolske kirke klarte etter hvert med grunnlag i rikdom, prestige og politisk gjennomslagskraft å innta en likestilt posisjon som den anglikanske. Opprettelsen av et erkebispedømme i 1850 medførte et solid fotfeste og prestige, og avsluttet den utviklende perioden av den katolske kirke på Trinidad (Harricharan 1981 i Houk 1995: 65). Katolske elementer er antatt å blitt inkorporert i orishatilbedelsen av de første orishatilbedere. Om ikke katolisismen har noen aktiv innflytelse i dag, kan man fortsatt se katolske helgenrepresentasjoner og høre katolske bønner ved *orishashrines*.

Avgrensning til spirituell baptisme

Det er mange måter å framstille spirituell baptisme på, og dens opprinnelse varierer med teoretikere på området. Pearl Entou Springer (1995: 99) mener den oppsto i Delawere, USA, noen hevder at den kommer fra St. Vincent, mens andre definerer den som gren av den protestantiske baptist kirken som oppsto i England (Stephens 1999). I følge W. Zane (1999: 129) finnes det på tross av den omdiskuterte

opprinnelsen enighet om at religionen består av afrikanske og europeiske elementer, og utviklet sin egen form i Karibia. Dette reflekteres i navnet ”spiritual baptism”, hvor ”spiritual” referer til ”spiritual work” med referanse til afrikansk opprinnelse, og ”baptism” referer til kristendommen.

Rev. Patricia Stephens (1999) mener spirituell baptisme er en egen tro og trossystem med røtter i afrikansk spiritualitet, hvor Den Hellige Ånd former troen og leder de troendes liv. I følge Stephens (1999) har Spirituelle baptister på Trinidad modifisert protestantiske sekter, baptistenes spesielt, og tillagt religionen riter fra ”*the African cult*”, som den rituelle lederen innenfor en bestemt kult har hatt kunnskap om. På denne måten har en blanding mellom hymner fra protestantiske sekter, og bevegelser, dans, klapping og vokaliserte rytmer inspirert fra Afrika oppstått. Stephens (1999) understøtter dette med at de kroppslige bevegelsene ved besettelse av den hellige ånd ligner på manifestasjoner i afrikanske kulturer. Manifestasjonene fungerte som en agent for å mobilisere de vanskelig stilte til å akseptere den positive delen av sin afrikanske bakgrunn. Hun betegner forholdet mellom innfødt afrikansk religion praktisert i Afrika og spirituell baptisme formet av omgivelsene i Trinidad, som et brutt kontinuum.

Uansett hvor mange konkurrerende forklaringer det finnes på opprinnelsen, er det mest sannsynlig at troen praktisert i Karibia og blant karibiske immigranter i USA og Europa, er en samling av tro og praksis utviklet i løpet av flere hundre år. Variasjoner av spirituell baptisme finnes for øvrig i Karibia på Grenada hvor tilbederne kalles ”Converteds” eller ”Shakers”, på Barbados hvor tilbederne kalles ”Head ties”, på Jamaica hvor de kalles ”Pocomaniasts” og i Guiana hvor de kalles ”Spiritualists” (Stephens 1999:16).

Grunnelementet i spirituell baptisme er troen på ”the Holy Writ.”, den Hellige ånd og tilstedeværelsen av den Hellige ånd i tilbederens liv. Troens misjon er å kalle syndere til forlatelse og til å døpes av den Hellige ånd i rennende vann. Et fundamentalt trosspekt og forutsetning er troen på den rensende kraften i faste og *mourning*. Dette er aktiviteter som tar ”selvet ut av selvet” og opphever ånden slik at tilbederen lettere kan kommunisere med Gud og erfare en helhet i ånden. *Mourning*

symboliserer døden og oppstandelsen. *mourningritualet* går ut på å plassere tilbederen i et rom mot vest, som sammenlignes med å være gravlagt. Før vedkommende blir vendt mot øst, utføres et rituale som symboliserer oppstandelsen. Noen reiser på det mystiske planet mens andre reiser til kontinenter som Afrika og Asia. Antall dager varierer mellom 7-21. Tilbederen går igjennom et renselsesrituale syv dager før og syv dager etter selve *mourningriutalet* (Stephens 1999: 34).

Stephens har gjort flere intervjuer med sprituelle baptister både fra Trinidad og andre steder i Karibia. Et utsnitt fra Stephens intervju med Ella Andall⁸ belyser forholdet mellom spirituell baptisme og orishapraksis (1999: 192, 193):

Question: Explain to me Ella, you are a Spiritual Baptist *and* an Orisha.

Ella Andall: Well, you know I have to be all of it, because *all is one of it* (min uthevelse).

Q: Really? What exactly do you mean by all is one of it?

EA: If you deal with the history of the Orisha religion as far as I know, for it to be kept, it was kept by the Baptists. What I do know is that we have to thank the Spiritual Baptists for keeping this culture alive for us.

Lenger ut i intervjuet:

Q: Even though you are telling me that the Orisha religion is not a Christian religion, why do you say that the Spiritual Baptist, which is a Christian/ African influenced religion, is the same as Orisha?

EA: Because they kept it. The Baptist base is the Orisha, and before any Orisha feast start, the Baptist prayers must go on before the feast start. And after the prayers finish, then they start to Eshu and then to start to beat for the saints and the Orishas.

Som det kommer fram av intervjuet insisterer Ella på at spirituell baptisme og orishareligionen er en og sammen ting, men hun understreker at de er adskilt i den rituelle utførelsen. Når hun blir spurt om de to enhetene er blandet sammen, sier hun: Nei – først gjør man det ene så det andre. Hun mente også at spirituell baptisme

⁸ Ella Andall er en kulturskikkelse i miljøet rundt orishatilbedere og sprituelle baptister. Hun var med på å avslutte årets Orisha Family Day (en etablert festdag siden 1994) med yorubanske bønnesanger til *orishaåndene*. Hun har også gitt ut en CD med bønnesanger til *Ogun*.

bevarte den afrikanske tradisjonen. Det var ikke en gjennomgående holdning blant tilbedere jeg snakket med.

Sett fra Houks (1995) side spiller spirituell baptisme en viktig rolle for orishareligionen. Konsensus blant mange orishatilbedere går ut på at spirituell baptist tilbedelse konstituerer første skritt mot orishatilbedelse. Mange orishatilbedere var en gang i tiden eksklusivt spirituelle baptister som mottok instruksjoner for ”orisha work” gjennom visjoner eller drømmer. Dette kan knyttes videre til Dell, en yorubainspirert prest som leder et *shrine* i La Romaine, sørvest på Trinidad. Dell kommer opprinnelig fra en katolsk familie. Han ble spirituell baptist i 1989 ved St. Anns Spirtual Baptist Church i Ravinsable før han ble innviet orishatilbeder. Under et intervju spurte jeg om hvordan han kom i kontakt med *orishaåndene*. De kom til han i drømme, svarte han. *Osain* forlangte en takkefest i en av drømmene, og i januar 1990 hadde han sin første takkefest hjemme hos seg. For anledningen manifesterte *Osain* seg på Dell og i de følgende månedene ble han besatt av flere *orishaånder*. Dette støtter opp om Houks (1995) teori ovenfor. Det peker også på en flytende overgang mellom spirituell baptisme og orishatilbedelse. Nedenfor følger utsagn om orishareligionens relasjon til spirituell baptisteme basert på samtaler og intervju.

En kommentar fra den tradisjonelle presten og ”Orisha elder” Sam Phills under et intervju ved hans *shrine* i Sangre Grande, setter forbindelse mellom spirituell baptisme og orishareligionen i et tidsperspektiv relatert til opphevelsen av forbudet om å spille trommer: ”*The Spiritual Baptist didn't start to play drums in their prayers until after the upheaval of the Shouters Ordinance in 1951. Before this they didn't really get involved in the Shango-cult-practice.*” Springer (1995) på sin side fornekter at spirituelle baptister tillater bruk av trommer i sin praksis, og hevder at i stedet for trommene har man vokale rytmesystemer som ”doption”. Hun understreker at orishareligionen er ikke-kristen, men en genuin tradisjonell afrikansk religion. Spirituell baptisme derimot er en kristen religion som har tatt på seg mange av de tradisjonelle afrikanske emblemer og symboler for å finne en selvrealisering innenfor kristendommens rasisme. Holdningen sammenfaller med Stephens (1999) kommentar om at de afrikansk inspirerte bevegelsene under besettelse av den hellige

ånd fungerer som en agent for å mobilisere de vanskeligstilte til å akseptere sin afrikanske bakgrunn.

Roxanne, en afro-trinidadsk kvinne på 30 år var nettopp blitt introdusert for orishareligionen da jeg møtte henne under en bønn ved McLeods *shrine* i Upper Santa Cruz. Vi avtalte å møtes på en café i Port of Spain noen dager senere. Da jeg spurte henne om forskjellen mellom orishareligionen og spirituell baptisme svarte hun at spirituelle baptister går i *kirken*. De har ikke noe *shrine*. ”*They mourn and fast and travel in their dreams. Orisha feast but don't fast*”, oppsummerte hun elegant. Videre forklarte hun at orishatilbedere har et læreprogram, konsulterer guddommene, og har klesdrakter som er afrikanske⁹. Spirituelle baptister mottar fargen på klærne og hodetørkleet gjennom drømmer, forklarte hun, hvor hver farge har en rettesnor. En bestemt farge representerer for eksempel framgang og rikdom. Deres tro, og den katolske tro nærmer seg hverandre, la hun til. Roxanne har kjennskap til spirituell baptisme via sin mor. Hennes oppfatning av orishareligionen så langt er basert på hennes erfaring fra to av de mest framtrædende afrikansk orienterte *shrines* på Trinidad.

Rawle Gibbons kaster videre lys over forbindelsen mellom spirituell baptisme og orishareligionen under et intervju ved Creative Arts Center den 1. mars 2001. Han mener forskjellen mellom tilbedere av Spirituell Baptisme og orishareligionen ikke er statisk men kan ses i et kontinuum. En skjematisk framstilling av hans forklaring ser slik ut:



⁹ Dette er for øvrig typisk for enkelte tilbedere ved Oludaris shrine Egbe Onisin Eledumare, og McLeods shrine Eko Ile Shango – Oshun Mil’osa, som konsentrerer seg om en afrikansk yoruba inspirert praksis.

¹⁰ Prestene og deres *shrines* vil bli presentert i kapittel 3 og 4.

Helen Pyne Timothy, lærer ved den afrikanske skolen Abiadama i Port of Spain, ga meg et lignende svar under en samtale på hennes svale kontoret en dag i august 2000. Selv er hun ikke orishatilbeder, men underviser i yorubansk og ”Orisha” som religion. Da jeg fortalte at jeg var på Trinidad for å fordype meg i den økende afrikaniseringen av religionen svarte hun at ”Orisha” ER afrikansk. Hun tegnet opp et kontinuum av ”africanism” og plasserte orishareligionen i den ene enden og spirituelle baptisme i den andre. Jeg nevnte i den forbindelse Herskovits og hans søken etter ”African retention ” hvorpå hun ivrig svarte; ”*He is the man!*”. Hun mente at de afrikanske etterkommerne hadde i seg en slags afrikansk mentalitet som alltid ville være der.

I diskusjonen om orishareligionen som et åpent system som en måte å forklare religiøs endring på, hevder Houk (1995: 178) at spirituell baptisme på lik linje med kabbalah fungerer som et teologisk supplement til orishareligionen, og har resulterert i en utvidelse eller en *forlengelse* av det originale systemet. Argumentet diskuteres i neste kapittel.

Avgrensning til kabbalah

Kabbalah er synlig i orishareligionens umiddelbare religiøse setting og er interessant definert i forhold til orishareligionen av tradisjonelle og afrikanske orienterte tilbedere.

Av tilbedere generelt relateres Kabbalah til essensielle læresetninger knyttet til kosmos’ spirituelle mekanismer grunnlagt i esoterisk og mystisk kunnskap. Termen kabbalah er hentet fra hebraiske ”qabbala” som betyr å motta. Termen er også blitt oversatt til tradisjon. Tradisjonelt sett var kabbalah gitt til Moses fra Gud og er nedarvet gjennom tidene som den esoteriske motparten til mer konvensjonell jødisk og kristen kunnskap. Bare noen utvalgte kjente til den esoteriske kunnskapen. Den ble opprinnelig muntlig overført fram til middelalderen, da den ble skrevet ned av skriftlærde. Kabbalah som den er kjent i dag ble først populær i Spania og sørøst-Frankrike under siste halvdel av 1100-tallet. Den gjennomgikk en vesentlig utvikling

til slutten av 1400-tallet da Spania bannlyste jødene fra den iberianske halvøya. Innen 1600-tallet var kabbalah også populært i England. I dag består kabbalah av jødisk mystisisme, gnostisisme, neoplatonisme, kristen doktrine, neo-Pythagorisme og hermeneutikk. Det antas at det var noen av de spanske, franske eller engelske kolonieupeerne som brakte kabbalah til Trinidad. Overgangen fra ”den gamle verden” til Karibia er for øvrig ikke dokumentert. Det er interessant å merke seg at kabbalister på Trinidad kaller kabbalah for ”white man’s magic” og mange av de åndelige enhetene er definert på som hvite (Houk 1995: 91 ff).

Alle kabbalister på Trinidad er også orishatilbedere (Houk 1995: 94) hvorav de fleste er orishaprest eller *shrinehead*. En typisk kabbalist vil jobbe med enheter på det private plan med for eksempel en klient, eller på det offisielle plan på ”banketter”. De kan hovedsakelig deles inn i lukkede og åpne banketter. Under førstnevnte kontaktes enhetene av en spesiell årsak. Sistnevnte er en årlig affære hvor enhetene manifesterer seg og forsyner seg av sigarer, brennevin og annet godt som er satt fram på bordet. Selv om Houk (1995: 95) ser enkelte paralleller mellom kabbalah og spirituell baptisme via enkelte krittssymboler, sang av kristne hymner og dekking av bord med kaker, har kabbalah en *negativ* tone mens spirituell baptisme har en *positiv* tone.

Kabbalah ble sannsynligvis praktisert i tidlig kolonitid på Trinidad men ble ikke assosiert med orishareligionen før 1970 og utover. Før det ble bankettene holdt privat og lukket. Også i dag er det et visst lukket preg over bankettene fordi til og med tilbedere ser på kabbalahpraksis som ond. Selv om deltakelse ofte er kontrollert ved formelle invitasjoner, virker et økende antall banketter å være åpen for det generelle publikum (Houk 1995: 92). Det at kabbalah i dag først og fremst er en afro-trinidadsk utførelse kan ha sammenheng med enkelte slavers innblikk i europeernes religiøse praksis, deriblant kabbalah. Åndebesettelse og medium er et framtrødende aspekt ved kabbalah-tilbedelse og var et kjent fenomen blant de afrikanske slavene gjennom kjennskap til åndebesettelse i orishatilbedelsen. Det er også åndebesettelse, påkalling av åndene og kommunikasjon via medium som er framtrødende ved kabbalah på Trinidad. Det finnes kabbalahpraktiserende som også har satt seg inn i

okkult litteratur. Den mest populære boken på Trinidad er ”The Book of Black Magic and of Pacts” av Arthur E. Waite 1970, første gang utgitt i 1898. Denne boken blir lest fra under banketter (Houk 1995: 93).

Da jeg var på besøk hos presten Dell la jeg merke til at han eide en slik bok, men jeg fokuserte ikke spesielt på kabbalahpraksis under feltarbeidet. Jeg prøvde for øvrig å kartlegge hvem av prestene som hadde et kabbalahrom i *yarden* for å se hvordan presentasjon av orishareligionen korresponderte med handling og observerbare forhold. Noen tilbedere som for eksempel Pearl Entou Springer fornekte at kabbalah faktisk blir utført av orishatilbedere, enkelte innrømmer at de hadde et kabbalahrom i *yarden*, mens andre innrømmer at praksisen eksisterer. Presentasjon av kabbalahpraksis blant orishatilbedere vil bli fulgt opp i kapittel 5 for å understreke variasjoner i holdning blant afrikansk orienterte og såkalte lokale tradisjonelle utøvere.

Avgrensning til hinduismen

Aspekter ved hinduismen er etterhvert blitt synlig ved *orishashrines*. Orishatilbedere begynte fra 1950-tallet og utover å ”låne” hindu-elementer (Houk 1999:299). Noe av årsaken til denne låningen kan ha sammenheng med at hinduisme som verdensreligion er en veletablert og godt offentlig anerkjent religion på Trinidad. En kobling mellom hinduguder og orishaånder kan derfor gi en viss kredit til orishareligionen. Grunnen til at denne forbindelsen først har funnet sted i senere tid kan relateres til de sosio-historiske forholdene mellom de etniske gruppene (Houk 1995: 87, 88).

Hinduismen har eksistert på Trinidad siden inderne ankom som kontraktsarbeidere for omtrent 160 år siden. I dag er det en av de største religioner på øya. De største hindu-organisasjonene er Sanatan Dharma Maha Saba, ledet av Sata Maharaj med hovedkvarter i St. Augustine, og the Divine Life Society med hovedkvarter sør for Chaguanas i midtvest Trinidad. Houk (1995: 86) har i sin dokumentasjon av orishareligionen funnet flere representasjoner av hinduguder. Henry (1958, 1998), Geroge E. Simpson (1965) og Herskovits og Herskovits (1947) har ikke nevnt forbindelsen til hinduisme i deres beskrivelse av orishareligionen. Selv la

jeg merke til at hindurepresentasjoner var en vanlig foreteelse ved de fleste *orishashrines* og *chappelles* jeg besøkte. Representasjoner av hinduguder i *chappelle'et* indikerer ikke nødvendigvis hindupraksis eller hindubønner praktisert av *shrinets* prest, men en anerkjennelse av en spirituell forbindelse mellom *orishaånder* og hinduguder. Orishapresten Pierre som eier det eldste *shrine'et* i Laventill, Port of Spain, forklarte bildet av en indisk gudinne i *chappelle'et* med at *Lakshmi*, som *Oshun*, var én av mange manifesterte naturkrefter. Det var samme sak som at det spanske ordet for vann, "agua" er "water" på engelsk.

Det finnes orishaprester som også utfører hindubønner. En av dem er *babalorisha* Sam Phills. *Divali* er en hindu helligdag som feirer lysets gudinne *Lakshmi*. På denne dagen kan man se tusenvis av lys kalt *deyas*, lyse opp veier og husvegger. *Babalorisha* Sam Phills ble intervjuet av Newsday (22.10.00) i forbindelse med sitt besøk i "Kailash Templet" under *Divali*. Templet befinner seg i Gonzales, Belmont, hvor Sam er oppvokst. Her lærte han "*the hindu way of life*" av sine hindunaboer. Han har nådd erkjennelsen at det *ikke* eksisterer en vesentlig forskjell mellom hinduisme og orishatilbedelse, og han drar til templet i Gonzales en gang i uken for å utføre "pooja", hindubønn. For Sam dreier all religion seg om "*light and spiritual enlightenment*". Han understreker at solen som utøser lys ikke diskriminerer, men skinner på alle. Hvor man kommer fra eller hvilken rase man tilhører spiller ingen rolle. *Divali* er en dag hvor man gir ære til lysets kraft, som egentlig referer til lyset i det indre selvet; "*When we light deyas, this is an expression of the light which burns in each of us.*" I møte med *Lakshmi* møter han også en bror i hindupresten Teerath Sankar som han vokste opp med.

Mother Doroty, spirituell baptist og en uttalt utøver av orishapraksis forteller journalist Regina Øyan av samme artikkel (Newsaday 22.10.2000) at hun møtte *Mother Lakshmi* i en spirituell reise "*on the mourningground*". I følge henne er den Allmektige kun en enorm guddommelig makt som manifesterer seg på forskjellige måter til forskjellige folk. Hun forklarer at *Mother Lakshmi* er akkurat det samme som "St. Philomene" i spirituell baptisme og *Mother Oshun* i orishareligionen. Det er en oppfatning hun deler med Sam Phills. Hun utførte sin første "pooja" tre uker

tidligere som følge av en visjon og instruksjon under et feriebesøk i New York. Hun så på visjonen som et tegn på at tiden var moden for en sann spirituell realisering av selvet.

Også Brother Krishna Beharry of LaBrea ferier Divali i sitt hindu tempel. I tillegg til templet finnes også et *orishapalais* i yarden. Begge hans foreldre var hindu. Selv praktiserer han både orisha- spirituell baptist- og hindupraksis. For omtrent 17 år siden ble han døpt som spirituell baptist. Fortsatt søkende oppsøkte han en *ebo* (*feast*) for 11 år siden. På en av de rituelle festene ble orishapresten ved den aktuelle *ebo'en* kontaktet av åndene gjennom manifestasjoner. De ønsket innvielse for Krishna Beharry. Han var skeptisk til forslaget men etter flere henvendelser fra åndene var han villig til å starte innvielsen (Newsday 22.10.2000). Krishna Beharry manifesterer i seg selv den ytterste eklektiske utøver. Han begynte livet som hindu, og ble i sitt voksne liv også utøvende spirituell baptist og praktiserende orishatilbeder.

Noe av forklaringen til at Krishna Beharrys tilbedelse av hinduguder og orishaånder kan framtre som uproblematisk kan være at det finnes åpenbare likhetstrekk i hindutilbedelse og orishatilbedelse i hvordan de forholder seg til guder og ånder i den lokale praksis på Trinidad. Begge grupper nærmer seg objektene for tilbedelsen på en pragmatisk måte - man ofrer noe konkret for å møte velgjerninger fra guden eller ånden. Hindutilbedere i for eksempel den lokale sekten "Kali may" utfører i likhet med orishatilbedere blodsoffer til guddinnen Kali. De ensfargede flaggene plassert på toppen av bambusstenger ved *orishashrines* og hindutempler er et annet likhetstrekk. Flaggene fungerer som symbolske representasjoner for henholdsvis orishaånder og hinduguder. Man kan gjenkjenne forskjellen ved å se på flaggenes form. Tradisjonelt sett planter man ikke flagg for å avgrense åndenes *shrine* blant yorubaene i Nigeria, men man planter diverse typer tre som "iraba", "iroko" og "teak" (McLeod 1999). Det er sannsynlig at flaggene som representerer bestemte hinduguder har påvirket den lokale orishatilbedelsen.

Ved å peke på denne spesifikke sammenhengen har jeg på samme måte ønsket å vise hvordan lokale orishatilbedere er påvirket av bestemte forhold på Trinidad. Før jeg skisserer opp rituell aktivitet med fokus på ritualer som konstituerende for

tilbederes opplevelse av den åndelige verden, behandles orishareligionen fra forskjellig ståsted hvor varierende presentasjon av sider ved religionen står sentralt.

KAPITTEL 3

EMISK OG ETISK PERSPEKTIV PÅ ORISHARELIGIONEN

Kapitlet målsetter å gi en framstilling av orishareligionen fra forskjellige ståsted som oppgaven bygger videre på. I hovedsak vil jeg presentere hvordan religionen er presentert og fortolket av bestemte etnografer og av bestemte orishatilbedere med hovedvekt på afrikansk orienterte intellektuelle middelklasseslbedere. Under framstillingen kommer jeg inn på begrepet synkretisme og formalisering av religionen. Dette legger bakgrunn for momenter i analysedelen av oppgaven som blant annet setter fokus på afrikanisering i et synkretistisk/ antisynkretistisk perspektiv. Framstilling av egen dokumentasjon og deltakelse brukes for å klargjøre og understøtte poeng underveis.

Fra manifestasjon til dokumentasjon

”Notes on Shango Worship”¹¹

De første etnografene som interesserte seg for orishareligionen var Melville J. og Frances Herskovits. Fra å være en av Franz Boas’ elever etablerte Melville Herskovits i løpet av sin karriere anerkjennelse av afro-amerikanere som et interessefelt innen amerikansk antropologi. Herskovits var den første som populariserte begrepet synkretisme og har adressert fenomenet blant annet i ”African Gods and Catholic Saints in the New World Negro Belief” (1937) og ”The southernmost outpost of New World Africanisms” (1943) publisert i *American Anthropologist*.

Interessen for ”The Shango Cult” oppsto ved en tilfældighet. På vei hjem fra feltarbeid blant san-folket i Dutch Guiana, tilbrakte han og kona flere dager i Trinidads hovedstad Port of Spain i påvente av transport videre til USA. Et innlegg fra en indignert og opprømt leser over Shango kulten i *Trinidad Guardian* (1929) vakte nysgjerrigheten hos ekteparet Herskovits. De lofte seg selv å komme tilbake for å studere shangotilbederne og deres leveste

¹¹ Melville J. Herskovits & Frances Herskovits (1947).

på Trinidad. Shangokulten var interessant på grunn av dens tilknytning til yorubafolket fra Nigeria og de antok at den derfor måtte representere en bevaring av afrikansk kultur, såkalt "African retention" (Herskovits & Herskovits 1947: v). Det tok hele ti år før de vendte tilbake, og dertil 8 år før etnografien ble skrevet.

Resultatet ble "Trinidad Village" (1947), en monografi fra landsbyen Toco ved nordøst kysten på Trinidad. De antok at forekomsten av shangokulten ville framtre i en renere form i rurale strøk, langt fra europeisk innflytelse, men mot alle antagelser fant de ingen shangotilbedelse i Toco. Det de fant var i følge Herskovits & Herskovits en fortolket utgave av europeisk tilpasset religion kalt "Shouters", en annen benevnelse på spirituell baptisme. Etter oppholdet i Toco dro ekteparet Herskovits til Port of Spain for å samle inn data på shangokulten. Dette ble grunnlaget for appendiks med tittelen "Notes on Shango worship" (Herskovits og Herskovits 1947: 321). Framstillingen av shangokulten er levende og detaljert beskrevet. Et utsnitt fra "When a dance is in progress..." frammaner en følelse av å være til stede:

One drummer quickly surrendered his drum to another, and remained standing uneasily until, of a sudden, he was possessed by the goddess Oshun. He was given a green kerchief to replace the red he was wearing, and danced energetically after the initial swooning. He went about the ring of singers and spectators pressing their heads, but after a time, merely walked restlessly about the dancing space. (Herskovits & Herskovits 1947: 336)

Beskrivelsen gir assosiasjoner til egen deltagelse ved *ebo* og kan tyde på at mønstret for besettelse ikke har forandret seg betraktelig. Den grønne fargen assosiert med *Oshun* er forskjellig. I dag er *Oshun* assosiert med lysgul, rosa, hvit og lysblå.

Herskovits & Herskovits (1947) beskrivelse av et bestemt *shrine*, som de kaller et "cult-center" kan minne om flere av de tradisjonelle *orishashrines* jeg besøkte, og beskrivelsen av *palais 'et*, benevnt med "tent", stemmer til dels overens med egne observasjoner. De fire benkene festet til veggene og de afrikanske trommene som henger i taket når de ikke blir brukt i rituell aktivitet, kunne like gjerne vært en beskrivelse av *babalorisha* Clarenc Fordes *shrine* i Eldorado village. Derimot nevnes flere ukjente *orishaånder* som for eksempel Bozuwa, Parara, Ajaja og Asharoko. Heller ikke i øvrige skriftlige kilder kan jeg finne referanse til disse. Det kan være flere

forklaringer, men to faller meg umiddelbart inn. Enten er de glemt i dagens lokale orishatilbedelse, eller så kan de generelt være mindre framtreddende og kun tilbedt ved enkelte *shrines*.

I sin videre dokumentasjon av shangokulten i Port of Spain la Herskovits & Herskovits (1947: 329) merke til "...how complete was the identification of African Gods with the saints of the church". Bestemte *orisha*ånder ble koblet med bestemte katolske helgener og i mange tilfeller ble begge navn brukt samtidig, som for eksempel "Ogun-Saint Michael" eller "Shango-Saint John". Et bilde i kapellet av "St. John the Baptist" ble kalt *Shango* og en av trommene ble sagt å være tilegnet "Saint Michael". I denne sammenheng introduserer forfatterne begrepet synkretisme: "*The phenomenon illustrated is the one called syncretism, observed and reported upon especially from many parts of the New World where Africans have translated their aboriginal religious structure into the patterns of worship of their new environment.*" (Herskovits & Herskovits 1947: 330). Melville Herskovits (i G. E. Simpson 1973: 157) mener at elementer i en kultur er bedre bevart i den grad det har likheter med nye erfarde adferdsmønstre og institusjoner. Han definerer synkretisme (Herskovits i Simpson 1973: 158) som tendensen til å identifisere elementer i den gamle kulturen med elementer i den nye kulturen, som gjør det mulig for individer i en setting med kulturkontakt å hoppe fra det ene til det andre uten problemer. Han postulerer at der hvor det ikke er mulig å sette opp "synkretisms", vil en kulturell konservatisme søke en transformasjon eller refortolkning i substans og innhold som er nødvendig hvis den originale kulturen i det hele tatt skal overleve.

Teorien må sees på bakgrunn av Herskovits' "acculturation" begrep definert som "*the approximation of one social group in culture or arts by contact; the transfer of cultural elements from one social group to another*" (Herskovits 1958: 2). Anvendelse av begrepet ble for øvrig kritisert av Fernando Ortiz (1971) for å være verdiladet i forhold til en overlegen og underlegen kultur. Han foreslo alternativt begrepet "transculturation" som reflekterer en gjensidig påvirkning mellom to identifiserbare kulturelle grupper, som virker mer sannsynlig enn en ensidig påvirkning.

Begrepet synkretisme er etterhvert blitt brukt forskjellig i diverse regionale diskurser knyttet til etnografiske studier, og begrepets verdi i antropologien har vært fokus for diskusjon i senere tid. Noe jeg vil gå dypere inn på i kapittel 5.

Frances Henrys engasjement

Frances Henry har stilt og svart på mange spørsmål tilknyttet orishareligionen. Hun gjorde feltarbeid for første gang i 1956 da hun bodde tre måneder hjemme hos Pa Neezer, den daværende *’undisputed King of Shango’* (Henry 1981). I 1978 dro hun tilbake for å gjøre et gjenstudie. Jeg møtte Frances Henry første gang hjemme hos den yorubainspirerte *iyalorisha* McLeod, og følte meg beæret over å møte en autoritet på området. Henry fortalte at hun jobbet med en bok om forandringer innenfor orishareligionen som tyder på et fortsatt engasjement fra Henrys side.

I artikkelen ”African Religions in Trinidad: The Legitimation and Acceptance of the Orisha Religion Today” (1999) har Henry satt opp flere nivå for aksept kalt ”Indicators of acceptance”. De er; 1) *Official or legislative*; 2) *Public seremonies*; 3) *Media coverage* og 4) *Increased participation*. Religionen har kommet langt i utviklingen fra å være en undergrunnsreligion til å få et gjennomslag på områder referert til ovenfor. For uten å bestå av spirituell makt er religionen inne i en utviklende formaliseringsprosess (Henry 1999: 78, 82). Opphevelse av ”The Shouter Prohibition Act” i 1951 var viktigst på det offisielle nivået og var starten på et gjennomslag som kuliminerte i år 2000, da det siste av de offisielle lovgivende hindre for å holde en *feast* uten å sende inn søknad om tillatelse ble opphevet i ”The Summary Offence Act”. I fortsettelsen av Henrys indikatorer for aksept vil jeg følge opp utviklingen på det offisielle nivå.

Formalisering - etablering og anerkjennelse av organisasjoner

I 1981 anerkjente og inkorporerte regjeringen ”Orisha Movement” gjennom ”Acts of Parliament” (nr. 3 av 1981). Organisasjonen har basis i Melvina Rodneys *shrine* Egbe Orisa Ile Wa. Ti år etter ble ”Opa Orisha Shango” med basis i *babalorisha* Clarence Fordes *shrine* St. Frances-Osain inkorporert. Begge organisasjonene var opprettet som et forsøk på å mobilisere diverse *shrines* til større og sterkere enheter. Men i stedet for

sterke enheter innenfor religionen ble de rivaliserende organisasjoner som begge ønsket flest medlemmer (Houk 1995). Det siste av offisiell legitimering som har fremmet religionen var ekteskapslisensen gitt til Baba Songodele Adeleke Kunle den 13. mars 2001, med grunnlag i "Orisha Marriage Act" av 1999.

Markering av tilbedere under frigjøringsdagen den 1. august, den årlige Orisha Family Day, og den årlige Oshun Festival fikk mye oppmerksomhet i pressen. Utslagsgivende for den oppmerksomheten nasjonalt, var det offisielle besøket av Oni'en av Ife, ypperstepresten fra den hellige by i Nigeria, i 1988. Melvina Rodney ble utnevnt til Trinidad og Tobagos kvinnelige spirituelle overhode. Også et eldreråd ble utnevnt, og for første gang i historien ble det holdt en offisiell orishaseremoni på Jean Pierre Complex, den største stadion i hovedstaden Port of Spain.

Orisha Family day den 11. mars 2001, første gang feiret i 1994, ble en profilert markering og samling for orishatilbedere. I Daily Express av samme dato sto det:

This year the day's event will celebrate the past and those who have kept the Faith. "Our Sacred Past – Pathway to the Future" is the theme chosen for the celebrations. The council established the family day as an occasion for bringing the the religion into national focus. (Daily Express 11.03.2001).

Som del av programmet denne festdagen kunngjorde et medlem av hinduorganisasjonen Sanatan Dharma Maha Saba, Mr. Kahn på vegne av IRO (Inter Religious Organisation), at orishareligionen representert ved The Council of Elders var blitt godkjent som medlem. Dette er tidligere ikke blitt innvilget på grunn av et manglende administrativt organ for å representere den. Eldrerådets etablering av en "Executive Committee" og et konstitusjonelt møte i november 2000 har gjort rådet sterkere som representativt organ. Det betyr derimot ikke at utfordringen med forening er mindre, men heller mer synlig.

Den egenartede utformingen av tilbedelse på Trinidad består ikke i en felles enighet om hva den inneholder. Den er basert på individualisme representert ved autonome *shrines* og orishaprester som til dels konkurrerer om anerkjennelse og tilhengere seg i mellom. Det gjør det vanskelig for Eldrerådet å legge et grunnlag for forening og enhet. Henry adresserer problemet med ustabilitet og understreker

behovet for skolering og opplysning for å nå en forening som er sterk nok til overgå den interne rivaliseringen. I de siste ord gitt under den internasjonale orishakonferansen i Port of Spain, august 1999, sier hun: *"What is needed is that the changes are brought in slowly and that they be fully explained to the totality of the membership. A campaign of public education sometimes helps because the key to change is knowing and understanding its necessity"* (Henry 1999: 82, 83). Det er særlig mellom de eldre tradisjonelle utøverne og de yngre afrikansk orienterte utøverne at spenningen ligger.

En av mine selvpålagte oppgaver under feltarbeidet var å kartlegge orishareligionens organisasjoner og deres struktur. Det innebar en kartlegging av Eldrerådet, Orisha Movement og Opa Orisha Shango. Et utsnitt fra intervju med Rawle Gibbons i oktober 2000 er relevant for sammenhengen. Intervjuet er oversatt fra engelsk:

Lill: Hvordan er de forskjellige orishaorganisasjonene oppbygd?

Gibbons: Orisha Movement og Opa Orisha Shango har forskjellige motstridende holdninger. Dette gjør dem til svake organisasjoner. De har hverken kontor eller president. De siste fem årene har vært preget av et ønske om samarbeid. Dette er oppfylt gjennom Eldrerådet som fungerer som en paraplyorganisasjon. Den består av orishatilbedere og spirituelle baptister. Man kan være medlem av Eldrerådet selv om man ikke er medlem av noen av de andre organisasjonene. Eldrerådet prøver å ivareta interesser og jobbe mot en generell konsensus. Antallet *shrines* øker og det er først og fremst gjennom et *shrine* man er medlem av Eldrerådet og ikke som individ. Rådet har hatt to offisielle møter, det første konstitusjonelle vil finne sted den 12. november 2000.

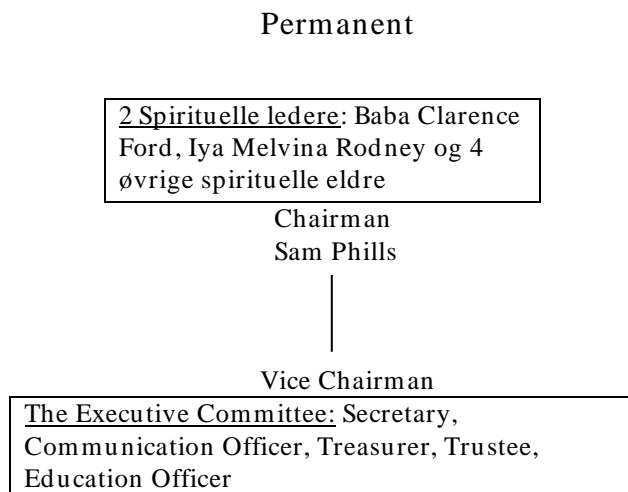
L: Hva er Eldrerådets mål?

G: Å trene prestene jamfør Ifa¹², gå tilbake til røttene. Men de eldres spiritualitet er fortsatt satt pris på. De kristne bønnene fungerte for dem.

¹² "The Sacred Ifa Oracle" (1999). En bok med samlede tekster basert på muntlig overført kunnskap innenfor yorubareligionen.

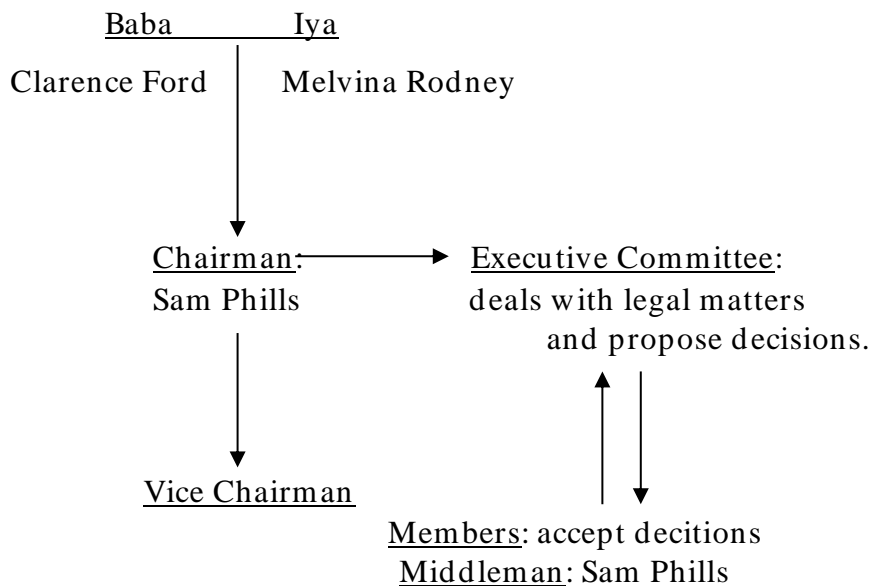
Under et senere intervju ba jeg Gibbons om å tegne opp Eldrerådets organisatoriske struktur.

Det ble slik:



The Executive Committee ble utnevnt i 2001, etter det konstitusjonelle møtet i november 2000. Representantene i komiteen er valgt av representative medlemmer fra *shrines*.

Jeg spurte også Sam Phills, ”Chairman” i Eldrerådet om å sette opp rådets struktur under et intervju hjemme hos han i Sangre Grande 29. januar 2001. Resultatet ble slik:



Modellene er tilnærmet lik med den forskjell at Sam Phills skriver seg inn som bindeleddet mellom de øvrige medlemmene og Executive Committee. Hans stilling innenfor rådet virker å gi mulighet for påvirkning i alle retninger; ovenfor den gjengse tilbeder, Executive Committee, og de spirituelle overhodene. Han forklarte meg hvordan ting hadde foregått på møtet og hvordan ting forholder seg i Eldrerådet etter det konstituerende møtet i november 2000:

The meeting, officially recognized by the government, of the Council of Elders on the 12th of November, cleared the constitution and installed the Executive Committee in a democratic manner. The Baba and Iya are sitting as heads on lifetime. (...) In reality the members have to accept what the Executive Committee is proposing. But they only have a *pro forma* authority.

Komiteen ble offisielt utnevnt i februar 2001. Et avisoppslag refererte til utnevnelsen:

The Council of Elders of Trinidad and Tobago recently appointed its executive committee at a special meeting held at its Prince Street headquarters, Port of Spain. Chairman Babalorisha Sam Phills officially welcomed to the council the six newly appointed members who are to manage the administrative affairs of the council. (Daily Express 12.02.2000).

De utnevnte medlemmene blir videre navngitt og i fellesskap og beskrevet som aktivister og profesjonelle på områder som samfunns- og ungdomsutvikling, utdannelse, og spiritualitet. Komiteens første oppgave var å organisere Orisha Family Day 11. mars 2001.

I motsetning til Gibbons kommentar ovenfor som sier at Orisha Movement og Opa Orisha Shango har forskjellige motstridende holdninger, uttrykker Sam Phills at Opa Orisha og Orisha Movement har sammenfallende interesser. Dette kan gjenspeile et ønske om å gi inntrykk utad av en sterk indre konsensus. Hvordan diverse tilbedere presenterer religionen i offentlig kontekst, er en del av kommende analyse i kapittel 6. I framtiden ser Sam Phills for seg at Opa Orisha Shango skal dekke den nordlige delen av Trinidad, og Orisha Movement det sørlige Trinidad. For å oppnå flere medlemmer skal de i hver sitt område oppsøke *shrines* som ennå ikke er medlem, og dele ut skjema for påmelding.

På 1960-tallet var det få aktive *shrines* på Trindiad. Henrys (1983) antakelse var at religionen ville dø ut men det motsatte viste seg å være tilfellet. På midten av 1970-tallet hadde religionen en oppblomstring og da Henry kom tilbake i 1978 var det i følge henne rundt 100 aktive *shrines* i forhold til omtrent 30 på slutten av 1950-tallet. Antall tilbedere hadde økt fra 2000 til 10 000. Henry (1983) forklarer dette med den sorte bevisstheten som gjorde seg gjeldende på 1970-tallet. I stedet for at middelklassen skjulte og gjorde narr av den afrikanske kulturelle tilbedelsen som orishreligionen representerte, ble den nå priset for å være det enesete genuine etterlevende trekk fra Afrika (Henry 1983). Denne holdningen var tydelig ved McLeods og Oludaris *shrine*, som begge bestreber en praksis med yorubareligionen i Nigeria som ideal.

Vekt på autonomitet

Pat McLeod og Oudari er innstilt på å skape et fellesskap på Trinidad hvor tradisjonelle verdier som solidaritet med utgangspunkt i yorubareligionen står sentralt. Slik jeg oppfatter det ønsker de til en viss grad å løsrive seg fra sider ved Trinidad hvor mord og stor grad av kriminalitet er en del av virkeligheten. Både McLeods *shrine* Eko Ile Shango – Oshun Mil’osa og Oludaris *shrine* Egbe Onisin Eledumare kan plasseres i det internasjonale orishasam miljøet med innflytelse fra, og kontakter i Nigeria og andre deler av Afrika.

Oludaris motivasjon bak en afrikansk orientert praksis er relatert til forandringene i verden rundt 1960- og 1970-tallet, med ”flower power”, hippiebevegelsen, og ”Black Power” som førte til en bevissthet vedrørende afro-trinidaderens afrikanske røtter og identitet. Oludari forteller at han var spirituell allerede i 12-14 årsalderen. Før han ble orishatilbeder var han, som foreldrene, katolikk av den romersk-katolske kirke. Hans uttalte mål for sin organisasjon er flere medlemmer og en forbedring både sosialt og økonomisk. Han har 70 spirituelle medlemmer, som hver må gjennomgå en formell initiering delt inn i 52 faser. De utgjør et teoretisk og praktisk studie, derav 96 eksperimentelle faser, og et pensum som omhandler ”*Physical science, solar system, speed of light, vibration, triochemistry and so on.*” Disse danner verktøy for makt, sier Oludari, og en helhetstenkning med fysisk

og spirituelt liv er basis for lærdommen. *Shrine'et* er medlem av Eldrerådet og Oludari ble valgt som "Education Officer" i "Executive Committee" i februar 2001, et verv som ble satt på prøve under karnevalskontroversen som beskrives i kapittel 6.

McLeod ble initiert som prest av den kvinnelige ypperstepresten i Nigeria, og hun drar regelmessig på reiser til Afrika. Opprinnelig var McLeod medlem av Shango Ile, et yorubainspirert tilbedelsessted på Triniad med base i New York og kontakter i Nigeria. Da hun skulle initieres som prest fikk hun beskjed fra lederen av *shrine'et* om at *orishaåndene* formidlet gjennom divinasjon at hun ikke var klar. McLeod valgte å melde seg ut av *shrine'et* på grunn av dette og henvendte seg direkte til den kvinnelige ypperstepresten i Nigera hvor hun fikk sin initiering. Hennes eget *shrine* ble offisielt godkjent av Eldrerådet den 1. mai 2000 og var under utforming i perioden jeg var på Trinidad.

McLeod har en distinktiv oppfatning av *feast*. I motsetning til de fleste lokale tradisjonelle prestene arrangerer hennes *shrine* en takkefest til *Shango* som varer i kun en dag. Generelt er aktiviteten ved *shrine'et* av en mer regelmessig karakter og konstitueres av ukentlig søndagsbønn. Medlemmene kommer sammen for å samle energi gjennom sang, dans og poesi, og noen ganger finner manifestasjoner sted. Hovedreferansen er "Oracle of Ifa", som er essensen i boken "The Sacred Ifa Oracle" (1999). Hun beskriver den som en bibel og "*Corpus of oral tradition*". Den fungerer som et kart for tilbedelsen og inneholder med McLeods ord kosmologi, musikk og bevissthet.

McLeod var spirituell baptist i 13 år ved Mother Joans *shrine* i Kenny Syra street, Chaguanas. Før hun ble spirituell baptist var hun medlem av den anglikanske kirken. Hun begynte å utforske den afrikanske tradisjonen i 1995 og ble oppmerksom på orishareligionens "*kulturelle aspekt og forfedrenes frigjørende energi*" som hun mener bringer tilbederen tilbake til forfedrenes land. For å forstå tradisjonen må du frigjøre deg fra de negative aspektene ved din personlighet, sier McLeod. Du må finne en måte å oppfylle din *Ori*, din skjebne på. Som kjernemedlem av McLeods *shrine* gjør man dette i et fellesskap preget av solidaritet. Når et barn fødes blant

kjernemedlemmene, er det automatisk en del av fellesskapet og yter godt av dets velgjerninger.

”Community” og ”Solidarity” er fellestrekk for Olidari og McLeods *shrines* og utgjør basis for en autonom afrikansk praksis hvor katolske bønner, ikonografi og øvrige ikke-afrikanske elementer er utelatt. McLeod tror ikke på den homogeniserende tendensen, som hun kaller det, mot én kirke innenfor det lokale orishamiljøet på Trinidad. For henne innebærer dette å gå på akkord med egen praksis. Både Oludari og McLeods *shrine* er sett på av mange som de mest afrikansk orienterte og representerer et etnografisk eksempel på afrikansk yorubaorientert praksis på Trinidad som i følge Houk (1995) ble synlig på slutten av 1980-tallet.

”A free agent”

Baba Mitch, leder av Abiadama Ile Ogun i Belmont er ivrig på å vite mer om orishareligionens røtter fra Nigeria. I motsetning til Oludari og McLeod har han arvet *shrine’et* av sin far. Faren, som ble kalt ”Big Jeff” fordi han var en rettferdighetens mann, hadde vært død i ett år da jeg intervjuet Mitch i etterkant av *feast’en* i oktober 2000, hvor jeg deltok. Selv om Mitch fokuserer på de afrikanske røttene, ser han verdien i den lokale tradisjonelle praksis som hans far førte og andre eldre fortsatt fører. I hans *yard* finnes for øvrig en spirituell baptist kirke som moren leder. Selv har han ikke noe med kirken å gjøre og understreker at det er morens (*Iya’s*) domene. Han mener at man ikke kan fortelle de eldre hva de skal gjøre og ikke gjøre:

You can’t tell the elders what to do. You are correcting your own faults, but not the elders fault. You don’t want to make too much opposition. Basically the church is Iya’s church. I don’t say anything about it. *She* has the prayers on Sundays. (Intervju 16.02.2001).

For øyeblikket velger Mitch å opptre som ”a free agent” ved ikke å være medlem i noen av orishaorganisasjonene. For 12 år siden var Mitch medlem av Orisha Movement og var utnevnt som ”the Youth Adviser” i nord. Han begynte å spørre om religionens historie og andre ting fordi han ønsket å bringe noen fakta videre til ungdommen. Men de eldre ville ikke gi han informasjonen han ønsket. Fra 1995 og

utover begynte han å samle inn opplysninger på annen måte. Han hadde partnere i Nigeria og på Cuba som sender han forskjellig materiale. Partneren i Nigeria var selveste ”Oni of Ife”, ypperstepresten av den hellige by i Nigeria. Noe av det han lærte var at i yorubareligionen i Nigeria blir åndene symbolisert ved flere farger enn på Trinidad. Dette har han brakte han vider til ungdommen. Mitches *shrine* leder også en skole kalt Abiadama, hvor det undervises i yourbareligionens grunnelementer, bønner, påkalling av ånder, trommespill, og om Nigeria generelt.

Mitches ønske om å opplyse ungdommen om den afrikanske yourbatradisjonen forringer ikke hans respekt for den lokale orishapraksis, som i følge han er en del av Trinidad. Mange har begynt å befatte seg med å studere yorubareligionen, sier Mitch. De peker på hva som er feil ved den lokale praksis på Trinidad og sier: ”*This is not right!*”. ”*But here the spirits are still manifesting – some doesn't even manifest in Nigeria anymore! Who is to say what we do in Trinidad is wrong?! We are all omo orisha – a child of orishas*”, understreker Mitch ivrig. Som representant for en ny generasjon orishaprester ønsker han å opplyse om religionens opprinnelse uten å formane de eldre prestene at det de gjør er galt. Sammenlignet med Oludari og McLeod velger han ikke bort katolske bønner under sine rituelle fester og aktivitet. Han er en del av denne tradisjonen og fører den videre gjennom sin avdøde fars *shrine*, men som ”a free agent”.

Dyptgående etnografi

”Spirit, Blood and Drums”

James Houk har skrevet en monografi om orishareligionen på Trinidad basert på feltstudier over en periode på 18 måneder. Resultatet ble ”*Spirits Blood and Drums: The Orisha Religion in Trinidad*” (1995). Han ble initiert både i orishareligionen og spirituell baptisme under oppholdet, og bodde hjemme hos en praktiserende orishaprest.

Houks metodiske og teoretiske tilnærming befinner seg i et krysspunkt mellom kulturrelativisme og ”rationalist fundamentalism”, som går ut på at det eksisterer en rasjonell og kulturell trandescental standard som kan brukes til å

evaluere menneskelig adferd på en kritisk og objektiv måte (Houk 1995:19). Han argumenterer for et kompromiss som vil hindre oss i å anvende ekstreme begrep knyttet til enten postmodernisme eller ”scientism” og finner en gylden middelvei via Rappaports forklaringsmodeller. Den består av en todeling mellom ”the natives’ point of view” – den kogniserte modellen og ”the outsiders’ point of view” – den operasjonelle modellen. Han ønsker er å bringe fram et resultat morfologisk likt fokus for forskningen med basis i en balanse mellom religionens konkrete trekk og kulturelle meningsfulle aspekter som kommer fram gjennom informantenes verbale kommentarer (Houk 1995: 18, 19).

I kapitlet ”The Orisha Religion as an Open system” spør Houk hva de transformative prosessene er, det vil si de mekanismer ved endring som har omformet et religiøst system bestående av kunnskap fra opprinnelig én tradisjon, til et system satt sammen av forskjellige kulturelle tradisjoner. Han antar at religiøse systemer er mottagelig for endring via en bevegelse fra etnosentrisme til assimilasjon, og at mennesket generelt vil vende seg mot pragmatisme og tilpasning til fordel for teoretisk eleganse. Mangel på skreven liturgi i orishareligionen åpner for en lettere tilbøyelighet for endring, hevder Houk, og viser til Jarich Oosten (Oosten 1985: 246 i Houk 1995: 171): *”Since there is no sacred book, the continuity and uniformity of the religion depends on oral traditions that are much more flexible than books. Oral traditions are often sacred and the mnemotechnical skill of the participants is usually considerable, ...”*. Dette kan være en fruktbar tilnærming til orishareligionen med tanke på den varierende praksis. Samtidig ser man i dag den nevnte afrikaniseringen som grunnlegger sin tro i en skriftlig kilde; ”The Sacred Ifa Oracle” (1999). Selv om mange eldre tradisjonelle tilbedere er positivt innstilt til den afrikansk orienterte praksis, har de vanskelig for å lære seg nye bønner og forholde seg til skriftlige kilder. Deres kunnskap er allerede sedimentert gjennom et langt liv som vanskeliggjør en endring i praksis.

Houk (1995: 171) mener orishareligionen er en samling av tro og praksis som i motsetning til en fullt utviklet religion ennå ikke har adressert de personlige og eksistensielle anliggender som tilbedere generelt har. I en passiv kontakt mellom to kulturelle grupper vil tilbederne av et ufullstendig trossystem aktivt ta del i lån og

inkorporering av nye religiøse trekk. I mange tilfeller vil det utgjøre en tilfredsstillende helhet av komplementære deler. Tilbedere av orishareligionen har smeltet orishareligionen sammen med spirituell baptisme og kabbalah, sier Houk (1995: 171), og fyller dermed noen av de teologiske "hull". Så lenge det ikke finnes overflødighet eller motsetninger mellom trosretninger vil de med andre ord utfylle hverandre. Avslutningsvis konkluderer han med at begrepene *åpen* versus *lukket* religion er bare én måte å kontekstualisere en diskusjon om religiøs endring på.

Om synkretisme

Houks definisjon av synkretisme er grunnlagt i innflytelse fra flere teoretikere (Herskovits 1948, Edwards 1980, Lipson 1980 og Edmonson 1960 i Houk 1995) på området: "*Syncretism is the integrating or blending of selected meanings (ideology) and/or forms (material culture) from diverse sociocultural traditions, resulting in the creation of entirely new meanings (ideology) and/or forms (material culture).*"(1995: 180).

Hans forskning støtter antagelsen om at den første synkretismen mellom aspekter ved katolisismen og den tidlige orishareligionen oppsto på formnivået. Han foreslår at en endring i ideologi vil mer sannsynlig oppstå i situasjoner der det eksisterer en passiv ("nondirected"/ "unforced") i motsetning til en tvungen ("forced"/ "directed") kulturkontakt, hvor man er fri til å velge og tilpasse de forskjellige elementer til sin egen ideologi (Houk 1995: 182).

Houk (1995) legger fram to basisteorier knyttet til motivene for synkretisering av katolske helgener og orishaånder, som er; 1) afrikanerne brukte en katolsk fasade for å kamuflere sin religiøse praksis og på den måten unngå forfølgelse av autoritetene, og 2) tilbederne parret frivillig orishaånder og katolske helgener med analoge karakteristikk. Det virker sannsynlig at den originale synkretismen støtter opp om den første teorien, siden den oppsto i en tvunget kontaktsituasjon. Han prøver videre å teste hypotesen ved å se på noen av de spesifikke assosiasjonene mellom helgener og orishaånder, og konkluderer etter en grundig gjennomgang av empiriske data at kun noen av forbindelsene ser ut til å være basert på fornuft og analogier. Andre virker vilkårlig og kan reflektere den tvungne kulturkontakten (Houk 1995: 182-186). Konklusjonen utelukker således ikke en gjensidig ekskludering

av de to punktene ovenfor. Den understøtter at tidlige orishatilbedere både kamuflerte sin religiøse praksis med en katolsk fasade og frivillig parret orishaånder og katolske helgener med analoge karakteristikk.

Hvis den tilsynelatende tilfeldige og brokete parringen mellom afrikanske guder og katolske helgener på den ene siden reflekterer en passiv eller ubevisst respons til kolonial dominans, kan afrikanisering på den andre siden være en aggressiv og bevisst reaksjon. Den senere trenden mot afrikanisering er en av de få mekanismene som virker mot tradisjonelle eklektiske og forskjellige systemutvidende prosesser som opererer innenfor orishareligionen, avslutter Houk (1995: 187). Argumentasjonen reflekterer den afrikanske bevisstheten på 1970-tallet som afro-trinidadere var en del av. Denne måten å se afrikaniseringen på er preget av en tilnærming til tilbederne som bevisste agenter, et moment som blir fulgt opp i analysen.

Etnografien i møte med tilbederen

Houks bok var ikke spesielt positivt omtalt blant prester jeg snakket med. Jeg nevnte den også for Frances Henry som ga uttrykk for at hun absolutt ikke var enig i hans forklaring på orishareligionens synkretisme. Jeg var for ydmyk til å spørre henne hvorfor. Jeg ble forbauset over å høre det som ble sagt om Houks etnografi av tilbedere og antropolog, da den var min inspirasjonskilde til å gjøre orishareligionen på Trinidad til fokus for feltarbeidet. Jeg var i utgangspunktet ukritisk til det han hadde skrevet. Reaksjonene jeg fikk var en vekker og påminnelse om at etnografens beskrivelse og oppfatning av sitt fokus alltid står i fare for, og nødvendigvis må gjøre det på ett plan, ikke å sammenfalle med informantenes egen oppfatning og forklaringer. Samtidig vil enhver etnografis framstilling variere på grunn av varierende personlig og faglig utgangspunkt og mål. Det minner oss på et nødvendig skille mellom "the outsiders' point of view" og "the natives' point of view" (Rappaport 1967 og Geertz 1973).

Sam Phills uttalelse uttrykker en misnøye mot Houks med grunnlag i hans framstilling av forholdet mellom kabbalah og orishareligionen:

I do not particularly like the way Houk connected Opa Orisha with Kabbalah. It gives the religion a bad reputation. In older days it was a way of protection for instances against the police men who disturbed the Ebos. Suddenly you would see the policeman fall down unconscious on the ground. They would carry him down the road and when he woke up he didn't know what had happened to him. (Intervju 31.01.2001).

Sam Phills ser negativt på en kobling mellom orishareligionen og kabbalah, og sier indirekte at det ikke er nødvendig å benytte seg av Kabbalah i dag fordi ingen prøver å stoppe en *ebo*. Kabbalah ble med andre ord anvendt i en pragmatisk forstand, når det var høyst påkrevd.

Det virker som det eksisterer et ønske om å skille kabbalah fra orishareligionen på et ideelt plan, mens i praksis er flere anerkjente eldre assosiert med, og praktiserer kabbalah. I mitt andre intervju med Rawle Gibbons svarte han dette på spørsmålet om praksis av kabbalah: ”*Nobody insists that kabbalah must not be practiced by the elders. Even babalorisha Clarence Ford has a kabbalah room in his yard*”.

I forhold til etnografi i møte med tilbederen er etnografens møte med tilbederens etnografi minst like interessant, hvor ”the natives’ point of view” konfronterer ”the outsiders point of view” (Rappaport 1967 og Geertz 1973) på en refleksiv måte.

Intellektuelle, kreative og refleksive tilbedere ***Rawl Gibbons og Pearl Entou Springer***

One of the greatest fallacies of Christian theology is the concept that God created man in His own image and likeness. The reality is that it is man who creates God in his image and likeness – ethnically, racially. (Springer 1995:86).

Pearl Entou Springer og Rawle Gibbons er to av orishareligionens ildsjeler i utviklingen mot kulturell og nasjonal anerkjennelse på egne premisser. De startet en kamp om rettferdighet for afro-trinidadere og afro-amerikanere generelt i den nye veden på 1970-tallet og begge var involvert i ”The Black Power Movement” på den tiden. De har til felles å uttrykke seg gjennom kunst og teater. Springer blir regnet for å være kulturaktivist, poet og dramatiker og har flere ganger opptrådt på scenen med

skuespill og resitasjon av dikt. I september 2000 publiserte hun en diktsamling. For tiden jobber hun som Director of National Heritage Library i Port of Spain. For uten å lede Creative Arts Center ved University of the West Indies, St. Augustine (UWI) er Rawle Gibbons dramaturg, skuespillforfatter og kulturforsker. Han har blant annet satt opp "Shango-tales of the Orishas", en dramatisering basert på orisha skapelsesmyte, under en afrikansk konferanse på Cuba i juli 2000, og "Look for us in the Whirlwind" som avslutning på den pan-afrikanske konferansen ved UWI i januar 2001. Jeg møtte dem begge personlig under feltarbeidet på Trinidad, og hadde mest kontakt med Rawle Gibbons. Begge har bidratt med innlegg i boken "At the Crossroads: African Caribbean religion and Christianity" (1995) redigert av Burton Sankeralli. Boken er gitt ut i sammenheng med Caribbean Conference of Churches (C.C.C.) og er basert på diskusjoner, innlegg og essays presentert av deltakerne i Surinam 1994. I forordet skriver Rev. Dr. G. Mulrain:

The purpose behind these essays is not literary excellence. Rather they seek to highlight some of the thinking that is taking place in the region (Caribbean) about Christianity and its relationship with other religions (...) In the Caribbean, one is dealing with expressions of religion which have often been written off as "demonic" because they do not come under the umbrella of Christianity. However these religions each have a contribution to make to the theological enterprise. Their voices also need to be heard. (1995: 1).

At det fortsatt finnes en frigjøringskamp å kjempe kommer klart fram i Springers og Gibbons essays. Som del av panelet understreker Springer at de gjør et poeng av eurosentrisme versus afrosentrisme, og at stigma knyttet til alt afrikansk fortsatt eksisterer. Joop Vernooy, deltaker under konferansen, oppsummerer hvordan orishareligionen blir gjort til sentrum i kampen mot undertrykkelse, og utgjør et verktøy i kampen for identitet, selvbevissthet og politisk kamp. For sammenheng etterlyser han fokus på for eksempel åpenbaring. Det virker for han som de *skaper* en religion. På dette svarer Springer at hun aldri ville være så frimodig som å snakke om å finne opp en religion som tilhører forhistorien. Hun understreker at hun ikke skaper en religion da trossystemet allerede ligger der. Den hvite kristne kirke hadde ingenting å tilby henne annet enn en hvit gud, og dukkene i butikkene var alle hvite.

Det hun så rundt seg var ikke for henne og det afrikanske folket. Springer understreker at den første handlingen for et folk som tar tilbake det de har mistet er å finne en religion som snakker for, til og om dem (Springer i Sankeralli 1995: 166).

I bidraget ”Orisha and the Spiritual Baptist Religion in TT”(1995) sitert innledningsvis, forklarer Springer hvorfor de afro-trinidadske eller ”African people” som hun utelukkende sier, mislykkes og har mislyktes med å etablere en nasjonal afrikansk stolthet på Trinidad. Hun referer til professor Abimola som sier at et problem som plager Afrika siden kolonialismen er skapelsen av en elite som fjerner seg fra sin egen kultur. Dette er tilfellet i hele den afrikanske diaspora inkludert Trinidad sier hun, og kritiserer den afro-trinidadske regjeringen som kom til makten i 1956 for å ikke være afrikansk bevisst. Den eneste kanalen for å gjenopprette en afrikansk stolthet er via høyt profilerte afrikanske interesseorganisasjoner som Confederation of African Associations of Trinidad and Tobago, The African Association of Trinidad and Tobago, og sist men ikke minst gjennom Orishareligionen. Hun slår videre ned på det afrikanske samfunnet på Trinidad for å akseptere det sosiale stigma som er knyttet til orishareligionen så vel som til det å være sort (Springer 1995: 86, 87). Gibbons forklarer afro-trinidadernes motvilje til å identifisere seg som afrikanere med den historiske etablerte dikotomien mellom kreolsk sivilisasjon på den ene siden og afrikansk villskap på den andre (Gibbons 1995: 76).

Til tross for den manglende sorte afrikanske bevissthet Springer etterlyser i regjeringen, opprettet Prime Minister Manning ”a round table” av etniske ledere som har møttes en gang i uken siden det ble opprettet i 1992¹³. Springer sitter selv som representant for African Association of Trinidad and Tobago (AATT), Confederation of African Associations of Trinidad and Tobago (COAAT), Traditional African National Association (TANA) og Egbe Orisa Ile Wa (Orisha Movement). Satnarine Maharaj, lederen av den største hinduorganisasjonen Sanatan Dharma Maha Sabha, medlemmer av National Council of Indian Culture og to representanter for

¹³ Jeg har ikke informasjon på om det runde bord av etniske ledere fortsatt eksisterer.

muslimene på Trinidad sitter også ved det runde bord. Springers agenda er klar – den er både spirituell og verdslig og sammenfaller med de øvrige representantene i følge henne (Springer 1995:106).

I samtale med min kontaktperson i startfasen av feltarbeidet fikk jeg vite at ”*Everything in Trinidad is political.*” Underforstått også religion, som var tema for samtalen. I denne sammenhengen fikk jeg inntrykk av at mange trinidadere har sin personlige politiske agenda. Jeg ble ofte forklart hvorfor ting er som de er; som for eksempel hvorfor ”the African” er de fattigste og mest kriminelle og hva som må gjøres for å forbedre situasjonen. Etableringen av det runde bord representert ved diverse etniske ledere, er et eksempel på høyt plan hvor den politiske, kulturelle, etniske og religiøse ”verden” kommer sammen for å skape en nasjonal enhet. Det blir dermed viktig å fokusere på religion på Trinidad som integrert i den politiske diskurs og omvendt.

Springers krystalliserer dette gjennom sin agenda. Hun er bevisst på potensialet i orishareligionen for å etablere en afrikansk stolthet. Samtidig forsømmer hun ikke å understreke at den innebærer en livsstil, for som hun sier: ”*My religion is a way of life...*” (1995: 166). Og som Gibbons i sitt innlegg sier: ”*(...)there is no concept of "religion" as an aspect of life distinguishable from the secular, because as one Orisha Priest puts it "Orisha is a way of life. Is just one community of people".*” (1995: 69).

Gibbons bidrag i boken, ”Syncretism and Secretism in the Manifestation of African Spirituality: The Restitution of the Spirit” (1995) fokuserer på hvordan afrikansk spiritualitet konstitueres i vestlig tanke, både fra et europeisk kristent, og et akademisk ståsted. Han problematiserer rundt begrepet synkretisme brukt for å beskrive orishareligionen som han mener er uegnet for å belyse afrikansk-karibiske religioner og afrikansk spiritualitet. Som et hovedprosjekt vil Gibbons stadfeste hvilken posisjon afrikansk spiritualitet har innenfor frigjøringen av gudsbegrepet i Karibia. Ved å inneha elementer av afrikansk religiøs tradisjon i seg er diverse religioner i den nye verden blitt kalt for djeveltilbedelse eller overtro av middelklassen, og synkretisme eller kult av vestlige antropologer. Gibbons vil til livs

alle begreper som slutter på ”ism” inkludert begrepene ”animisme” og ”polyteisme”, og for å klargjøre hva afrikansk spiritualitet er definerer han hva det innebærer:

African spirituality is based on the notion of the Supreme God and a world of spirits between which, and the physical world, there is active continuity. The physical world, in fact, may be regarded as a manifestation of invisible presence and all experience interpretable as the language of intercourse between the two. (1995: 67).

Hans argumenterer for å forkaste polyteisme som begrep ved å referere til alle orishaånder, makter og helgener med utspring i Gud - ”*The First and Ultimate, the Initiator and Resolution of all existence*” (Gibbons 1995: 68). Den afrikanske erfaring erklærer Gud i hans *enhet*, sier Gibbons. Hvordan kan religioner proklamere monoteisme og samtidig unnlate å se det enhetlige i alle uttrykk av det guddommelige, spør han videre. Det afrikanske folk har erkjent at ”*the spirit of God works upon people in different ways*”, for på hvilken annen måte kan Gud være alle folks Gud i det multietniske Karibia? Det religiøse universet skapt av afrikanere i Karibia var en fri og unik Gudsidé jamfør Gibbons; ”*Ours is a God of Joy and Beneficence. He is celebrated in the African Caribbean experience with body and soul.*” Videre sier han at refleksjoner rundt slaveriets grusomheter tilførte det afrikanske folket en empatisk erfaring av Kristu’ lidelse, hvorpå en oppstandelse har ført med seg en feiring av livet: ”(...) *there is the resurrection, the celebration not of hate and death but LIFE’S victory in all we do – art, fête and worship.*” (Gibbons 1995: 78). For å oppsummere Gibbons argument har europeeren ofret det afrikanske folket i den nye verden gjennom slaveri og grusomhet. Deres lidelse har ført til utvikling av et Gudsbegrep som har gitt dem livet tilbake.

Gibbons har to poeng i avslutningen. Det ene er at det afrikanske folk gjennom historien har skapt en teologisk respons til deres erfaringer som; 1) gir dem identitet som et fellesskap bortenfor tid og rom; 2) ikke vil bli ”ismiert” som en etnisk kuriositet og; 3) kan være den eneste basis for genuin teologisk revitalisering i verden. Selv Vatikanet anerkjenner dette med grunnlag i dets uttalelse om kristendommens mål, som er grunnlagt i at den skal påvirke hele livet og på den måten skape integrerte personer som ikke lever parallelle liv på forskjellig nivå. (Fr.

Sirjus vitnemål i "Pastoral bulletine" 1994 i Gibbons 1995). Det andre er at vi ikke kan oppnå en dialog mellom den kristne hvite kirke og afrikansk spiritualitet før vi utforsker hvem vi selv er. Fallgruven ellers er at vi ikke vil se noe annet enn "synkretisms" og "secretisms".

Gibbons vs. Houk

*"The Natives' Point of View" vs. "The Outsiders' Point of View"*¹⁴

Det kan være interessant å sammenligne Houks (1995) og Gibbons (1995) tilnærming. På den ene siden finner vi den skolerte, intellektuelle antropologen. På den andre siden den intellektuelle, reflekterte tilbederen. De har to forskjellige tilnærminger til orishareligionens framtoning. Gibbons (1995) kritiserer vestlige bruk av kategorier. Houk (1995) legger fram enda en vestlig fortolkning på "the other". Han mener at det finnes et generelt grunnlag å gjøre forskning på som stiller seg utenfor den relativistiske verden, og at sammensmeltningen med spirituell baptisme, kabbalah og orishareligionen kan forklares med dens åpne natur og manglende liturgi. Gibbons snur det hele på hodet. Oppfatning og fortolkning av Gud i afrikansk spiritualitet kan ikke avfeies som synkretisme. Ut av den historiske belastede konteksten er en gledens Gud oppstått, inkludert i den eneste sanne basis for teologisk revitalisering i verden referert til ovenfor.

Houks (1995) teori om at orishareligionen innehar visse "hull" som ikke dekker alle behov hos tilbederne kan være hard å svelge når man har en forståelse av at "*Orisha is a way of life*". Gibbons innstilling og stemme i orishamiljøet følges videre i kapittel 5 i framstilling av en bestemt retorikk innenfor afrikaniseringsprosessen. Før vi går over til neste kapittel vil jeg gjennom deltagende observasjon illustrere hvordan tilbedere og deltagere presentert ovenfor forholder seg i en bestemt rituell kontekst.

¹⁴ Rappaport (1967) og Geertz (1973)

Deltagelse i et krysspunkt

Spesielt ved min første deltagelse i en *feast* var at jeg møtte representanter fra forskjellig ståsted: Frances Henry fra den akademiske antropologiske verden, Rawle Gibbon og Pearl Entou Springer fra et intellektuelt afrikansk orientert ståsted, og *iyalorisha* Melvina Rodney knyttet til den lokalt tradisjonelle praksis. *Eboen* fant sted ved Melvina Rodneys *shrine* i Marabella, som ligger like utenfor San Fernando ved sørvest kysten. Jeg hadde avtalt over telefonen å sitte på med Rawle Gibbons. Vi møttes for første gang da han hentet meg i Jeep'en sin. Jeg hadde på meg langermet skjorte og langbukse og det første jeg fikk høre var at jeg trengte skjørt og hodetørkle. Det løste seg ved at passasjer nummer to lånte meg et rødt skjørt og et flerfarget hodetørkle. Den reddende engel var ingen annen enn Pearl Entou Springer. Før vi hentet Springer betrodde Gibbons meg at han var spent, og grudde seg litt til kveldens hendelser. Jeg fikk vite at han hadde vært tilbeder i omtrent to år. På turen nedover var det en intim tone mellom Springer og Gibbons som tydet på at de kjente hverandre godt. De er begge spirituelle barn av *iyalorisha* Melvina Rodney.

Etter en times kjøretur var vi framme ved *Shrine'et*. Det var mørkt da vi ankom og stille innenfor porten. En geit sto inngjerdet utenfor *yard'en*. Jeg hjalp Gibbons med å lesse inn diverse drikke og mat til kjøkkenet i andre etasje. På vei opp trappa ble jeg bedt om å ta av meg skoene. Da jeg kom inn på kjøkkenet introduserte Gibbons meg for Melvina Rodney som "a visitor from Norway". Jeg sluttet meg etterhvert til de andre gjestene hvor Francis Henry, hennes mann, en doktorgradstudent fra USA, samt et par lokale tilbedere satt samlet. Jeg spurte om jeg kunne sette meg, og ble anvist en stol. Jeg følte meg ganske slukøret. Her satt tre forskere og bare et par potensielle informanter. I tillegg var den ene av forskerne en "guru" i forhold til orisharelaterte studier på Trinidad. Jeg visste for øvrig at hun skulle være der da jeg hadde snakket med henne en uke tidligere. Hennes første møte med religionen skjedde 40 år tidligere. Springer annonserte etter en stund starten for aktiviteten og ba alle om å samle seg i *palais'et*. Det tok lang tid før alle fulgte opp Springers beskjed, så jeg gikk og kikket meg rundt i *yard'en* og la merke til små *shrines* med middels små helgenstatuer i porselen. Etter noen minutter gikk jeg inn og fant meg en plass i

Palais 'et. Hele atmosfæren føltes lite formell og de lokale tilbederne som det ikke var mange av denne kvelden slentret inn i *palais 'et* etter hvert.

Flere talglys ble tent. Ett i hvert hjørne, ett ved de to inngangene til *palais 'et*, og to i sentrum. En skvett olivenolje ble helt på bakken ved lysene. Veien til *orishaåndene* var åpen og bønnen startet. Springer og hennes søster leste tekster på yoruba fra et ark. Springer klarte seg bra og hadde en viss flyt under resitasjonen men søsteren stotret og slet. Vi sa alle ”Ashe”, som bland annet betyr ”la det skje”, i kor etter hver setning av bønnen, mens vi berørte bakken med den ene hånden. Vi ble så oppfordret til å ta hverandre i hendene og Springer meddelte at det var fritt for alle som ville utføre en bønn. Hva som helst. Det ble stille. Til slutt tok søsteren ordet. Jeg var nervøs og registrerte ikke ordene i kvinnens bønn. Jeg var mest opptatt av å opptre riktig. Sangen og trommespillet startet. Vi gikk i sirkel og klappet i takt med trommerytmene. Jeg deltok men skjønnte lite av aktivitetens betydning. Frances Henry sto og så på og bestemte seg etterhvert for å slutte seg til sirkelen.

Doktorgradstudenten gjorde opptak med et digitalt kamera. Jeg følte meg som en klovn, og hadde overhodet ikke lyst til å bli data under min første prøvende deltagelse. Jeg endte opp med å holde takten med *chac chac*, et rytmeinstrument hyppig brukt ved rituelle fester. Det var lett å holde rytmen og jeg priset meg lykkelig for musikaliteten. *Iyalorisha* Melvina Rodney ledet an sangen. Hun var den siste som entret *palais 'et*. Hun er en liten gammel dame på over 80 år, men til tross for alderen danset hun bemerkelsesverdig lett og smidig. Dansen ble foreviget med det digitale kameraet.

Aktiviteten dabbet av etterhvert. Frances Henry og hennes følge dro like etter at aktiviteten i *palais 'et* løste seg opp. Jeg gikk omkring og snakket med noen av de som var igjen. Deriblant Melvina Rodneys sønnesønn, som serverte meg kakao og kjeks. Etterpå stilte vi oss på den smale grusveien på baksiden av huset og slo av en prat mens han røykte. Jeg spurte om han hadde lyst til å ta over som leder av *shrine 'et* etter bestemoren. Han var usikker i forhold til saken. Han sa han hadde sett mye rart i huset til bestemoren sin. Folk kom for å få råd hvis man for eksempel ønsket å bli kvitt en forbannelse. Jeg spurte om han noen gang var blitt besatt – ”taken down”.

Nei, men han hadde hatt skjelving. For å bli initiert må man først bli åndebesatt, fortalte han – initiering handler først og fremst om å holde ånden under kontroll.

Det ble sagt at blodsofferet, geita som sto i innhengninge utenfor, skulle slaktes rundt kl. 3:00. Da klokka var 02:30, og ingen tegn til forberedelser var å se, bestemte Rawle Gibbons og Pearl Entou Springer at vi måtte dra. De forklarte sin avgang til Melvina med forpliktelser dagen etter, og bøyde seg ydmykt ned på kne, hvorpå hun velsignet dem ved å legge håndflaten på hodene deres. Hun tok meg i hånden til avskjed. På vei hjem nevnte jeg den økende afrikaniseringen til Gibbons og påpekte for sammenhengen de mange helgenrepresentasjoner ved Melvinas *shrine*. Gibbons svarte at på tross av afrikaniseringen, eksisterer det fortsatt helgenrepresentasjoner ved *shrine'ene*. Han forklarte at den materielle utformingen tar lang tid å forandre fordi man i dag ikke har noen alternativ å erstatte helgenstatuene med.

Ingen katolske bønner ble resitert i *palais 'et* denne kvelden. Tre dager etter, i forbindelse med blodsoffer i form av en okse til *Obatala* den 13. september, var katolsk bønn en vesentlig del av seremonien. Mange respekterte eldre deltok, og ingen, hverken afrikansk orienterte tilbedere eller såkalte tradisjonelle protesterte, inkludert Springer og Gibbons. Begge hendelser, både *ebo'ens* første kveld tre dager tidligere, og offerrituale til *Obatala* denne dagen, fant sted i samme *yard*. I første kontekst styrte intellektuelle, afrikansk bevisste tilbedere aktiviteten, og alle ”Hail Mary’s” som ble resitert tre dager senere var konsekvent utelatt.

Et flerdimensjonalt bilde av orishareligionen trer fram. En bevegelse mot afrikansk praksis med yorubareligionen som ideal utgjør en framtreddende side mens den lokale tradisjonelle tilbedelsen hvor man ikke setter spørsmålsteget ved katolske bønner i den rituelle praksis eller ved helgenikonene i den materielle utforming, danner et bakgrunnsteppe. Dette legger grunnlaget for de øvrige kapitlene. Neste kapittel bringer leseren inn i det rituelle sentrum og målsetter å vise hvordan rituell aktivitet innvirker på en afrikansk orientert praksis.

KAPITTEL 4

I DET RITUELLE SENTRUM

The appeal of the ritual element in worship is its apparently unchanging nature, giving those who participate in it a sense of continuity. (Liz Fawcett 2000: 6)

Klokken fire på morgenkysten samlet vi oss inne i *babalorisha* Clarence Fordes yard i Eldorado Village, for å gi *Shango* vår fulle oppmerksomheten. En bønn ble startet opp inne i *palais'et*. De fleste kvinnene til stede var utstyrt med hver sin hane, og fire sauer var plassert i sentrum av *palais'et*. I flere minutter var bønnen katolsk, før yoruba bønnesang til *Shango* fulgt av trommespill tok over. På dette tidspunktet manifesterte *Shango* seg på flere samtidig. Den ene manifestasjonen var mer energisk og fikk mest oppmerksomhet. Den fikk overrakt et klede i rødt, *Shangos* farge. Trommespillerne flyttet seg etterhvert til benken ved inngangen til *chappelle'et* hvor sauer og haner skulle ofres. Manifestasjonene danset. Stemningen var på klimaks og ofringen var i ferd med å begynne. Den første sauen ble lagt opp på alteret. Den var urolig og sparket fra seg med bena. Etter et par forsøk fikk de rituelle spesialistene lagt den på plass. Jeg befant meg utenfor *chappelle'et* og hadde utsikt til det som skjedde gjennom en vindusåpning på baksiden. Jeg balanserte på noen planker og det var trangt om plassen der jeg sto sammenklemt mellom to tilbedere. Med en bred lang kniv ble sauens hodet kuttet av med et hugg fra nakken og ned. Det var effektivt og dyret døde med det samme. Blodet strømmet og laget spor på den hvite duken. Sauehodet ble lagt på et fat og plassert tilbake på alteret.

Sangen og trommespillet pågikk under hele ofringen. Kvinnene gikk i ring rundt alteret mens de holdt hanen i vingene og sang for *Shango*. De neste tre sauene ble sløyet i hjørnet av *chappelle'et* ved *Shangos* stool. Jeg hadde ikke utsikt til ofringen fra vinduet, men så hodene som ble brakt fram til alteret etter tur. ”Jo”, en

amerikansk utvekslingsstudenten i følge med en gruppe studenter, var kommet til vinduet på dette tidspunktet. Han bøyde seg inn gjennom vinduet og fikk sett ofringen ved *stool'en*. Da han etterpå vendte seg mot meg sto munnen på vidt gap og øynene var like store som tallerkenen på alteret. Etter at hodene med hvert sitt par stirrende øyne var plassert ved siden av hverandre, ble vi velsignet av *Babalarisha Forde*. Han dyppet fingrene i blodet på fatet fra det første offeret, tok en runde blant tilbederne i *chappelle't* og berørte pannene med de dyprøde fingertuppene. Også min bleke panne som stakk inn fra vinduet ble velsignet med ”*Shangos blod*”. Deretter ble fire lys tent og satt på fatet til hver av fårehodene.

Ofringen av hanene var så vidt begynt da jeg bega meg på hjemveien ved daggry. Det var kommet blod på det hvite hodetørkleet. Jeg tok det av meg på veien utenfor og gnidde vekk blodet fra pannen for ikke å vekke oppsikt i maxitaxien hjem.

Åndenes manifestasjoner i det rituelle sentrum er det sterkeste rituelle uttrykk for orishatilbederes forbindelse med fortiden. For å ta opp tråden fra Fawcett (2000), kan ritualets symbolske makt knyttes til den etablertforbindelsen deltagerne opplever det har til fortiden. Samtidig overskrider det rituelle uttrykk en ”profan” oppfatning av rom og tid og konstituerer en egen form for kommunikasjon. Dette leder hen til Rappaports elaborerte essay ”The Obvious Aspect of Ritual” (1979) hvor ritualet er en unik og utvidet form for kommunikasjon som utover det å si noe inkluderer det å gjøre noe informativt. Det er visse ting som kun kan uttrykkes gjennom ritualet (Rappaport 1979: 174): ”... *it becomes apparent through consideration of rituals' form that ritual is not simply an alternative way to express certain things but that certain things can be expressed only in ritual.*”

Uten ritualer er det vanskelig å etablere konvensjonell forståelse for ting som ikke har referanse til den materiell verden eller vanlig adferd, som i tilfellet for den guddommelige eller åndelige verden. *Shangos* manifestasjon og blodsoffer er med på å virkeliggjøre *orishaåndenes* verden. Rituell utførelse gjør eksplisitt det som ellers er fiksjon og ikke bare minner tilbederne på, men etablerer den underliggende orden for åndenes verden (Rappaport 1979: 197). Det er av betydning å understreke at selv om

ritualet gir tilbederne en følelse av uforanderlighet, er ikke ritualets form uforanderlig i seg selv.

Antropologer har assosiert teknologisk forandring og vestlige goder med modernisering i følge Drewal (1992). Tendensen til å se modernisering som antitesen av ritualer hvor modernitet – det foranderlige, blir satt opp mot rituell handling – det uforanderlige, har vært et teoretisk problem. Hun kritiserer antropologer som Turner, Ortner, Tambiah og Goody for å legge vekt på den rituelle gjentakelse som stereotyp, rigid og uniform. Drewal (1992: 9) vektlegger at aktøren faktisk kan utøve forandringer på den rituelle formen. Alternativet er å se på forholdet som en opposisjon mellom to motstridende krefter – det etablerte ritualet og den etablerende bevegelsen. Noen individer anvender etablerte ritualer til nye situasjoner eller skaper nye ritualer som er en del av gamle ideologier. Ved en slik forklaring kan en afrikansk orientert praksis ses på som den etablerende bevegelsen hvor det rituelle sentrum blir stedet for å gjennomføre et ”program”.

Nedenfor står blant annet *ebo* og annen rituell kontekst sentralt. Hensikten er å kartlegge inkorporerte fellestrekk i forhold til variabilitet ved den rituelle arena og i den rituelle utførelse. Dette legger grunnlaget for å belyse hvordan den rituelle kontekst åpner for og begrenser en afrikansk orientert tilbedelse i forholdt til en tradisjonell praksis. Det teoretiske perspektivet på ritualet ovenfor er en innfallspport for den empiriske framstillingen.

Aspekter ved forskjellige *shrines* og aspekter ved den rituelle utøvelse i bestemte rituelle sammenhenger som *ebo*, søndagsbønn og takkefest sammenlignes med grunnlag i tema som; 1) den fysiske utforming av *yarden*; 2) katolsk bønn og kristne hymner; 3) yorubabønn, sang og trommespill; 4) tilskuere og tilbedere; 5) åndens manifestasjon og kommunikasjon; og i siste instans blodsoffer.

Yard'ens fysiske utforming

Shrine, det samme som *yard* i emiske termer, er orishatilbederes tilbedelsessted. Det er oftere enn ikke inkludert i eierens eller prestens gårds plass i tilknytning til boligen som forklarer benevnningen *yard*. I stedet for å si Melvina Rodneys *shrine*, anvender tilbedere betegnelsen Melvina Rodneys *yard*. Nedenfor vil jeg bruke betegnelsen *yard*

for å gi leseren inntrykk av det fysiske rommet. *Shrine* vil bli brukt om de små avgrensede områdene i *yard'en* som huser forskjellige *orishaånder*.

Det er mange variasjoner i plassering av de forskjellige elementene i en *yard*, men innholdet er stort sett likt. Enkelte tradisjonelle *yards* har også en spirituell baptist kirke inkludert i *yard'en*. Utover det består de fleste av bolighus, *chapelle*, *palais*, et kjøkken for matlaging i tilknytning til *ebo*, *perogun* og små *shrines*. I forkant av hver *ebo* blir nye rektangulære flagg montert i toppen av tykke høye bambusstenger i *perogun* og hvert flagg og dets farge representerer bestemte *orishaånder*. Orishaprest Dells *yard* i La Romaine er spesiell ved at den inneholder to forskjellige rom for symbolske representasjoner. Det ene er et tradisjonelt *Chapelle*, og det andre er et mindre rom med hengelås som inneholder parafernalier typisk for yorubapraksis som har påvirket det internasjonale orishamiljøet. Som nevnt tidligere ble Dell døpt som spirituell baptist før han ble innviet som orishaprest ved Melvina Rodney's *yard*. Han har et uttalt ønske om å gå over til ren yorubapraksis og er medlem av Shango Ile på Trinidad med base i New York og Nigeria. Selv om Dell er afrikansk orientert holder han fortsatt mer eller mindre på en tradisjonell praksis. Han sier selv at han gradvis vil gå over fra en lokal tradisjonell praksis til en tradisjonell afrikansk yorubapraksis.

Man kan tenke seg at den mest elaborerte *yard* med flest deltagere gir størst intensitet og energi under en *feast*. Basert på min deltagelse erfarte jeg at det ikke nødvendigvis korrelerer. Bygningenes struktur, størrelse og plassering er like utslagsgivende. Joice Rose's *yard* i Enterprise er en av de enkleste strukturerte *orishayard* jeg besøkte. *Palais'et* er lite og ser ut som en garasje i forlengelse av bolighuset. Det er også det eneste *palais'et* hvor veggene går helt opp til taket slik at de som var kommet bare for å kikke, ikke kunne se inn i det rituelle sentrum uten å gå innenfor *palais'et*. Man oppholder seg helst ikke i *palais'et* uten å ta del i aktiviteten, slike at disse ble automatisk delaktig i den rituelle aktivitet. *Yard'en* har ikke et eget adskilt *chapelle*, men et alter i den ene enden av *palais'et* har den samme funksjon som et alter i et *chapelle'et*.

Yard'en hadde ligget brakk i 5år, da sønnen i huset døde i en trafikkulykke. Adelon er en ung ambisiøs tilbeder som ble tatt inn hos Joice Rose og hennes mann Edvard for å gjenopplive *shrine'et*. Adelons profil er som Dells - afrikansk orientert. Han fortalte meg at det flerstripete flagget i *perogun* ved *yard'*ens inngang er i tråd med yorubareligionen i Nigeria, hvor hver stripe i flagget representerer ”*the different lineages*”. Jeg skal slippe Adelon foreløpig og gi en beskrivelse av *babalorisha* Clarence Fordes tradisjonelle *yard* i Eldorado Village.

Det var en fredelig stemning i Clarence Fordes *yard* den dagen jeg ble invitert inn av det hans eldste sønn. Jeg ble bedt om å vente på en benk i *palais'et* hvor det var lite som pekte på at dette skulle bli sentrum for åndebesettelser og trommespill noen dager senere. Det virket som et hvilket som helst oppholdsrom med et bord og noen stoler. Kun det rituelle tilbehør som hang i taket indikerte noe annet. Sønnen som inviterte meg inn holdt på å feste et lysrør i taket like ved. Det var ledd i forberedelsene til *ebo'en* i neste uke, sa han da jeg spurte om han var elektriker i huset. Clarenc Forde kom like etterpå. Han er en liten fyr med store briller som utstrålte sikkerhet og autoritet på en vennlig og behagelig måte. Jeg fortalte at jeg var student fra Norge som var på Trinidad for å lære om orishareligionen, og ville gjerne snakke med han. Han fortalte at han var opptatt med å forberede sin *feast* og kunne ikke snakke med meg akkurat da, men jeg var velkommen tilbake neste tirsdag som gest.

Rundt 20:00 – tiden den aktuelle tirsdagen var jeg kledd i min hvite og rødspettede orishakjole. Jeg hoppet på en maxitaxi og et kvarter senere var jeg hjemme hos Clarence Forde. Jeg var tidlig ute. *Feast'en* var ikke startet. Like innenfor inngangsporten til venstre lå *perogun*. Fire *orishaånder* var representert: *Shakpana*, *Ogun*, *Shango* og *Osain*. To flagg var festet i toppen av to høye tykke bambusstenger. Det ene rødt for *Ogun* og det andre rødt og hvitt for *Shango*. Litt lenger bort lå et lite betongbasseng med vann for *Oshun*, ”the enchantress”. Selve boligen var på to etasjer. Den øverste var bolig areal og under etasjen besto av mindre rom med køyer hvor folk kunne sove under *feast'en* hvis behovet meldte seg. *Palais'et* lå lenger inn i yarden rett ovenfor *chappelle'et*. Et kjøkken brukt i rituell sammenheng lå bak *palais'et*.

Bakerst i *yard'en* lå et mindre hus. Jeg fikk senere vite at det var kabbalahrommet. Ved denne *feast'en* traff jeg mange orishatilbedere som jeg hadde møtt tidligere. Clarence Fordes *feast* er også *feast'en* hvor de fleste profilerte orishatilbedere møter opp. Av de jeg kjente var Burton Sankeralli, Esmond King, Rawle Gibbons og Oludari tilstede. McLeod glimret med sitt fravær.

Oludaris *shrine* i Petite Valley og McLeods *shrine* i Upper Santa Cruz skiller seg ut. Ingen av dem kan kalles en *yard* i ordets rette forstand. De er ikke en del av boligens bakgård. Jeg vil derfor utelate å kalle dem *yard*, men anvende *shrine* (tilbedelsessted). McLeods *shrine* er situert noen kilometer fra hennes bolighus som for øvrig ligner et herskapshus dekorert med afrikansk trekunst og egen smijernsport. Hun er økonomisk ressurssterk og gift med en av Trinidads rikeste menn. *Shrine'et* er plassert i en lysning i skogen omtrent fem kilometer lenger opp i dalen fra der hun bor. *Shrine'et* målsetter i følge McLeod å være mest mulig i tråd med yorubareligionen i Nigeria, og er ikke et typisk lokalt shrine: "*The shrine is still in development, but it is not a traditional local shrine.*" (Intervju, februar 2001).

Jeg besøkte *shrine'et* første gang i følge med nevøen hennes. Synet av lysningen i skogen dedikert til åndene tok nesten pusten fra meg. Et utrolig lys falt ned blant trærne og ga åpningen en ren og fredelig aura. Jeg observerte bannere på to av trestammene og et halvferdig kvadratisk hus var plassert i utkanten. Jeg var der for andre gang under en av McLeods ukentlige søndagsbønner. Vi var 12 kvinner til stede. Ni av disse utgjør kjernemedlemmene. I motsetning til den fysiske utformingen ved andre *yards*, finnes hverken *palais* eller *chapelle*. Tilbedelse og rituell aktivitet skjer utendørs ved adskilte områder i lysningen. Tykke trestammer med bannere på avgrensner det hellige området for tilbedelse. Ingen flagg i toppen av bambusstenger typisk ved lokale tradisjonelle *shrines* finnes her. Det halvferdige kvadratiske huset i utkanten er ikke ment å være en kirke eller *chapelle* men et samlingspunkt for diskusjon og praktiske anliggender som å lage og spise mat. Et *chapelle* som huser åndelige representasjonene er ikke nødvendig, for som McLeod sier: "*The body is the shrine – and you go to the different shrines outside and inside as a reminder of your self. The universe is a shrine. We are inclusive of the universe.*"

Oludaris *shrine* i Petite Valley består av et *palais* med et lite kjøkken på baksiden. Da jeg først kom opp dit fikk jeg inntrykk av et beskjedent lite *shrine*. Jeg møtte ikke Oludari selv, men derimot hans kone. Hun satt inne i det lille kjøkkenet som jeg tok for å være boligen deres. Jeg ble overrasket over de relativt store bolighusene like ved som indikerte en høyere standard. Da jeg kom tilbake under hans *ebo* noen månededer senere skjønnte jeg at bolighuset var et av de større husene like ovenfor.

Ved Oludaris *shrine* finnes ikke et eget *chapelle* som huser ikoner, parafernalier eller litografier. I stedet huser fire små avgrensede områder, som også kan kalles *shrines*, *orishaåndene Yemanja, Olokun, Ogun, Shango, Eshu, Oya, Oshun* og *Shakpana*. De er plassert i kort avstand til hverandre like ved *palais'et*. Representasjonene trer fram i figurer av stein og tre, og andre symbolske gjenstander som for eksempel en tohodet øks inne i *Shangos shrine*. Jeg kunne heller ikke se noen flagg ved Oludaris *shrine* under mitt første besøk. Da jeg spurte kona om årsaken svarte hun at de små *shrine'ene* erstattet flaggene. En nabogutt jeg kom i snakk med fortalte derimot at Oludari pleide å sette opp flagg ved spesielle seremonier. Det fikk jeg bekreftet da jeg delok på Oludaris *ebo* i november 2000, og flagg var festet til enorme bambusstenger like ved inngangen til *shrine'et* hvor vi ble mottatt av en av Oludaris spirituelle sønner.

Felles for Oludari og McLeods *shrine* er utelatelse av *chapelle*. Hva *chapelle'et* ved forskjellige *shrines* inneholder gir for øvrig innblikk i påvirkning og inkorporering av elementer fra andre religioner som har vært og fortsatt er et synlig i tilbedelsen.

Chapelle'et

I følge oversikten på første side fungerer *chapelle'et* som helligdom og rom for oppbevaring av tilbehør for de forskjellige åndene, og inneholder et alter. Det som finnes av parafernalier, ikoner og litografier på alter, vegger og gulv varierer. Gjentakende er ikoner og litografier av helgener og krusifiks, bilder av hinduavatarer, bilder med kristne motiver som for eksempel den siste nattverd, og symbolske representasjoner for *orishaånder*. Det finnes også buddhastatuetter og objekter av

personlig åndelig relevans for lederen av *shrine*'et. Alteret i *babalorisha* Clarence Fordes *shrine* under hans *ebo* i oktober 2000, var dekket med store buketter avskårne blomster og syv talglys. En liten beige buddhafigur i porselen var plassert midt på alteret. To store porselensstatuer av den Hellige Maria sto og kikket fromt framfor seg fra alterets øverste avsats. Den ene med Jesusbarnet i armene. Hele alteret var dekket av en hvit duk. På veggene hang bilder av forskjellige helgener, og jeg gjenkjente *Lakshmi*, lysets gudinne i hinduismen. Forskjellige *orisha*ånder var representert i hvert hjørne på jordgulvet gjennom forskjellige gjenstander som kalabash, anker og sabel, eller ”cutlass” som den kalles lokalt.

Jeg fikk kjennskap til at det eksisterte forskjellige holdninger til hvor tilgjengelig *chappelle*'et var for ikke-initierte. Ved *babalorisha* Fordes *ebo* ble jeg vinket inn i *chappelle*'et under *ebo*'ens første kveld. Rawle Gibbons hadde tidligere fortalt meg at kun de innvidde hadde tilgang til dette hellige rommet. Derfor forventet jeg ikke å kunne delta og satte meg på en benk slik at jeg kunne se inn. Jeg ble for øvrig oppfordret av tilbederne inne i *chappelle*'et til å være med på bønnen. På et tidspunkt under bønnen så jeg Rawle Gibbons kikke inn i *chappelle*'et. Jeg følte meg plutselig flau over å befinne meg inne i det aller helligste. Jeg snakket med Gibbons på telefonen noen dager etterpå. Han hadde trodd at jeg var initiert da han så meg inne i *chappelle*'et sammen med *babalorisha* Fordes kjernemedlemmer. Jeg slapp ikke inn i *chapellet* ved *iyalorisha* Melvina Rodney's *shrine* i følge med Gibbons noen uker tidligere, men jeg kikket inn fra utsiden og la merke til at også her fantes et variert symbolsk materielt innhold, inkludert katolske helgenikoner i form av litografier og statuer.

Sam Phills i Sangre Grande ga meg en guidet runde i sitt *chappelle* i forbindelse med et intervju. Det første jeg fikk øye på da vi trådte inn var en statue som lignet Jomfru Maria med flere barn i armene. I det ene hjørnet sto en statue av en sort kvinne kledd i en blå lang kule. Som ved *babalorisha* Fordes *chappelle* sto en buddhafigur i sentrum av alteret, riktignok i sort. Det var en gave. På en hylle over alteret hang en treslange som buktet seg rundt en krystallkule. Det var en gave fra Spania. Sam fortalte at han kunne skille mellom gode og onde mennesker ved å se på krystallkulen, men man måtte ha et trent øye for å se det. Jeg antok at jeg var

godkjent av krystallkulens dømmende kraft siden jeg fikk bli i Sams *chappelle* en stund. Alle *chappelle* jeg fikk se inn i hadde et variert innhold. Flere elementer kunne gjenkjennes fra hinduismen, katolisismen og kristendommen generelt.

Som nevnt tidligere begrunnet Gibbons tilstedeværelsen av helgenstatuer i Melvina Rodneys *yard*, i forhold til en afrikanisering av orishareligionen, med mangel på alternativer. Nettartikkelen ”The Orisa Yoruba Land” (Internet Express 27.02.2002) presenterer den kunstneriske treskjærereren Hassan Olanipekun fra Nigeria i forbindelse med en utstilling av ”Orisa deities” ved nasjonalmuseet i Port of Spain. Han har spesialisert seg på treskjæring av *orishaånder*. Journalisten Deborah John kommenterer at synet av de kunstferdige trefigurene vil være et sjeldent syn på Trinidad og Tobago, og at noen lokale kunstnere har forsøkt å framstille *orishaånder* gjennom maling og skulpturer med begrenset suksess på grunn av manglende informasjon. ”Guddommene” utformet i ibenholt virker å kommunisere med observatøren, legger hun til. Noen av figurene i utstillingen er *Shango, Yemanja og Oshun*. *Oshun* har en elaborert frisyre, med en eleganse og ynde som utstråler yppig ungdom. *Shangos* hår er tredelt og flettet til en krone, og gir journalisten assosiasjoner om lynende torden. *Yemanja* framtrer som en morsfigur, med underlivet formet som en fiskehale for å vise at hun er kun delvis menneske. Det vil være interessant å vite om, og hvordan utstillingen vil innvirke på orishareligionens materielle utforming i framtiden. Den har om ikke annet potensiale til å gi Gibbons og andre afrikansk bevisste orishatilbedere et alternativ som Gibbons etterlyser.

Katolsk bønn og kristne hymner

Som under ofringen til *Obatala* ved Melvina Rodneys *yard* beskrevet i foregående kapittel, var det ikke uvanlig å høre resitasjon av katolske bønner både i *Chappelle'et* og i *palais'et* under den rituelle aktivitet. Midt under en åndebesettelse kunne lederen avbryte den afrikanske bønnesangen og innlede en sekvens med ”Hail Mary”. Det vanligste ved de såkalte tradisjonelle *shrines* var å starte kveldens *ebo* med en innledende sekvens katolske bønner inne i *chappelle'et* og i noen tilfeller hymner.

Jeg spurte den afrikansk orienterte tilbederen Esmond King om hvorfor man ber katolske bønner under *ebos*. Han mente det hang igjen fra gamle dager og at det er

vanskelig å forandre de eldre som har problemer med å lære seg bønner på yoruba. For hans del ville det å delta i katolsk bønn være det samme som å fornærme forfedrene. Jeg spurte øvrige prester om katolske bønner og kristne hymner fant sted under deres *ebo*: ”*No, but it may happen because people come from different shrines. So - if the spirits want it. This is communicated through the mediums from other shrines*”, svarte Dell under et intervju i LaRomaine 29.01.2001. Dells uttalelse sier noe om åndebesettelsen som autoritetskilde, et tema som blir fulgt opp senere i oppgaven.

Under den innledende sekvensen den første kvelden av Adelons *ebo* i Enterprise, ved Joice Roses *shrine*, ble det sunget flere hymner og bedt katolske bønner. Tilbederen som ledet aktiviteten på dette tidspunktet ringte innimellom med en messingklokke karakteristisk for spirituelle baptister. Adelon viste seg ikke inne i *palais'et* før denne sekvensen var over. Det samme skjedde den andre kvelden da en mannlig tilbeder som ledet *eboen* sammen med Adelon, startet aktiviteten inne i *palaiset* med en kortere sekvens ”Hail Mary” og fadervår. Den varte i omtrent 15 minutter og Adelon holdt seg borte. Jeg fikk inntrykk av at Joice Rose som eier *shrine'et*, førte en praksis mer i tråd med spirituell baptisme i den aktive perioden under sønnens ledelse. Inntrykket ble understøttet gjennom en samtale med Joice ektemann Edvard som fortalte at hans tittel var ”Sheppard”, underordnet sin kones tittel som ”Mother”. ”Sheppard” er benevnelsen for et seniormedlem blant spirituelle baptister, som har autoritet til å utføre gudstjenester, assistere moren av kirken, eller guide og veilede tilbedere (Rev. P. Stephens 1999: 4). Adelons afrikansk orienterte tilnærming virket ikke å representere et problem. Katolske bønner og hymner typisk for spirituelle baptister ble ikke utelatt under ledelsen av Adelon. Han holdt seg rett og slett ”back stage” (Goffman 1990) da katolsk bønn ble resitert og hymner sunget. Katolsk representasjoner av helgener fantes ikke. Det kan ha sammenheng med fravær av *chapelle*.

Da jeg noen måneder etter besøkte Adelons kamerat og orishatilbeder ”Larry” fikk jeg høre at Adelon hadde forlatt Joice og Harolds hus som følge av en krangel. Det dreide seg om sjalusi, sa Larry. Adelon var blitt misunt den spirituelle anerkjennelsen han etterhvert hadde opparbeidet seg, og Larry påpekte at Adelon var

blitt utnyttet gjennom det arbeidet han hadde lagt i å få *shrine'et* aktivt igjen. ”*The devil has come in there*”, sa Larry og Io. Jeg ser ikke bort ifra at forskjeller i spirituell tilnærming og praksis lå bakenfor konflikten.

Teksten ovenfor viser at den åpne og eklektiske praksis gjør det mulig å praktisere og delta ved *shrines* som ikke utelukker kristne elementer, selv med en personlig afrikansk orientert agenda. Oludari og McLeod svarte entydig nei da jeg spurte dem om katolske bønner eller kristne hymner forekommer i deres tilbedelse. Svaret samsvarer med egne observasjoner under deltagelse ved Oludaris *ebo* og McLeods søndagsbønn. I kraft av å være eier og prest av *shrine'et* kan de velge å ekskludere katolsk bønn og helgenikoner, og gjennomføre sitt eget ”program” hvor de åpenbare afrikanske elementene ved rituell praksis er altoverskyggende.

Yoruba bønn, sang og trommespill – det åpenbare afrikanske

I den åpenbare afrikansk inspirerte delen under *ebo'en* blir åndene påkalt ved å synge yoruba bønnesanger tilegnet hver enkelt *orishaånd*. Tekstene er tradisjonelt sett lært fra øre til øre innenfor familien. På grunn av den muntlige overføringen gjennom generasjoner og mangelen på skriftkilder i en setting hvor yoruba ikke lenger er et aktivt språk, kan tekstene inneholde ord og referanser som kan være ukjent i samtidens Nigeria.

Yoruba som aktivt språk på Trinidad opphørte på 1920-tallet i følge Maureen Warner-Lewis, men har hatt et lengre liv gjennom sangen (1994: 8). Warner-Lewis (1994) har publisert yoruba sangtekster som en dokumentasjon på de eldres kunnskap. Boken heter ”Yoruba Songs of Trinidad” og er det første forsøket på å oversette yorubadikt, folkesanger og hemmelige ”chants” i følge forfatteren (Warner-Lewis 1994: 1). Hun har fått hjelp av yorubaekspertter og lingvister fra universiteter i Nigeria med å rekonstruere tekstene og undersøke deres referanse og litterære kvalitet. Tekster framført av eldre folk fra forskjellige områder på Trinidad ble tatt opp på bånd av Warner-Lewis mellom 1966 og 1972. Boken virker å være dokumentasjon av en ”kulturarv” og er i følge forfatteren en korreksjon på Trinidads

undervurdering av afrikanske kulturelle tradisjoner (1994: Baksiden). Boken ble ikke referert til blant mine informanter.

Til å akkompagnere den yorubanske bønnesangen under *ebo* brukes tradisjonelt *chac chac*¹⁵ og tre forskjellige trommer. Den ene kalles *bemba* og er den ledende trommen, den andre kalles *congo*, bass-trommen, og den tredje kalles *oumalay*. De blir også kalt Shangotrommer. Alle trommene har forskjellige tonearter og rytmesekvenser. Utover det må trommespillerne forholde seg til forskjellige typer rytmer i hver bønnesang (Houk 1995: 11, 134). Musikken, med trommerytmer som basis kombinert med sang, klapping og *chac chac* kan oppleves som intens. Jeg spurte Roxanne om hvorfor hun begynte å interessere seg for orishareligionen. Hun fortalte at det skjedde da hun hørte på Ella Andals CD med yoruba bønnesanger til *Ogun* som hun fikk til nyttår. Hun likte musikken og fant at den rørte noe i henne. Brenda ga et lignende svar da jeg spurte om hvorfor hun engasjerte seg og ble medlem av Sisters *shrine* i St. Helena: ”*My first preference with Sisters shrine was that I liked the singing, the wibes*”. En av mine kvinnelige naboer i Tunapuna fortalte meg at trommerytmene *gjør* noe med henne. Hun er ikke orishatilbeder, men ble kjent med trommerytmene ved et *orishashrine* i nabolaget da hun var liten. Jeg opplevde selv en intens følelse av å være del av en felles energi gjennom å spille *chac chac* til trommenes rytmer, og synge når teksten var repetativ og enkel. Opplevelsen fører hen til Durkheims begrep ”effervescence” (Durkheim 1961 i Rappaport 1979: 213); en tilstand hvor følelsen av det individuelle selvet oppleves som mer eller mindre oppslukt gjennom deltagelse i en større helhet. Det unisone i rituell utførelse og ”performance” blir muliggjort ved å ta i bruk sanser og forskjellige typer uttrykk samtidig (Rappaport 1979), som i høyeste grad er tilfellet for en typisk *ebo* gjennom felles sang, spill og dans. I den videre samfunnskontekst på Trinidad sies yoruba sang og trommespill å ha inspirert samtidige musikalske former som calypso og soca.

¹⁵ Rytmeinstrument som ofte brukes i latinamerikansk musikk. Laget av tre og er formet som en oval hul beholder med et løst innhold som lager raslende lyd når den blir ristet. Det er festet en pinne nederst for å holde i.

Yorubabønn- og tekst

Det finnes yoruba skriftkilder anvendt av tilbedere i dagens orishamiljø på Trinidad. ”The Sacred Ifa Oracle” (1999) har i den senere tid ytt innflytelse på det lokale orishamiljøet. Boka er oversatt til engelsk av Afolabi A. Epega med introduksjon av Philip John Meimark. På baksiden av ”paperback” utgaven står det:

Discover answers to life’s questions using the Ifa Oracle – an ancient African divination tool and the spiritual foundation for Candomble, Santeria and Vodun. Compared by Henry Louis Gates Jr. to the Homeric epics, the Bible, and the Koran, the ifa Oracle stands as ”monument to human imagination poetry and will.”

256 hellige fortellinger fra den muntlige yorubatradisjonen er oversatt til engelsk av Epega som er en 5. generasjons yorubaprest. Den originale yorubateksten er inkludert. I følge Wande Abimbola (i Eugenio Matibag 1997: 152) referer Ifa både til en yorubaguddom, *Orunmila*, og til et divinasjonssystem. Ifa er det tradisjonelle tankesystemet *par excellence*. Gjennom Ifa gir presten råd og forutsigelser til klienten på grunnlag av spesifikke alternativer og foreskriver korrekt adferd og passende ofring. Ved hjelp av Ifa er kommunikasjon mellom mennesker og ånder mulig. Opprinnelsesmyten forteller at *Eledumare*, den øverste gud, ga palmenøtter og et divinasjonsbrett til *Orunmila* for å bruke som kommunikasjonsmiddel mellom han og *orishaåndene*. *Eledumare* er også sagt å ha funnet opp det guddommelige språket som *Orunmila* snakker gjennom. *Orunmila* er for øvrig ånden for lov og orden, og sosial harmoni – den gjør distansen mellom mennesker og ånder mindre ved å veilede og gi sikkerhet i livets usikkerhet (Eugenio Matibag 1997: 152).

Ifa er ikke like kjent og anerkjent blant alle i den lokale orishapraksis på Trinidad. Mitch svarte dette på spørsmål om yorubabønner i et intervju i Belmont 16.02.2001:

Lill: Do you make use of any written yorubaprayers?

Mitch: Yes, sometimes the orishas will ask for it.

L: Do you know who wrote it down or where it came from?

M: Yes, it was handed down through the years from mouth to ear. Also some books are used.

L: "The Ifa"?

M: No, we don't really have Ifa in Trinidad.

Gjennom uttalelsen setter Mitch indirekte et skille mellom den lokale orishapraksis og en afrikansk yorubainspirert praksis med innflytelse fra det internasjonale orishamiljøet hvor "Ifa The Oracle" står sentral.

Babalorisha Sam Phills er en av de lokale tradisjonelle prestene som ikke tar i bruk "the Oracle" aktivt. Han anvender derimot skrevne yorubabønner for orishaåndene *Eshu*, *Ogun*, *Yemanja* og *Olokun*. Bønnene har han skrevet ned selv med grunnlag i lærdom fra sin egen familie. Sams bestemor på morssiden var yoruba og kunnskapen Sam har til disse bønnene har vært del av familietradisjonen. Nå prøver han å rense språket i bønnene ved å sende dem til et universitet i Nigeria. Da jeg nevnte Ifa sa han at det var en fremragende bok, men *for* akademisk. Derfor brukte han den ikke selv. Han eide en førsteutgave fra 1950, som er mye tynnere enn den siste utgaven i følge Sam. Han forteller videre at Ifa er basert på forskjellig lærdom ("teachings") fra husene (*ilé*) i yorubaland som innehar forskjellige dialekter. I likhet med Sam Phills anerkjenner *babalorisha* Clarence Forde Ifa. Hans yorubabønner brukt i rituell sammenheng er tatt derifra, sier han, og det har vært vanlig i mange år. Resitasjonen av yorubabønner under *ebo'en* i oktober 2000, ble ikke utført av Clarence Forde selv, men av to av sønnene hans. Den ene ble valgt inn i "The Executive Committee" i Eldrerådet.

Oludari refererer til Ifa som det overlegne divinasjonssystemet. Han forklarer at hver *orishaånd* har sitt eget divinasjonssystem. *Ogun* har et eget, *Eledumare* har et eget, *Shango* et eget, og så videre. Forskjellige divinasjonsredskaper er dedikert til hver enkelt *orishaånd*. Av alle orishaprester jeg snakket med, var McLeod ivrigst i sin omtale av Ifa. Hun stiller "Ifa the Oracle" i sentrum av sin tilbedelse. Den er et kart, en veileder, kosmologi, musikk, bevissthet og "corpus of the oral tradition" – kort sagt en bibel, forklarte hun.

Det virker som om "The Sacred Oracle of Ifa" er på vei inn i den lokale orishapraksis, selv om flere eldre tradisjonelle prester ikke forholder seg til den aktivt. Blant afrikansk orienterte tilbedere er den blant annet framtrædende som en

autoritetskilde for divinasjon, illustrert i kapittel 6, hvor Oludari deltar i en kontroversiell rituell kontekst. Men før vi kommer så langt er den konvensjonelle rituelle formen mest aktuell. Fra å fokusere på rituelt tilbehør, bønn, sang, trommespill, og skriftkilder, vendes blikket mot selve deltagerne.

Tilskuere og tilbedere ved den rituelle aktivitet

Typisk ved en *ebo* er at alle, initiert eller ikke, er tillatt å delta så lenge man overholder visse koder for adferd, som å ta av seg på bena før man trer inn i *chappelle'et* og *palais'et*. Kvinnene må være antrukket i lang kjole og dekke til skuldre og hode. Er man ikke interessert i å delta i det rituelle sentrum har alle som vil muligheten til å stå innenfor *yard'en* men utenfor *palais'et*, for å beskue aktiviteten. For øvrig kan hvem som helst tre inn i *palais'et*, så lenge man viser respekt for det som skjer. Men ønsker man ikke å delta aktivt bør man heller ikke være der. I tilfeller hvor *palais'et* er fullt, utvider aktiviteten seg i området rundt, som muliggjøres ved *palais'ets* åpne konstruksjon med halve vegger. Utenfor *yard'en* er det ofte sosial aktivitet. Folk snakker sammen om løst og fast, og inntar forfriskninger fra forskjellige utsalgssteder. Det kan også forekomme salg av alkoholholdig drikke ved provisorisk anrettet utsalgssteder.

Ikke alle prester er like positiv til inntak av alkohol utenfor *yard'en* under *ebo*. Sam Phills understreket at han ikke vil ha *limers*¹⁶ drikkende utenfor *yard'en*. Under *ebo'en* i 2001 ville han leie politimenn til å stå vakt. Ved over halvparten av de *ebos* jeg deltok på, var alkohol tilgjengelig på gata utenfor. Det var for øvrig sjelden å se kjernemedlemmer ved de respektive *shrines* nyte alkohol. Det ble heller drukket av besøkende fra andre *shrines* eller av nysgjerrige tilskuere.

Ved Sisters *ebo* i St. Helena, november 2000, snakket jeg med en ung tilbeder før aktiviteten i *palais'et* startet. Han var Sisters sønnesønn. Han hadde tidligere vært noen uker på ferie hos en venn som var lege i Nigeria. Han beklaget seg over at han ikke hadde hatt anledning til å besøke Yorubaland som befant seg for langt unna.

¹⁶ "Liming" er den lokale termen for rekreasjon som betyr alt fra å henge på gatehjørnet og gå på bar eller et utested, til å dra på strandutflukter. Du kan: "lime with somebody" og "lime at a place. *Limers* er de som *lime'er*.

Han ønsket å dra tilbake for å besøke *orishaåndenes* opprinnelsessted. Han uttrykte en viss motstand mot den høye representasjon av katolske bønner i *chappelle'et* og *palaise'et* under bestemorens *ebo*. ”*It's about 60 prosent Catholic prayers and 40 prosent African prayers. It should be 90 prosent African and 10 prosent Catholic!*”, uttrykte han engasjert. Den samme tilbederen deltok ved resitasjon av katolsk bønn i *palais'et*. Selv om han ønsket at afrikanske bønner skulle dominere, valgte han ikke å boikotte de katolske bønnene ved å utebli fra *palais'et*. Hans status som kjernemedlem kan ha innvirkning på hans valg av deltakelse under bønningen. Samtidig er det å akseptere og tro to forskjellige ting. Det å akseptere er ikke synonymt med å tro. Tro er en indre subjektiv tilstand mens det å akseptere ikke er en privat tilstand men en offentlig handling, og synlig for vitner og den som utfører handlingen (Rappaport 1974: 194).

Rawle Gibbons deltok ikke under katolsk bønn i *palais'et* hverken ved Sisters' *ebo*, Pierres *ebo*, eller Arthurs *ebo* (de to siste nevnte i Laventille). Det kan tenkes å være en lettere avgjørelse å ta for Rawle Gibbons som ikke er kjernemedlem, men en besøkende tilbeder. Under besøket ved Pierres og Arthurs *ebo* i Laventille var han læreren som fulgte sine studenter fra universitetet for å gi dem et innblikk i orishareligionen på Trinidad. Jeg var en del av studentgruppen som sto utenfor og nysgjerrig betraktet aktiviteten inne i *palais'et*.

Hvor involvert man er avgjør grad av *refleksivitet* i forhold til forskjellige realiteter uttrykt i ritualet. Fokus på den rituelle samlingen generelt og ikke bare aktørene i sentrum av ritualet, kan utvide vår forståelse av rituelle hendelser i følge Kapferer (1984). Alle tilstede er deltagere på forskjellige måter og befinner seg på et kontinuum, med de uengasjert i den ene enden og de totalt engasjerte i den andre. Deltagerne kan være subjekter i sentrum for ritualets oppmerksomhet, generelle utøvere, eller tilskuere. Hvor deltagerne befinner seg i den rituelle sammenhengen kan knyttes til refleksivitet. Ritualer, sier Kapferer, promoterer refleksivitet ved:

- 1) å gjøre individer i stand til å objektivisere sine handlinger og erfaringer i ritens kontekst - å stå tilbake eller distansere seg selv fra den rituelle handlingen slik at de kan reflektere over sine egne og andres handlinger og forståelse, og;
- 2) å reflektere tilbake på andre meningskontekster i performance

settingen, eller i den kulturelle og sosiale verden ritualet kommer fra. (1984: 180-181)

Reglene som styrer utførelsen av visse rituelle hendelser og hvordan symbolene er ordnet, produserer et strukturert eller variert engasjement blant medlemmene i den rituelle samlingen i forhold til den sentrale hendelsen (Kapferer 1984: 203). Jeg vil binde Kapferers argumentasjon anno 1984 til den rituelle kontekst som *ebo* utgjør.

Det er tydelig at den rituelle formen under *ebo* gir mulighet for å hoppe inn og ut av *palais'et* og den rituelle aktivitet, og kan fremme refleksivitet i forhold til en kulturell, sosial og åndelig verden. Det er flere realiteter som synliggjøres. En profan verden kontra en åndelig verden på den ene siden, og en afrikansk "sort verden" kontra en katolsk "hvit verden" på den andre siden. Den profane hverdag kommer til uttrykk på gaten utenfor *yard'en*. Med en gang man trår innenfor blir man i større eller mindre grad del av den åndelige verden. Jo lenger mot sentrum av *palais'et* man nærmer seg jo mer påtrengende blir åndenes virkelighet gjennom manifestasjoner.

Den katolske "hvite verden" kontra den afrikanske "sorte verden" kan komme til uttrykke både i *chappelle'et* og *palais'et*. Ved de såkalte lokale tradisjonelle *shrines* jeg deltok ved ble katolske bønner utført både i *chappelle'et* og i *palais'et*. I *palais'et* kunne det forekomme at de ble resitert både i begynnelsen og innimellom den "afrikanske delen" selv om afrikansk bønnesang og musikk dominerte. Konteksten krystalliserte best hvem som tok avstand fra inkorporerte katolske bønner i *orishaåndenes* sentrum, ved ikke å delta. Kontrasten mellom de katolske bønnene som kan høres i et monotont stemmeleie i *palais'et* i kontrast til den levende yorubanske bønnesangen, manifestasjonene og dansen, har potensiale til å frammane refleksive tanker blant tilbedere i forhold den katolske "hvite verdens" dominans og overgrep.

Som nevnt ovenfor kan man bevege seg fritt innenfor og utenfor yarden. Unntaket er ved bønner i *chappelle'et*. Er man først trått inn for å delta bør man helst holde seg her til bønner er over. Det er i *Chappelle'et* at den katolske "hvite verden" uttrykkes for fullt gjennom katolske bønner og høy representasjon av helgenikoner. Deltagelse under Clarence Fordes *ebo* manet fram en følelse av å være tilstede i en

liten katolsk kirke under *ebo'ens* innledende sekvens, men bare for en liten stund, for i neste øyeblikk ble *orishaåndene* adressert eksklusivt.

Jeg sto i *chappelle'et* i ringen med kjernmedlemmer og alle holdt et tent talglys i den ene hånden. En lang sekvens med "Hail Mary" startet. Alle i ringen tok sin tur. Og turen kom til meg. Som jeg fryktet. Jeg kunne ikke bønne og visket dette til kvinnen ved siden av meg. Det oppsto noen sekunders stillhet før min sidekvinne startet opp igjen. Etter denne sekvensen ble *orishaåndene* adressert. Bønnen dedikert til de forskjellige åndene ble lest fra stensiler på engelsk, av *babalorisha* Fordes sønn. Forsamlingen alternerte mellom å stemme i med et "ashe" etter hver oppleste sekvens, eller gjenta hver setning. Det samme *chappelle'et* ble brukt til offerrituale dedikert til *Shango* noen dager etter, som totalt utelukket referansen til den katolske "hvite verden".

I artikkelen om demonutdrivelse på Sri Lanka referert til ovenfor konkluderer Kapferer (1984) med at reglene som styrer utførelsen av visse rituelle hendelser og hvordan symbolene er ordnet, produserer et strukturert eller variert engasjement blant medlemmene i den rituelle samlingen i forhold til den sentrale hendelsen. Reglene etablerer med andre ord forhold for overganger og avgrensning innenfor ritualet mellom åndenes verden og den hverdagslige verden, som Kapferer kaller transformasjon i kontekst. I tilfellet for den rituelle aktivitet i *palais'et* under *ebo*, vil forholdet for transformasjon i kontekst, altså overganger og avgrensning mellom forskjellige verdener, være betinget av hvor langt man fysisk befinner seg fra det rituelle sentrum. Forholdet avgjør om deltageren er en del av åndenes verden i kontrast til den verdslige realiteten som konsumeres i størst grad på gaten utenfor *yard'en*.

Den løse strukturen under *ebo* gir profilerte prester og tilbedere anledning til å signalisere hvor de befinner seg ideologisk og politisk innenfor den lokale praksis, ved å delta eller ikke delta under katolsk bønn. Som sagt er grad av tilknytning til *shrine'et* hvor *ebo'en* utspiller seg av betydning for deltagelse i forhold til "valgfrihet". Jeg har presentert hvordan tilbedere og tilskuere forholder seg under *ebo*. Like interessant er åndenes opptreden.

Åndens manifestasjon og kommunikasjon

Noe av det mest intense ved en *ebo* er åndebesettelsen. Foruten å gi råd om livsførsel og helbredelse, er åndene til underholdning for alle tilstede. Et høyt antall tilstedeværende indikerer at åndene vil manifestere seg og kommunisere med deltagerne. Dell i La Romaine betegnet sin egen *yard* som *hot*: ”*I don’t have to do invocation for the spirits to manifest. It is a hot yard (min uthevelse).*” (La Romaine, 14.02.2001). I Dells *shrine* kommer åndene med andre ord enten man påkaller dem eller ikke. Dell gir videre en generell kommentar om manifestasjon av åndene i samme intervju:

When the spirits come they request the officiating priest for colour cloth to be tied around the waist and head. They make requests for items to use them selves or for others inside the palais. They anoint and heal people and might give advice and give directions. They give the feast giver instructions about what to change about your state etc. - can also take a person outside, into his office (stool). Ogun may ask for punchin rum. He would light the floor and dance in the fire until it is out. He doesn’t do this at all the shrines. (14.10.2001).

Som vi kan se ut i fra Dells kommentar avslutningsvis, oppfører *Ogun* seg eksepsjonelt ved Dells *shrine*, hvor *Oguns* manifestasjon kaster seg ut i vågale handlinger. Det som karakteriserer en åndebesettelse og dens adferd er som med andre aspekter ved orishapraksis underlagt variasjoner.

Under Oludaris *ebo* en kveld i november 2000, ble jeg vitne til manifestasjoner av det som viste seg å være *Yemanja*. Individene som ble besatt, ”hestene”, hadde alle forskjellig måte å bevege seg på. Jeg spurte en kvinnelig tilbeder om hvilke ånder som manifesterte seg. Hun svarte at alle var *Yemanja* men at de uttrykte forskjellige aspekter ved ånden. Mischel¹⁷ og Mischel (1958) skriver at selv om det er mye likhet ved de samme åndene manifestert av forskjellige individer, er det også en god del variasjon i de forskjellige ”hestenes” fortolkninger, eller til og med av hver hest på forskjellig tidspunkt. *Oguns* manifestasjoner ved Clarence Fordes *ebo*, og hjemme hos Esmond King, beveget seg med en karakteristisk måte å svinge sabelen på. Det gjorde

¹⁷ Frances Mischel er nåværende Frances Henry som har gjort flere perioder med feltarbeid blant orishatilbedere på Trinidad. Se kapittel 3.

at *Ogun* var lett å kjenne igjen. Selv om ånden viser varierende aspekter ved sin personlighet når den setter seg på ”hesten”, er det ved de fleste tilfeller lett å se at en tilbeder er åndebesatt. Det jeg la spesielt merke til var at øynene ruller i hodet, blikket blir stivt, og bevegelsene overdrevne og energiske. Det finnes unntak som når *Mama Lata* manifesterer seg. Hun beveger seg rolig framover, bøyd over staven sin.

Jeg forsto etterhvert som jeg deltok i rituelle sammenhenger og snakket med orishatilbedere, at det finnes mange svar på ett spørsmål. Jeg fikk kjennskap til ulike meninger om forståelsen av åndebesettelse. ”Community and Solidarity” var temaet for den ene kveldene ved *Oludaris ebo* i november 2000. En av de kvinnelige kjernemedlemmene oppfordret oss som deltok til å komme med innspill rundt temaet. Etter en runde med respons, ønsket hun å høre noen ord fra ”the elders”. Hun henvendte seg til den eldste mannen i forsamlingen. Han reiste seg og begynte å snakke ganske beskjedent. Etterhvert ble han ivrig og mer høylydt, og hans ord gjorde sterkt inntrykk på alle. Han begynte med å takke kvinnen for å ha gitt han oppfordringen og forklarte at han var av den typen som ikke lett tok ordet. Han takket også vennen sin for å ha tatt han med. I mange år av livet hadde han gått med noe oppsamlet inni seg som han ikke hadde fått uttrykt før i kveld. ”*We have to look at ourlseves in the mirror and say I love you, in order to love others!*” ropte han mens han spratt over jordgulvet i *palais’et*. Esmond King som også var til stede, mumlet noe om *Shango*. Da vi satt og spiste på tampen av kveldens aktivitet snakket jeg med en middelaldrende kvinne av kjernemedlemmene. Det var *Shango* som manifesterte seg på den gamle mannen fortalte hun.

Denne manifestasjon ble ikke utløst av yorubansk bønnesang, lokket fram av trommespill, men i en annen kontekst innenfor *eboens* rituelle setting. Som nevnt finnes det ulike oppfatninger av åndebesettelse. Det dreier seg om hvor og når en tilbeder er tilgjengelig for besettelse, og om man må være tilbeder for å bli besatt. To tenåringsjenter ved den afrikansk skolen *Abiadama* i Port of Spain, fortalte meg at hvem som helst kan bli besatt av *orishaånder*, uavhengig av om man er initiert eller ikke. Og det kan skje hvor som helst. De hadde selv opplevd en manifestasjon på vei hjem fra skolen som ga beskjed om at de aldri måtte gå alene i Belmont, som er en

belastet bydel i Port of Spain. Gibbons på sin side var skeptisk til besettelser utenfor offisiell rituell kontekst og mente det vanligvis ikke forekom. Besettelse uten stimulans av trommer og formell seremoni er nesten alltid forbeholdt *orishaleads* og dominante tilbedere, sier Mischel og Mischel (1958). Blant disse kan besettelse skje når og hvor som helst. Forholdene understøtter den åpne og varierte praksis ved de omtrent 80 aktive autonome *shrines* på Trinidad.

Det inntraff tilfeller hvor den manifesterte ånden henvendte seg direkte til meg. Etterhvert fikk jeg vite at meningen var å gi velsignelse. Jeg ble overrasket da en manifestasjon av *Oya* kom i mot meg under en takkefest hos Dell i La Romaine. Jeg var i følge med den uavhengige orishatilbederen Burton Sankeralli og Hans, en norsk student. Vi hadde ikke planlagt å besøke Dells *shrine*. Vi dro dit impulsivt etter å ha kommet for sent til et møte hvor Burton skulle holde et teologisk innlegg om katolisismen i den nye verden. Burton var en kjenning av Dell, og gikk inn for å høre om vi kunne komme inn selv om vi ikke var korrekt kledd for anledningen. Det var i orden så lenge vi satt ved siden av *palais'et* en avsats over. Derifra hadde vi innsyn til det som skjedde. *Oya* manifesterte seg midt ut i kveldens aktivitet. Hun kom mot meg, vinket meg til seg, og velsignet meg ved å gni pannen sin mot min. Siden jeg sto på en avsats høyere måtte jeg bøye meg litt ned. Det var en ubehagelig stilling og jeg følte alt blodet gikk meg til hodet. Vi ble stående slik en stund, og jeg var ikke helt fortrolig med all oppmerksomheten tatt i betraktning av jeg egentlig var tilskuer som hadde hverken kjole eller tildekket hode. Manifestasjonen diskriminerte ikke mellom korrekt og ukorrekt antrekk i dette tilfellet.

Under Andelons *ebo* i Enterprise ble jeg velsignet av *Oshun*. Den mannlige hesten tok seg på ansiktet hvor han var dusjet med en blanding av melk og olje, og gnidde innsiden av hendene over ansiktet mitt. Deretter så han på kjolen min og holdt ut skjørtet. Min spraglete kjole skilte seg ut fra de andre, som stort sett var ensfarget. Velsignelsen fra *Oshun* kan i tråd med eksemplet ovenfor tolkes som tegn på en inkluderende, tolerant holdning uttrykt gjennom ånden. Fra en emisk innfallsvinkel er dette åndens eget uttrykk. At manifestasjonene oppleves som virkelig for den åndebesatte og de øvrige tilbederne tas for gitt.

En av *Yemanjas* manifestasjoner under Oludaris *ebo* nevnt ovenfor, stoppet midt foran meg og en annen hvit europeer inne i *palais 'et*. Hun kikket grundig på våre hvite bare ben, gjorde en grimase og ga fra seg et grynt, for så å gå videre. Det var tydelig at *Yemanja* var indignert over vår annerledeshet. Eksemplet kan tolkes som en reaksjon på tilstedeværelsen av europeiske, nysgjerrige utenforstående. Ut i fra en psykologisk forklaringsmåte kan reaksjonen tolkes som en kanal for å uttrykke holdninger som ellers ikke er akseptert. Oludari og hans kjernemedlemmer bydde på en inkluderende stemning og uttrykt ”brotherhood” under sin *ebo*, som ble kompromittert gjennom *Yemanjas* adferd.

Adelon manifestasjon av *Shakpana* under sin *ebo* i oktober 2000 gir et eksempel på healingrituale. Da *Shakpana* hadde satt seg på hesten sin, Adelon, ble han tildelt en sopelime som han brukte til å helbrede. Han kommuniserte med tilbederne ved å hvisket dem i øret. En kvinne han kontaktet ble satt ned på jordgulvet i en ring av andre kvinner. De holdt opp skjørtene sine for å skjule henne da *Shakpana* brettet opp kjolen for å få tilgang til magen, som han gnidde med sopelimen. Å gi helbredelse er en essensiell gjenytelse fra åndens side som reflekterer forholdet mellom ånd og tilbeder som gjensidig. Tilbederne ofrer, spiller, danser og synger, og for å si det enkelt, ånden manifesterer seg og gir noe tilbake. På den ene siden eksisterer en resiprositet mellom gruppen og ånden, på den andre siden mellom ånden og enkelttilbeder. Den generelle regelen er; du må gi for å motta. Det blir en moralsk/ etisk grunnsetning som reflekterer mellommenneskelige forhold, utover relasjonen ånd og tilbeder(e). Gibbons forklarte at moralitet blant orishatilbedere handler om ”brotherhood” og fellesskap. *Orishaåndene* er moralske figurer, la han til. De viser deg hva du skal gjøre. De søker deg ut og forteller deg det gjennom manifestasjoner (Intervju ved Creative Arts Center, San Augustine, 01.02.2001). Jeg skal ikke problematisere videre rundt åndebesettelse som fenomen (se Mischel og Mischel 1958; I. M. Lewis 1971; Crapanzano og Garrison 1977; J. Boddy 1994; og Kjersti Larsen 1995 for videre lesning) men har til hensikt å lokalisere den innenfor et symbolsk og synkretistisk perspektiv hvor flere alternative realiteter sammenfaller.

Før jeg forfølger perspektivet i påfølgende kapittel vil jeg lede oppmerksomheten til blodsoffer som siste tema for sammenligning.

Blodsoffer

Blodsoffer utføres i hovedsak ved den aktuelle ånds ”stool” i *perogun*. Ett unntak er Clarence Fordes *ebo* hvor blodsofferet til *Shango* ble gitt inne i *chappelle’et*. Det viktigste aspektet er at blodet skal flyte ut over jorden, hvor åndene konsumerer offeret.

Oppfatningen av blodets styrke i offersammenheng er ikke betvilt. Blant tilbedere jeg snakket med var blodsoffer beskrevet som den mest effektive form for offer. Forklaringene varierte noe. Jeg spurte flest prester i motsetning til den gjengse tilbeder angående temaet. Oludari forklarte at blodet er den mektigste essensen som frigjør energi. I følge han er det ikke *orishaåndene* direkte som trenger blod, men det er menneskene som trenger det for å tiltrekke seg *orishaåndenes* oppmerksomhet.

Rawle Gibbons relaterte Oludaris afrikansk orienterte tilbedelse med utelatelse av blodsoffer på et kontinuum av ”afrikanism” (se kapittel 2). Det stemmer med min observasjon under deltagelse ved Oludaris *ebo* hvor ingen blodsoffer fant sted. Vi ble servert vegetarmat som avslutning på den rituelle aktiviteten. Det kan indikere at det heller ikke ved *ebo’ens* foregående natt ble utført blodsoffer, da det er vanlig at nattens blodsoffer blir servert dagen eller natten etter.

Jeg var til stede under en av McLeods søndagsbønner som var vesensforskjellig fra rituell aktivitet ved *ebo*. Den utspilte seg ved høylys dag og besto hverken av åndemanifestasjon eller blodsoffer. Blodsoffer blir brukt ved hennes *shrine* hvis noe plager ”the community”, forklarte McLeod i et intervju. Hun tar ikke lett på å anvende blodsoffer, men rent dyreblod kan gjøre opp for en ubalanse. Rawle Gibbons inndeling av ”afrikansim” på et kontinuum, hvor afrikansk inspirerte shrines refereres til med utelatelse av blodsoffer, kan til en viss grad stemme. Men det utelukker ikke en holdning til blodsoffer som mektig.

Baba Mitch, leder av Abiadama Ile Ogun i Laventille, uttrykker bekymring for at blodsoffer skal forsvinne fra tilbedelsen:

Since I know myself I have seen blood offering. That is what the orishas asks for. Some say you don't have to do all the blood offering. But nobody could say " what I say is the same for everybody". The demand must come from the orishas or within the family. Today many are taking the nature out of the religion. Like the western world. (Intervju 16.02.2001)

Mitch hadde mistet faren sin for knapt ett år siden da jeg snakket med han. Han fortalte at ofringen av to okser til *Obatala* som blir holdt hvert 5. år, førte til at alt falt på plass etter farens død. Da jeg snakket med Mitch på dagen for ofringen, forteller han at jeg kan sammenligne blodsoffer med å tatovere seg. Det gjør veldig vondt når du blir tatovert, men etterpå synes du tatoveringen er fin og det gjør ikke vondt lenger. Slik er det også med blodsoffer, sier han. På tross av at det er smertefullt, er det noe vi må igjennom for å tilfredsstille *orishaåndene*.

Reaksjoner jeg ble møtt med fra lokalbefolkning for øvrig besto i en oppfatning om at "Shango-baptis-people drink blood". I et intervju med Dell, refererte jeg til den generelle oppfatning. Han understreket at fenomenet kan forekomme, men ikke av vesentlig rituell betydning. Årsaken vil heller være en prests ønske om respekt og innflytelse blant øvrige tilbedere - kort sagt et virkemiddel for å imponere og gi inntrykk av styrke og mystikk. Siden orishareligionen har vært, og er preget av variasjoner i praksis ved autonome *shrines*, har det ført til konkurranse blant prester om popularitet og anerkjennelse. Visse prester og deres rituelle fester er omtalt med mer respekt og entusiasme enn andre. På grunn av det konkurrerende aspektet, kan det hende at ukonvensjonelle virkemidler som å drikke blod blir tatt i bruk. Det var for øvrig ingen andre jeg snakket med eller intervjuet som bekreftet tilfeller av blodsdrillende prester.

Rawle Gibbons kommenterte at slaktingen av dyret under offerritualet blir utført på en human måte som hindrer at dyret lider. Kjøttet blir brukt til mat for tilbederne under *ebo'en*. Det er kun hodet og føttene som er tilegnet *orishaåndene* utover blodet. Dyret blir også tatt ekstra godt vare på i dagene før ofringen, og blir rituelt vasket. Det er de største og flotteste dyrene som blir valgt ut som offer til *orishaånden*, fortalte Gibbons. Som en kontrast til hans kommentar om at dyret blir

ofret på en human måte, opplevde jeg det motsatte under *eboens* tredje dag, såkalt ”Shango night”, ved Sisters *yard* i St. Helena, november 2000.

Det var en langvarig sterk manifestasjon av *Shango* som gikk i blandt oss. Fra *palais'et* fulgte han tilbederne ut til *perogun* og sin egen *stool*. Her ledet han an aktiviteten knyttet til blodsoffrene som besto av ett lam og åtte sauer. Han svingte hvert dyr over hodet med stor kraft. Etter sløyingen av flere sauer, ble lammet lagt levende på ilden, og jeg så hvordan den sprakk under varmen fra flammene mens det rykket i dyrekroppen. Men som Mitch sa – selv om det er smertefullt er det noe man må gjennom for å tilfredsstille åndene.

Generelle kommentarer

Kommunikasjon med orishaåndene er sentralt ved alle *shrines* i den lokale tilbedelse på Trinidad. Katolske ikoner og representasjoner fra andre religionsenheter, som vist ovenfor, er representert i *chappelle'et* og til dels *shrine'et* for øvrig. Dette er felles for alle *shrines* jeg besøkte med unntak av Oludari og McLeods *shrine*, som ikke inneholder et eget *chappelle*. Afrikansk yoruba sang under tilbedelsen virker også å være et element som forekommer ved alle *shrines* i tilbedelsen, inkludert Oludaris og McLeods *shrine*. På bakgrunn av dette vil jeg konkludere med at tilstedværelsen av *Chappelle'et* som del av *yard'en*, er et kjennetegn i den lokale tradisjonelle tilbedelsen, som fortsatt mer eller mindre aksepterer tilstedeværelsen av katolske elementer og katolske bønner.

Det faktum at lokale tradisjonelle tilbedere som Clarence Forde, Melvina Rodney, Sister og Sam Phills, fortsatt praktiserer katolske bønner og viser symbolske representasjoner i *chappelle'et* fra andre religionsenheter utelukker ikke et fokus på orishareligionens afrikanske ”røtter”. Sam Phills og Clarence Forde meddelte at de ønsker en tilbakevending til opprinnelig afrikansk tilbedelse. Med bakgrunn i at orishatilbedelse ikke lenger er kriminalisert ser de ingen grunn for at en afrikansk tilbedelse ikke skal kunne restaureres. Sam Phills forklarer hvorfor orishareligionen fortsatt inkluderer katolske elementer:

Some elders are scared to “come out” from the catholic influenced way of religious tradition. They also lose the capacity of studying, 60-70 years old. That is why the young worshippers learn the Yoruba way. There are some few teachers like Funso at

the moment from Nigeria but I am hoping to get more teachers, and the idea is for the young to teach themselves in the end. They will carry the tradition further. (Intervju 31.01.2001)

Sam Phills er en av de tradisjonelle prestene som gir inntrykk av å jobbe aktivt for å legge forholdene til rette for de unge på veien mot en afrikanisert orishatilbedelse på Trinidad. Oppstarten av et yoruba språkkurs i starten av 2001 ved universitetet var et skritt framover i så måte.

Oppsummering

Ved å presentere forskjellige aspekter ved den rituelle arena og rituell utførelse har jeg forsøkt å vise begrensninger og muligheter for en såkalt afrikaniseringsprosess i orishamiljøet. Det er flere faktorer som spiller inn og kan knyttes til den kategoriske inndelingen ovenfor. Utelatelse av *chappelle* for eksempel kan bety utelatelse av katolsk ikonografi og andre symbolske elementer, og kan fremme afrikansk orientert praksis ved det aktuelle *shrine'et*.

Det som forsterker og oppmuntrer til et afrikansk fellesskap og tilbedelse er den afrikanske musikken og sangen. Den konstituerer en erfart fellesskap og energi, som videre blir virkelig gjennom manifestasjon og kommunikasjon med *orishaåndene*. Enkelte tilbederes aktive bruk av "the Oracle" er videre med på å forankre den lokale tilbedelsen i en afrikansk diasporisk bevegelse.

Den strukturelle utformingen av *eboen* og dens organisering av symboler åpner for en eklektisk deltagelse og transformasjon av kontekst, hvor deltagelse i det rituelle sentrum innenfor *palais'et* og *chappelle'et* i forhold til utenfor, stimulerer til refleksivitet knyttet til en afrikansk "sort verden" og en katolsk "hvit verden". I forhold til dokumentert data fra tidligere perioder (Mischel & Mischel (1958); Herskovits & Herskovits (1947); G. E. Simpson (1965); Henry (2000) og Houk (1995)) er orishaåndene etter egne observasjoner i større grad separert fra de katolske helgener ved muntlig refereranse under for eksempel *ebo*. Men fortsatt kan åndene, som Dell sier, kreve resitasjon av katolske bønner, Saint Mary står plassert på alteret i Clarence Fordes Chappelle, og St. John sies å besette alle hans sønner under *eboens* siste kveld.

Åtte av tolv *shrines* jeg besøkte inneholdt katolske materielle innslag ved *shrine'et* eller i *chapelle'et*.

McLeod skiller seg skarpest ut i rituell praksis er. Der finnes hverken hverken tradisjonell *ebo*, *chapelle* eller *palais*. Følgelig finnes heller ingen inkorporerte symbolske representasjoner hverken fra hinduismen eller kristendommen. McLeod og hennes medlemmer utfører ukentlige bønner ved *shrine'et*. Da jeg deltok i en av dem, ble hverken trommer spilt, dyr ofret eller ånder manifestert. Derimot sang vi på *yoruba* og tilba forfedrene ved et eget avgrenset område i skogen innenfor *shrine'ets* område. Hennes aktive bruk av "the Oracle" gir inntrykk av å være basis for tilbedelsen i motsetning til kunnskap overført fra generasjon til generasjon innenfor familien. Som nevnt i kapittel 4, ble hun tilbeder i voksen alder. Oludaris *ebo* er av en form som ligner mer på de tradisjonelle *ebos*, men *chapelle* med katolske eller hinduistiske symbolske representasjoner er ikke en del av *shrine'et*. Gjennom deltagelse ved McLeod og Oludaris *shrine*, ble jeg ikke minnet på en katolske "hvit verden". På grunn av at de eier egne *shrines* og styrer sitt eget "program" kan de tillate seg å utelate slike inkorporerte elementer. På besøk ved andre *ebos*, kan afrikansk orienterte tilbedere som Oludari, Esmond King, Rawle Gibbons og Adelon velge å ikke delta under katolsk bønn og kristne hymner. Den varierte og løst organiserte tilbedelsen gjør dette mulig. Utfordringen for orishamiljøet i sin helhet ligger i arbeidet mot en sterk indre konsensus, som blant annet er et tema videre i oppgaven.

Som jeg har vist, har tilbedere, uavhengig av hvilket *shrine* man kommer fra, mulighet til å påvirke gjennom besettelse. Hvilke mekanismer som styrer manifestasjonens gjennomslagskraft tas opp i neste kapittel, og kan relateres til André Droogers' (1995) definisjon av synkretisme hvor maktaspektet i et aktørorientert perspektiv, i forhold til en ekstern, intern og overnaturlig dimensjon, sier noe om hvordan orishareligionen er konstituert. Presentasjon av begrepet synkretisme i forhold til diskurs blir vesentlig for å plassere afrikansk orienterte tilbedere innenfor en antisynkretistisk diskurs.

KAPITTEL 5

SYNKRETISME / ANTISYNKRETISME SOM DISKURS

The clear supernatural world contains a countless number of realities that in order to exist only need to be thought. (André Droogers 1995: 41).

Hvordan dette gjøres og hvem som tenker blir temaet i denne delen av oppgaven. At gudene og åndenes verden oppfattes som virkelig er videre knyttet til rituell handling. I denne sammenheng vil jeg minne om at det uten ritualer er vanskelig å etablere konvensjonell forståelse av Gud, guder, ånder og så videre, som ikke har referanse til den materialle verden. Rituell utførelse gjør med en gang eksplisitt det som ellers er fiksjon. Dette kapitlet vil belyse dimensjoner utover ritualet, som legger premisser for den rituelle dynamikk og utførelse på den ene siden, og for dynamikken mellom tilbedere på den andre.

Det dreier seg om hvordan orishareligionen er konstituert som religion i sin helhet både i forhold til interne og eksterne sammenhenger. Å klargjøre slike forhold er avgjørende for videre å spre ut en analyse av hvordan orishatilbedere jobber i en afrikaniseringsprosess. Tre begrep blir viktig for analysen: Synkretisme, makt og diskurs.

Synkretisme – nyttig eller unyttig begrep?

Synkretisme er en omstridt term som ofte er forbundet med inautentisitet og forurensning av en antatt ren tradisjon av symboler og meninger som er sett på å være knyttet til andre tradisjoner. Islam og kristendommen er ofte pekt ut som eksempler på denne holdningen, spesielt blant teologer og misjonærer (Stewart and Shaw 1994: 1).

En rekke reformer introdusert av Vatikanrådet på 1960-tallet, forandret tenkningen i forhold til relasjonen mellom kristen tro og lokal tro, som ofte resulterer i religiøs syntese. Dette medførte ”a program of inculturation” med grunnlag i at

Guds ord er av en tidløs og transkulturell sannhet. Problemet med dette har vært å definere sømmelig transkulturering i forhold til illegitim synkretisme sett fra en elites side (David Moss 1994: 85).

I postmoderne antropologi virker det å eksistere motforestillinger mot begrepet synkretisme relatert til forestillingen om en opprinnelig kulturell autentisitet i forhold til en uren kulturell form. I dag hører vi mer om andre begreper for å beskrive en sammensatt kultur i forandring, som bricolage, kreolisering, hybridisering og så videre (Stewart and Shaw 1994: 2). Et alternativ til å behandle synkretisme som en kategori med et bestemt innhold er å se på *prosesser* knyttet til religiøs syntese, og se på *diskurser* relatert til synkretisme. I denne sammenheng blir et fokus på "agency and power" av vesentlige betydning (Stewart and Shaw 1994: 7). En slik tilnærming gjør begrepet synkretisme fruktbart for å kartlegge bestemte individers motivasjoner og mål innenfor grupper av mennesker med varierende holdninger. Før jeg forfølger poenget, er det nyttig å se på den emytologiske utviklingen av begrepet for å gi et variert og kontekstualisert bilde på hvordan det er brukt tidligere. Utviklingen av begrepet har lagt føringer på hvordan det er ladet med verdi av enten negativ eller positiv betydning.

"Synkrisis" – det første bruk av begrepet og dets utvikling i betydning

Synkretisme har opprinnelse med det greske prefikset *syn* som betyr *with* og *krasis* som betyr *mixture*. Det utgjør *Synkrisis* og betyr en sammenblanding, kontra *idosynkrais* som betyr individuell, særegen (Stewart and Shaw 1994: 3). Den første dokumenterte bruk av begrepet *syngkretismos*, forløperen til *synkretisme*, dukket opp da Plutarch (45-125 e. Kr.) bruker det i "Moralia" i kapitlet om broderlig kjærlighet hvor han poengterer at det er viktig å være vennlig med en brors venner og fiendtlig overfor en brors fiender. Plutarch knytter begrepet til Kretas innbyggere, som på tross av krangel og krig seg imellom sto sammen ved angrep fra ytre fiender. Dette kalte de *syncretismos* som bokstavelig betydde "coming together of Cretans". Dette var i høyeste grad en positiv konnotasjon, som refererte til en form for broderlig kjærlighet, og samtidig politiserte forskjeller, kontakt og forsoning. Det er verd å nevne at Plutarchs synkretisme begrep kan relateres til Evans-Prichard konsept om

segmentære opposisjoner blant unilineære grupper som nuerne. Renessansen videreførte en positiv konnotasjon til begrepet synkretisme som hadde sammenheng med inkorporering av klassikere som Platon og Aristoteles inn i kristendommen (Stewart and Shaw 1994: 3, 4).

På 15- og 1600-tallet ble det satt i gang et protestantiske prosjekt om en forening av forskjellige protestantiske enheter. Uenigheter rundt dette ble kalt for de synkretistiske kontroversene og opponentene reagerte på at prosjektet om forening kunne resultere i en prinsipløs blanding av religioner. Dette har farget synet på synkretisme som en forvirrende blanding av religioner i ettertid. I den siste delen av 1800-tallet ble begrepet brukt innenfor komparativ religion i undersøkelsen av hellenistisk og romersk religion i et forsøk på å ordne den religiøse verden til en enhet med minste fellesnevner. En lignende tilnærming ble brukt av romerske keisere i forhold til fremmede kulturer. Synkretisme blir på den måten brukt som et våpen mot noe som er utenfor den definerte normen (Stewart and Shaw 1994: Introduction).

Mange teoretikere mener at begrepet er såpass farget av denne tenkningen og derfor ikke brukbar, men siden slutten av 1980-tallet har begrepet igjen vist seg å være anvendelig. I stedet for å se på synkretisme som enten et negativt, nøytralt eller positivt fenomen, er det mer ønskelig å fokusere på prosesser knyttet til religiøs syntese og diskurs, hvor aktørene forholder seg til, og presenterer begrepet innenfor en viss diskurs (Stewart and Shaw 1994: Introduction). Dermed settes synkretisme, og agenter for en viss framstilling av begrepet, inn i en større politisk og samfunnsmessig sammenheng. Videre vil jeg berøre hvordan begrepet er anvendt i den antropologiske vitenskapelige diskurs.

Synkretisme som begrep i antropologien

I et evolusjonistisk perspektiv ble synkretisme satt opp som stadie mellom polyteisme og monoteisme. Det ble et begrep knyttet til "the other" betegnende for historisk og geografiske fjerne samfunn, på linje med Edvin Burnett Tylors evolusjonistiske tenkning (Stewart and Shaw 1994: 5). Studier av synkretisme blant amerikanske

antropologer var farget av USAs smeltedigel ideologi og tilla en viss positiv resonans til begrepet. Som del av den amerikanske antropologiske tradisjon var Melville Herskovits som nevnt tidligere den første til å popularisere begrepet synkretisme innenfor antropologien. Kort fortalt brukte han begrepet til å spore opp afrikanske folks historie og kulturer i Amerika for å utvikle en analyse av ”acculturation”. Shaw og Stewart (1994: 6) kritiserer Herskovits for hans ”acculturative continuum”. Grunnlaget for kritikken er at tilnærmingen inneholder en forståelse av forandring som noe automatisk hvor han unnlater å se muligheten av at sosiale aktører ser alternativer for å oppnå et bestemt resultat.

Hvordan synkretisme er blitt behandlet innenfor antropologien har på mange måter blitt påvirket av en regional diskurs. I Afrika ble synkretisme definert av misjonærer som så på synkretisme som en fare for degenerering. Dette har videre påvirket antropologer, sosiologer og religionsvitere i studier av afrikanske uavhengige kirker. Teoretikere i denne diskursen setter seg i opposisjon til den amerikanske tradisjonen representert ved Herskovits (Stewart og Shaw 1994: 16, 17).

Min tilnærming til synkretisme i denne oppgaven kan plasseres innenfor antropologi i den senere tid som konsentrerer seg i større grad om hvordan aktører innenfor en religiøs tradisjon anvender og posisjonerer seg i forhold til synkretisme. På denne måten blir det et fruktbart begrep og vi unngår å sette individene i en ”isme” boks. Ved å plassere synkretisme innenfor en lokal, global og religiøs diskurs åpner det for en vidvinkel hvor man synliggjør prosesser utenfor, og i samspill med den ”religiøse verden”. Før jeg fortsetter vil jeg repetere hvordan Houk (1995) og Herskovits (i Simpson 1975) definerer synkretisme. Hvordan orishareligionen tidligere er definert som synkretisk er nyttig som grunnlag for den videre analysen.

Herskovits (i Simpson 1975: 156) definerer synkretisme som *”The tendency to identify those elements in the new culture with similar elements in the old one, enabling the persons experiencing the contact to move from one to the other and back again with psychological ease.”* Det dreier seg i hovedsak om en identifisering av form. Herskovits (i Simpson 1975) bruker begrepet refortolkning når det er snakk om en dyperegående endring i substans. Koblingen mellom katolske helgener og *orishaånder*, er i denne

sammenheng operative på formplanet. Hans program i forhold til kartlegging av "acculturation" er å vise at sosial adferd er *lært* i motsetning til noe medfødt og instinktivt. Dette var i en etnosestrisk tid hvor man befattet seg med inndeling og kategorisering av raser. Sett i et læringsperspektiv blir "synkretisms" relevant for å illustrere hvordan individer i en akkultureringsprosess tilpasser og beveger seg mellom to kulturer med psykologisk letthet. Han kommenterer videre at når en gruppe er under press av en dominant gruppe som tvinger igjennom aksept av egne tradisjoner, vil elementer i det såkalte dominante området av kulturen bevares gjennom synkretismer og refortolkninger, i motsetning til andre perifere elementer: "... even under the compulsions of the dominant culture of Whites, Negroes have retained African religious beliefs and practices far more than they have retained economic patterns." (Herskovits i Simpson 1975: 159, 160).

Houks (1995: 180) definisjon på synkretisme er en oppsummering av flere teoretikere (Herskovits, Edwards, Lipson og Edmonson) på området: "*Syncretism is the integrating or blending of selected meanings (ideology) and/or forms (material culture) from diverse sociocultural traditions, resulting in the creation of entirely new meanings (ideology) and/or forms (material) culture.*" Definisjonen inneholder et blandingsaspekt både i forhold til form og ideologi/ mening som resulterer i noe nytt. Synkretisme deles videre opp i to typer synkretisme; 1) Enkel synkretisme som involverer kombinasjonen av synlige former av to tidligere distinktive tradisjoner, og 2) kompleks synkretisme som involverer blanding av meninger, holdninger, og så videre fra to distinktive kulturelle tradisjoner. Selv om disse typer kan forekomme samtidig, er det i mange tilfeller i første instans en periode med enkel synkretisme etterfulgt av kompleks synkretisme. Houks (1995) forskning understøtter at den tidlige synkretismen mellom katolisisme og yorubansk afrikansk religion i orishareligionen oppsto på formnivået. Senere utviklet dette seg til å involvere fusjon av mening og ideologi, hvor mange orishatilbedere så på for eksempel *Ogun* og St. Mikael som aspekter ved den samme guddommen.

Herskovits (i Simpson 1975) forholder seg til begrepet synkretisme som ledd i møtet mellom kulturelle grupper for å understøtte hypotesen om at sosial adferd er

lært, hvor orishareligionen blir et partikulært empirisk eksempel på noe menneskelig universelt. Houk (1995) beskriver synkretisme som del av mekanismer ved endring som omformer et religiøst system bestående av kunnskap fra opprinnelig én tradisjon, til et system satt sammen av forskjellige kulturelle tradisjoner. Han antar at religiøse systemer er mottagelig for endring via en bevegelse fra etnosentrisme til assimilasjon, og at mennesket generelt vil vende seg mot pragmatisme og tilpasning til fordel for teoretisk eleganse. Jeg vil påstå at i det i forhold til endring er nyttig å snakke om endringer, som til en hver tid karakteriserer og påvirker all type menneskelige relasjoner og konstellasjoner.

Gjennom et skifte fra å beskrive synkretisme som fenomen til å beskrive synkretisme som del av diskurs, vil jeg foreslå Droogers (1989: 7) tilnærming som relaterer bruken av synkretisme til både et subjektivt og objektivt meningsinnhold. De grunnleggende objektive definisjoner referer nøytralt og deskriptivt til blandingen av religioner. De subjektive definisjoner inkluderer en evaluering av en slik blanding sett i fra individer innenfor de involverte religioner. For å gå bortenfor slike definisjoner foreslår Droogers å definere synkretisme som: *"religious interpenetration, either taken for granted or subject to debate."* (Droogers 1989: 20, 21). Fokus settes dermed på tilbederen i en diskurs hvor en bestemt religion defineres i forhold til annen definert religiøs tradisjon.

Jeg vil videre fokusere på diskurs relatert til synkretisme hvor begrepet er betegnende for det som ikke er autentisk. Begrepet antisynkretisme blir relevant for sammenhengen. Med diskurs menes utsagn i en dialog rundt et spesielt tema som har en viss grad av regularitet i et sett sosiale relasjoner.

Antisynkretisme og diskurs

Antisynkretisme kan defineres som: *"... the antagonism to religious synthesis shown by agents concerned with the defence of religious boundaries."* (Stewart og Shaw 1994: 7) Den fiendtlige holdningen uttrykkes videre gjennom konstruksjonen av autenticitet hvor det som er ekte settes i binær opposisjon til det uekte.

Hvis man trekker grensen utover en religiøs syntese er det naturlig å trekke inn nasjonalistisk, etnisk og regional identitet, som søker å utviske elementer definert som uekte. Peter van der Veer (1994) foreslår at i samfunn hvor sekularisme er et definerende aspekt ved nasjonal kultur, skifter debatten fra religion til nasjonal kultur, fra synkretisme til multikulturalisme, og fra konvertering til assimilasjon. Han sier videre at religiøse forskjeller er depolitisert i europeisk og amerikansk sekulær diskurs. I sammenheng med multi-kulturalisme i USA brukes metaforen smeltedigel, hvor etniske enheter er et bidrag i den nasjonale kulturen, og et resultat av en sammensmelting av forskjellige heterogene etniske elementer. På den andre siden finnes det et negativt bilde av tap og forurensning, som kommer klarest fram i en separatistisk søken etter ren opprinnelse og klare grenser. De som fornekter multikulturalisme ser på det som et avvik fra opplysningsprosjektet og fortsetter å beholde idealet om assimilasjon, i motsetning til en sammensmelting i euro-amerikansk sivilisasjon. For å være amerikaner må man med andre ord oppføre seg som en amerikaner. På samme måte kan man identifisere en lignende diskurs blant fundamentalister som fordømmer definerte fremmede elementer i forhold til bestemte religiøse og rituelle former (van Der Veer 1994: 198, 199). I alle tilfelle dreier det seg om en konstruksjon av autentisitet. Hvem som definerer hva som er autentiske avhenger av legitimering av makt gjennom retorikk og overtalelsesevne.

Påvirkning fra den internasjonale orishabevegelsen og reaksjoner på politiske og sosiale forhold på Trinidad har vært med på å bevisstgjøre orishaåndenes afrikanske opprinnelsessted. Det er tydelig å se en antisynkretistisk diskurs, spesielt blant såkalte intellektuelle tilbedere som Rawle Gibbons og Pearl Entou Springer hvor man definerer orishareligionen bort i fra katolsk syntese og mot en ”ren” afrikansk yorubapraksis. Gjennom et forsøk på å gå dypere inne i analysen av mitt materiale vil jeg trekke veksler på Andre Droogers artikkel: ”Syncretism, Power, Play” publisert i ”Syncretism and the commerce of Symbols” (1995). Jeg vil forklare aspekter ved orishareligionen som legger føringer på den antisynkretistiske afrikaniseringsprosessen med grunnlag i Droogers begrep ”mode of religious construction”. Jeg tolker begrepet som forskjellige måter å konstruere en religion på.

Religiøs konstruksjon

Droogers tilnærming fanger inn vinkler for påvirkning, og kan plasseres innenfor det teoretiske skifte relatert til synkretisme med fokus på aktører og makt innenfor diskurs.

Slik jeg ser det, forsøker Droogers å systematisere hvordan en religiøs diskurs er del av en større helhet. Han inkluderer maktaspektet i definisjonen av synkretisme og ser muligheten for at synkretisme er et uttrykk for maktkamp. I studie av religion og synkretisme definerer han makt som kontroll over tilgang til religiøse ressurser som Gud, guder, ånder og så videre. Dette knytter han til meningsskapning (Droogers 1995:42). Symboler blir vesentlig i denne sammenhengen for å skape mening.

Metaforer er av essensiell betydning for religion som felt, og muligheten til å utvikle metaforer er en forutsetning for religiøs diskurs (Droogers 1995: 40). Med metafor menes en symbolsk representasjon som kommer fra et annet område av referanse. Det er med andre ord gyldig innenfor to områder/ sammenhenger og virker klargjørende for noe som virker uklart. Gudenes og åndenes verden er usynlig og kan ikke forklares empirisk. Den er avhengig av metaforer fra den materielle verden for i det hele tatt å eksistere. ”Gud er vår far” er eksempel på en metaforisk forbindelse mellom den materielle og åndelige verden. For at metaforer skal virke er det av betydning at den symbolske representasjonen har en aktualitet ved seg. Far i den vestlige verden relateres til trygghet, beskyttelse, straff og så videre. Disse egenskapene overføres til Gud i kristendommen gjennom den metaforiske forbindelsen. Det kan være nyttig å forstå metaforer som del av en skapende prosess hvor assosiasjoner til et symbolsk element forandres og gjøres til del av et distinkt og ofte nytt uttrykk (Roy Wagner 1981: 42). Prosessen trenger ikke å være bevisst men kan oppstå gjennom en hendelse. Dette må forstås på bakgrunn av konvensjonell forståelse av symboler som for øvrig ikke er absolutt konvensjonell for *alle* og er alltid i en prosess av forandring (Wagner 1981: 40). Konvensjonell forståelse må videre sees i forhold til hvilken gruppe eller personer som står i fokus for beskrivelsen. Konvensjonell forståelse av symboler på den rituelle arena blant orishatilbedere for eksempel, er sannsynligvis relatert til ulike assosiasjoner blant ikke-tilbedere.

Samtidig vil det eksistere variasjoner innenfor gruppen orishatilbedere for hva som er konvensjonelt.

I tilfellet for synkretisme i følge Droogers (1995: 41) er to eller flere sett av religiøse metaforer tatt i bruk som kombineres på forskjellige måter og hjelper til med å skape en følelse av helhet på tross av en fragmentert erfaring med virkeligheten. Jeg vil som Droogers innta et standpunkt hvor den sosiale aktøren er begrenset av samfunnsmessige strukturer som legger grunnlaget for forming og omforming av meningsdanning ved hjelp av symboler. Det er med andre ord en dialektikk mellom strukturelle mekanismer og strategiske opererende aktører som til sammen danner en sosial og kulturell virkelighet (Droogers 1995: 39). I dette krysningspunktet vil nye hendelser som ikke kan fortolkes innenfor et kjent rammeverk føre til forandring og muligens resultere i religiøs syntese. Synkretisme blir en måte å kombinere forskjellige domener for i det minste å gi en illusjon av å tilhøre (Fernandez 1986: 188-213 i Droogers 1995). Det vil si at en metaforisk framstilling låner gyldighet og aktualitet til et annet område. De aktuelle symboler som binder sammen to verdener innenfor orishareligionen er først og fremst orishaånder og katolske helgener. Den katolske metaforiske tilknytningen til en orishaånd, gjorde den afrikanske ånde verden mulig å forholde seg til i et samfunn med restriktive strukturelle begrensninger. Gjennom manifestasjoner smeltet katolske helgener og orishaånder sammen i den åndelige verden de konstituerte.

For studie av religion og synkretisme i en forening av meningssskaping og makt har Droogers (1995: 43, 44) utviklet en modell. Modellen inneholder tre dimensjoner i forhold til religiøs konstruksjon; 1) en intern, 2) en ekstern, og 3) en overnaturlig dimensjon. 1) og 2) er knyttet til sosial struktur, og sistnevnte til symbolsk struktur med vekt på aktørens kapasitet til å generere mening gjennom metaforer. Til dette kommer mekanistiske og subjektivistiske aspekter, det vil si at individenes utfoldelse er begrenset av samfunnsstrukturelle forhold. En slik tilnærming kan plasseres innenfor et praksisorientert paradigme.

Til hver dimensjon legger Droogers (1995: 45) til forskjellige måter å konstruere religion på som han kaller ”Modes of Religious construction”. Skjematisk vil modellen se slik ut:

Dimensjon	Kategorier; ”modes of religious construction”	
Intern	Religiøse spesialister; <i>hierarkisk</i>	Den allmenne tilbeder; <i>inkluderende</i>
Ekstern	Tilbedere; <i>fiendtlige</i>	Samfunnet; <i>sympatiserende</i>
Overnaturlig	Gud, guder, ånder; <i>åpenbarende</i>	Tilbedere; <i>utforskende</i>

Droogers understreker at de forskjellige typene må sees i forhold til et kontinuum hvor inndelingen ovenfor representerer ekstremiteter. Det er videre dynamikken mellom de tre dimensjonene såvel som mellom de seks ekstremitetene i hver dimensjon som utgjør en religions profil. I forhold til synkretisme er dette mer komplisert siden to eller flere religiøse konstellasjoner er i kontakt. Han sier videre at når nye hendelser ikke kan fortolkes innenfor de kjente rammene, vil forandring oppstå ved at mennesker bygger og transformerer sin identitet (Droogers 1995: 45). For å kunne få en større forståelse for hvordan orishatilbedere grunnlegger orishareligionen relatert til maktrelasjoner og menigsskaping, vil jeg prøve ut Droogers modell i forhold til mitt empiriske og teoretiske materiale.

Orishatilbedere konstituerer orishareligionen

Den interne dimensjon i følge Droogers (1995: 43) sier generelt noe om religiøse ledere og den vanlige tilbeder sin posisjon i forhold til makt, og varierer i forhold til grad av monopol religiøse spesialister har i den religiøse produksjon. *Inklusiv* type religiøs konstruksjon innenfor den interne dimensjon tillater den vanlige tilbeder romslighet i å opptre som utøvere med en viss frihet, som kan eksemplifiseres med Kvekerne. Den romersk-katolske kirke med paven på toppen er eksempel på *hierarkisk* religiøs konstruksjon.

Forholdene internt i orishareligionen kan karakteriseres av en *inkludativ* type konstruksjon hvor den vanlige tilbeder har et visst spillerom for eksempel gjennom åndebesettelsen. Under Clarence Fordes *feast* i Eldorado Village i oktober 2000, møtte jeg en eldre mannlig besøkende fra Tobago. Han fortalte at han ”ikke liker” kristen religion fordi man blir fortalt hva man skal gjøre og ikke gjøre. Han foretrakk å knytte seg til orishareligionen som han oppfatter som friere og mindre moraliserende. Den løse organiseringen uten en formell autoritær leder appellerte til tobagonianeren. I forhold til autoritære ledere som baserer seg på åpenbaring fra Gud nedskrevet i en hellig bok er det åndene selv som forteller orishatilbederen hva hun eller han skal gjøre og ikke gjøre. Tilbederen fungerer som en *kanal* for åndene. Det gjør dem *erfaringsnære* og gir tilbederen en mulighet for å påvirke den religiøse praksis.

Hvordan orishatilbedere påvirker under besettelse kan eksemplifiseres med den gangen manifestasjonen *Oya* ga meg velsignelse under Dells takkefest, til tross for at jeg hverken befant meg i *palais'et* eller var riktig kledd med tildekket hode og lang kjole. Dell henviste oss til en benk like *ved* *palais'et* på grunn av dette, og mente indirekte å forhindre direkte kommunikasjon med åndene. *Yemanjas* fnys under *Oludaris ebo* ved synet av to par hvite føtter, illustrerer på sin måte en reaksjon på anderledeshet innenfor en kontekst av uttrykt fellesskap og ”brotherhood” i den rituelle sammenheng. Den besatte, les *Yemanja*, overstyrte kutymen for solidaritet og fellesskap.

Den overnaturlige dimensjon (Droogers 1995: 44) karakteriseres generelt av symbolsk struktur med vekt på aktørens kapasitet til å generere mening gjennom metaforer. Innenfor den *utforskende* måte å konstruere religion på, sier Droogers (1995), påtvinger individene sine meninger på Gud, guder og ånder i motsetning til den *åpenbarende* type religiøs konstruksjon hvor Gud, guder eller ånder overfører en form for meningsskaping gjennom åpenbaring formidlet gjennom hellige tekster, og på den måten kontrollerer tilbedernes religiøse adferd på en supra-individuell måte. Jeg finner det naturlig å plassere orishatilbedere på den utforskende siden av kontinuumet.

Tre forhandlingspunkt / autoriteter kan identifiseres innenfor orishareligionen i ”den overnaturlige dimensjon” hvor åndene opptrer: 1) åndebesettelse; 2) divinasjon¹⁸; og 3)drømmer. Hvordan tilbedere forankrer disse og hvilken tilgang de har avgjør posisjon og gjennomslagskraft innenfor orihsamiljøet. Som vist har tilbedere mulighet for påvirkning og reel makt gjennom åndebesettelsen. Jeg vil fortsatt trekke veksler på foregående kapittel.

Jeg spurte Dell om katolske bønner finner sted under hans *ebo* hvorpå han svarte at det gjør det egnet ikke, men kan skje hvis ånder som manifesterer seg på tilbedere fra andre *shrines* spør om det. Det faktum at den åndebesatte ikke er en av Dells kjernemedlemmer, gir ikke ånden mindre gjennomslagskraft og illustrerer innflytelse innenfor et *shrine* som ønsker å praktisere en afrikansk orientert praksis. Det viser at hver enkelt tilbeder gjennom manifestasjoner kan påvirke eller motvirke en prosess mot afrikanisering. Det finnes eksempler på at manifestasjonen blir betvilt og ikke tatt på alvor. Det illustrerer et begrensende aspekt ved påvirkning gjennom manifestasjoner. Dette skjedde under Mitches *feast* i Bellmont, november 2000. Den aktuelle ”hesten” for ånden var ”Mary” - den eneste lokale hvite orishatilbeder jeg møtte.

Da jeg trådte inn i *palais 'et* i begynnelsen av aktiviteten, virket ikke Mary åndebesatt slik som jeg tidligere hadde sett det. Hun befant seg midt i *palais 'et* og danset til trommene og sangen. Blikket hennes var ikke stivt og fraværende men normalt, og bevegelsene ledige. Jeg var usikker på om dette var dans under besettelse og spurte min sidekvinne. Hun fortalte til min overraskelse at *Shakpana* manifesterte seg på Mary. Hun på sin side betvilte *ikke* Marys åndebesettelse. En av *babalorisha* Clarenc Fordes sønner trådte hjelpende til i *palais 'et* etterhvert, og gnidde olivenolje i Marys panne. Det betyr at *orishaånden* skal få fri tilgang gjennom ”hestens” hode. Chalo, som spilte bembatrommen, stoppet plutselig opp. Han ba henne om å slutte med tullet og boikottet Marys dans ved å slutte å spille trommer. Mary, les *Shakpana*, ble fornærmet og sint. Hun pekte og fektet med armene samtidig som hun snakket til Chalo. På dette tidspunktet kom Mitch inn i *palais 'et*. Han sa noen

¹⁸ Kommunikasjon med åndene ved hjelp av spådomskunst hvor forskjellige objekter som obehantøtter og ”cowry shells” blir brukt til formålet.

ord til henne hvorpå han gikk ut igjen. Hun fulgte etter og forlangte mer oppmerksomhet, men Mitch ignorerte henne. Hun forsvant etter dette og dukket sener opp igjen rolig og uanfektet som seg selv.

Hendelsen illustrerer hvorvidt en vanlig tilbeder har mulighet til påvirkning gjennom besettelse. Det avhenger av at manifestasjonen aksepteres som medium for ånden av tilbedere med en nøkkelposisjon innenfor den rituelle kontekst. Trommespillerne er avgjørende fordi trommene, spesielt bembatrommen, bidrar til å påkalle åndene rytmisk. Som illustrert tidligere i oppgaven avhenger en *yard* og *shrineheads* popularitet av hvor ”hot” yarden er. Det vil si om orishaåndene manifesterer seg lett. Mangel på en manifestasjons gjennomslagskraft er ikke noe jeg så mye av, og antar at det er i prestens interesse å bistå tilbederen som beste han/ hun kan når en orishaånd ”comes down” på en tilbeder. Tilfellet med Mary kan forklares med at dansen og den fysiske adferden skilte seg ut. Selv om det finnes romslighet i ”hestens” fysiske manifestasjon av ånden, eksisterer visse underliggende sanksjoner for hva som aksepteres som ekte.

Divinasjon er en øvrig kilde for legitimering av makt. Det er vanlig for prester å motta klienter for åndelig konsultasjon hvor divinasjon er brukt som metode. I foregående kapittel er Ifas divinasjonssystem nevnt som basis for divinasjon. McLeod referert til i samme avsnitt eksemplifiserer flittig bruk av ”the Oracle” både under bønn og konsultasjon. Andre bruker uformelle systemer knyttet til en bestemt *orishaånd*. På grunn av at kun prester i forhold til den gjengse tilbeder sitter inne med kunnskapen, er divinasjon et forhandlingspunkt i relasjonen mellom prester. Påfølgende kapittel vil bistå med et empirisk ”case” hvor Oludari og hans organisasjon bruker ”the Oracles” som autoritetskilde for godkjenning av deltagelse i det nasjonale karnevalet.

I kapittel 2 finnes referanse til intervju med Dell, hvor jeg spør om hvordan han kom i kontakt med *orishaåndene* i forbindelse med overgang fra spirituell baptisme til orishapraksis. Han svarte at *orishaåndene* kom til han i drømme hvorpå *Osain* forlangte en takkefest. Dell arrangerte senere en takkefest hjemme hos seg. I den forbindelsen manifesterte *Osain* seg på Dell og i de følgende månedene hadde

han flere manifestasjoner av orishaånder. I Dells tilfelle legitimerer drømmen hans status som *shrinehead*, og eksemplifiserer punkt tre; drømmer som autoritet. Maktforhold og tilgang til meningsskapning forholder seg annerledes når orishareligionen som helhet skal etableres innenfor det videre samfunnskontekst på Trinidad. Det bringer oss til den eksterne dimensjon i følge Droogers (1995).

Den eksterne dimensjon (Droogers 1995: 44) sier generelt noe om hvordan en bestemt type religionsenhet og ditto ideologi plasserer og identifiserer tilbedere i samfunnet for øvrig. Pinsevevnerne er et eksempel på *fiendtlig* type religiøs konstruksjon. Ideologien reflekterer en holdning om at deres meningsskapning er den eneste rette og promoterer et syn hvor menigheten ser på seg selv som utvalgt i forhold til mennesker utenfor deres religiøse fellesskap. En såkalt statskirke i enkelte land er eksempel på *sympatiserende* type religiøs konstruksjon. Den er ikke kritisk til samfunnet for øvrig men heller samtykkende og bekreftende. Jeg tolker det dithen at det finnes en gjensidig påvirkning mellom religiøse fellesskaps reaksjoner på det ytre samfunnet og samfunnets respons til religionssamfunn og tilbedere.

Den kolonidominerte fortiden og en sort bevissthet i postkolonial tid har lagt føringer på dagens afrikaniseringstrend innenfor orishareligionen. Det kan være relevant å skille mellom kolonial og postkolonial tid som utgjør en forandring i eksterne maktforhold på Trinidad. Det engelske kolonistyre, med først og fremst katolsk religiøs dominans som følge av påvirkninger fra den franske eliten, var et lite vennlig grunnlag for sosial og religiøs utfoldelse. Trommespill og tilbedelse av afrikanske ånder var ikke tillatt og kolonistyre forsøkte å stoppe den barbariske praksis ført av frigjorte slaver. Dette presset kan sies å ha ført til en bevegelse mot inkorporerte katolske elementer, diskutert i kapittel 3.

Som nevnt tidligere var det påkrevd av alle som ankom Trinidad fra andre øyer i Karibia, etter "*Population de Cedula*" av 1783, å konvertere til katolisismen. I forbindelse med forbudet mot den afrikansk inspirerte praksis var dette en tilsvarende faktor som la press på tidlige orishatilbedere. Et lignende forhold eksisterte i flere deler av den nye verden, hvorav afro-brasiliansk religion i Brasil representerer et eksempel for sammenligning. Droogers (1995) påpeker at

frihetsbegrensningen i det koloniale Brasil var intensivt til religiøs fantasi innen afro-brasilianisk religion som Ubanda og Candomblé. Slavene ble underlagt slaveherrenes makt og ble forventet å oppføre seg som katolikker. Gjennom synkretisme og fantasifullt spill med metaforer kunne de afrikanske etterfølgerne delta i hendelser som karakteriserte kolonisamfunnet og på samme tid opprettholde sin identitet. De klarte å operere med to verdener samtidig og ut i fra dette konstruere en ny virkelighet som bokstavelig talt var inkorporert gjennom åndebesettelsen (Droogers 1995: 55-57).

På lik linje med afro-brasilianisk religion i Brasil opererte orishatilbedere i en setting hvor de var tvunget til å skule sin afrikanske side. Frihetsbegrensning stimulerte videre til fantasi. Orishapresten Mitch understøtter forholdene i en kommentar om sine forfedre:

Through the slavery the forefathers were forced to take the doctrine of Catholicism. They were intelligent; when they saw pictures of the Saints they paired them with the orishas. They accepted both. One was forced, the other came through tradition.

Som på Trinidad har sivile autoriteter blitt mer sympatiserende med afro-brasilianiske grupper. Dette har ført til en ”desynkretisering” i følge Droogers, hvor initiativet kommer fra ”Black Consciousness” bevegelsen og har gradvis ført til rehabilitering av afro-brasilianiske religioner (Droogers 1995: 58).

I sammenheng med forandringer i eksterne forhold på Trinidad, refererer Houk (1995) til skillet mellom synkretisme i en tvungen i motsetning til utvungen kulturkontakt. Han hentyder at de synkretiserte elementene i orishareligionen ville vært av en annen art hvis man kunne ha valgt og tilpasset elementer til sin egen ideologi. I dagens Trinidad er ikke orishatilbedere lenger begrenset av møtet med en dominerende gruppe, selv om enkelte hevder at styresmaktene viderefører en hvit maktretorikk og bestreber seg på å nå mål som er satt av den hvite vestlige verden, hvor afrikanske identitet blir tonet ned. Jeg vil følge dette resonnementet senere i kapitlet. I alle tilfelle er orishatilbedere, som tilbedere av afro-brasilianisk religion inne i en periode med ”desynkretisering”, uttrykt i en antisynkretistisk diskurs.

Modellens anvendelighet og begrensninger

Jeg har prøvd ut Droogers modell og finner den anvendelig for å organisere materialet med tanke på underliggende dynamikker for hvordan religionen er organisert og hvordan den forholder seg til og blir mottatt av samfunnet rundt. Den viser også hvordan gjennomslag for autoritet og påvirkning på den rituelle arena er betinget av den religiøse konstruksjon, i følge modellen.

Den belyser derimot ikke dynamikk innenfor miljøet som virker *for* og *mot* en forening og formalisering av orishareligionen. For å oppsummere ankepunktene er den ikke detaljert nok for å dekke det som skjer av strømninger i miljøet. På den andre siden mangler den videre referanse til den internasjonale diasporiske orishabevegelsen. Allikevel er den nyttig fordi den interne, eksterne og overnaturlige dimensjon fungerer som referansepunkt gruppen orishatilbedere kan plasseres ut i fra.

Droogers definisjon av makt (1995: 42): *kontroll over tilgang til religiøse ressurser som ånder, Gud, guder osv. knyttet til meningsskaping* er et godt analytisk fokus å jobbe ut i fra. Jeg har tidligere nevnt hvor langt orishareligionen som enhet har kommet i en formaliseringprosess. Det er interessant å se på forskjellige interessekonflikter med bakgrunn i denne prosessen, som i høyeste grad er relatert til en kamp om å definere orishareligionen som enhetlig religion. Dette forholdet kan plasseres innenfor den nyere antropologiske tilnærming til synkretisme hvor religiøse aktører opererer innenfor en antisynkretistisk diskurs. Nedenfor vil jeg fokusere på hvordan bestemte orishatilbedere uttrykker seg mer eller mindre bevisst om den ”afrikanske arven” i forhold til den ”koloniale arven”. Definisjon av hva orishareligionen *ikke er* blir like viktig som å definere hva den er.

Afrikanisering - politisering av forskjeller

Vestlige antropologers bruk av begrepet synkretisme, sier Rawle Gibbons, plasserer orishareligionen i en ramme som ikke reflekterer orishatilbederes virkelighet. Rawl Gibbons sier klart i fra at han vil til livs alt som slutter på ”isme”. Med grunnlag i Stewart og Shaws (1994) kommentar ovenfor kan vi spore en felles akademisk eller

intellektuell diskurs som reflekterer en motstand mot ”isme” begrep på tvers av grensen mellom orishatilbeder og antropolog. Jeg vil plassere Gibbons innenfor en antisynkretistisk diskurs hvor begrepet synkretisme definerer orishareligionen som en uren blandingsreligion. Gibbons uttalte mål innenfor Eldrerådet er å trene prestene i samsvar med ”Ifa the Oacle” og på den måten gå tilbake til røttene. Gibbons har ikke hastverk med oppgaven og vektlegger for sammenhengen at de eldres spiritualitet fortsatt er satt pris på. De kristne bønnene fungerte for de eldre, sier han. Gibbons konsekvente handling i forhold til agenda er tydelig gjennom fravær av deltagelse under katolsk bønn i den rituelle setting.

Referanse til ”isme”-begrep kan virke fjernt fra andre presters referansepunkt. Men til tross for forskjeller i referanser virker det, som nevnt tidligere, å eksistere et felles ønske om tilbakevending til afrikanske røtter blant tradisjonelle prester. Det interessante i analysen er hvordan de forklarer tilstedeværelsen av de katolske elementene, og i hvor stor grad handling og ord korresponderer. Generelt inkluderer såkalte tradisjonelle tilbederne katolske aspekter i den rituelle utførelse. Før jeg presenterer deres syn, vil jeg illustrere hvordan afrikansk orienterte og intellektuelle tilbedere artikulere sitt afrikansk orienterte program uttrykt i en egen retorikk.

Iyalorisha Pat McLeod uttaler seg på en måte som kan sammenlignes med uttalelser fra orishapresten Oludari og orishatilbederne Pearl Entou Springer og Rawle Gibbons. Retorikken kan knyttes til vektlegging av viktigheten ved; a) opprinnelig afrikansk yorubapraksis og en hyllest av den ”afrikanske arven” for å rekonstituere identitet og ære forfedrene ble fratatt som frigjorte slaver; og b) bekjempelse av den ”katolske koloniale arven” og nyimperialismen som hemmende for denne rekonstitueringen. McLeod forklarer det slik:

In the early centuries when even slavery was abolished, but still not abolished, the structure was owned by Europeans. You had to denounce your tradition. The strongest ones took their prayers to the forest. In the first era the Catholic elements was a disguise, a camouflaje. Five years ago you could say you are orisha. Now the elements are holding on to what you know because of lack of education. The saints lived – the orishas are primordial. Even now when you have the freedom, people are still not sure of their Africaness. (Intervju 07.02.2001)

Gibbons (intervju, Creative Arts Center 01.02.2001) mener på linje med argumentasjonen over at "the Africans" er blitt kolonisert bort fra seg selv gjennom negativ påvirkning av kolonialismen. I motsetning til "the Indians" som brakte med seg kulturen til Trinidad mer eller mindre intakt var ikke afrikanerne like privilegert. Han mener søken etter afrikansk identitet er kommet i forgrunnen i forskjellige perioder og ble først synlig under "The black Movement" på 1960 og 1970-tallet. I de siste årene har den indiske renessansen og politiske føringer utløst en afrikansk bevissthet, forklarer Gibbons. Springer ser på den største hinduorganisasjonen Sanatan Dharma Maha Sabha som en sterk kilde til "selfhood" og legitimering av indisk kultur, religion og språk for alle indo-trinidadere på Trinidad: "... *the growing acceptance of Hinduism generally within the society must be seen as the palliating of an increasingly articulating people, with a clear mission to claim, and not to wait to be given, their rightful piece of the national pie.*" (Springer 1995: 104).

Hylland Eriksen (1991) skriver at de etniske, og jeg vil påstå de religiøse, forskjellene på Trinidad er blitt tonet ned til fordel for en forespeiling om et nasjonalt fellesskap. Dette reflekteres i den politiske diskurs hvor UNITY er et tilbakevendende politisk slagord. Diskursen leder hen til den amerikanske smeltedigel ideologien hvor etniske enheter bidrar til den nasjonale kulturen som beskrevet av van der Veer (1994). For liberalister som prøver å gå bortenfor "meltingpot" ideologien, ved å flagge etniske forskjeller i det offentlige rom og innføre dem i skolens pensum, vil de kulturelle forskjellene, som religiøse forskjeller i dagens India, politiseres i høyeste grad (van der Veer 1994: 99).

Sitat fra intervju med Springer i Trinidad Express får meg til å tenke på liberalistene i denne sammenhengen:

I am against the rainbow culture. It's an erosion of identity, this merging. We need to celebrate each other and eliminate fear of difference. Where mixing and mergings occur we accept them as part of the alchemy of cultural evolution that is inevitable. But we do not postulate this as an ideology for dealing with the plurality of our society. (Trinidad Express, nettutgaven, 25.07.2002).

Forfatteren av artikkelen referer til et leserbrev fra Springer i forbindelse med et forbud mot ”cane-row hairstyles” (afrikansk hårstil) i en skole:

Who is daring to attack my traditional way of doing mine and my childrens hair! What retrograde idiocy and blatant racism is this? At a time when every bone in my body is screaming REPARATION for hundreds of years of enslavement, I will not be victim to another form of imperialism. (Trinidad Express, nettutgaven, 25.07.2002).

Kommentaren føyer seg inn i retorikken ovenfor. Forfatteren skriver videre at Springers søken etter identitet er så sterk at hun *til og med har tilsluttet seg ”the Orisha faith”* fordi kristendommens eurosentrisme gjør den utilstrekkelig i det henseende å imøtekomme en ”Africanist outlook”. Artikkelen understøtter å vise hvordan Springer involverer orishareligionen i sin politiske agenda, som for øvrig kommer tydelig fram i kapittel 3; i orishareligionen har Springer funnet en religion som snakker for, til og om ”the African people”. Springer kritiserer for øvrig den afro-trinidadske regjeringen som kom til makten i 1956 for ikke å være nok afrikansk bevisst. Hun mener på linje med professor Abimola at dagens Trinidad har en elite som fjerner seg fra sin egen kultur, og ”The African People” har mislyktes med å etablere en nasjonal afrikansk stolthet (Springer 1995).

I videreføring av retorikken gir Oludari uttrykk for bekymring over nyimperialismens (les USAs) innflytelse, med bakgrunn i den tidlige imperialismen møtt av afrikanske slaver:

The Cederal law imposed a spiritual paradigm. Once you arrived you had to be a Christian. This was mixed with their own paradigm through their own creativity. Their children adopted this. You had cultural imperialism where the imperialists define what is morally and ethically correct. Presently you have USA – imperialism; they have a lot of employees in Trinidad and Tobago. They have mechanisms to enforce special views. It could be through a school or a medicine center. (Intervju, Port of Spain 13.02.2001).

Man kan lese en frykt for at nyimperialismen skal utviske og undergrave afrikansk identitet som er grunnlaget for Oludaris Egbe Onisin Eledumare. Organisasjonen danner basis for et afrikansk fellesskap konstituert i ”Yoruba sacred science”.

Oludaris engasjement med å forankre et afrikansk fellesskap kom tydelig fram under hans *ebo* en kveld i november 2000, med temaet ”Community and Solidarity”. Til den rituelle forsamlingen inne i *palais’et* snakket han klart og veltalende om hvordan man i Afrika jobber sammen for å nå et mål. Det moralske poenget ble i kveldens løp levendegjort i en dramatisering av en nedskrevet yorubansk anekdote.

Historien dreide seg om en mann som vil bygge et hus på dugnad. Oppleseren, en av Oludaris spirituelle sønner, plukket ut enkelte personer fra forsamlingen til å representere diverse dyr i fortellingen. Den første som ble plukket ut var Hans. Han skulle representere Mr. Grasshopper, altså nederst på næringskjeden. En av to kvinnelige forskere fra USA, som jeg møtte første gang hos Clarence Forde, ble plukket ut som høne. Esmond King ble plukket ut som ulv osv. Til sammen sto 8 utvalgte personer i sentrum av *palais’et*. Historien ble dramatisert ved at hver og en skulle te seg som de respektive dyrene når de ble adressert i historien. Oppleseren var hovedpersonen. Han gikk først til ”Mr. Grasshopper” og spurte om han ville være med på dugnaden. Gresshoppen svarte at bare dersom høna ikke skulle være med, hun som spiste sånne som han. Nei hun skulle ikke være med, svarte mannen. Så gikk han til høna og spurte om hun ville være med på dugnad. Hun ville være med hvis ikke reven skulle være med. Nei han skulle ikke være med, sa mannen. Slik gikk han rundt og spurte alle dyrene. Mannen i historien unnlot å servere dyrene mat etter arbeidet, og dermed spiste dyrene hverandre. Oshun opptrådte til slutt som straffende makt og sørget for at dyrene ble rettferdiggjort. Moralen blir at det går deg ille hvis du ikke yter noe tilbake til fellesskapet. Selve den kroppsliggjorte erfaringen dramaet representerer kan ses på som et vesentlig virkemiddel i etablering av fellesskapet.

Anekdoten ovenfor er hentet fra tekst basert på muntlig yoruba tradisjon. Bruken av slik tekst, spesielt ”The Sacred Ifa Oracle” (1999) er som nevnt tidligere interessant i relasjon til legitimering makt. I foregående kapittel presenteres ”The Oracle” som ”...an ancient Afriacan divination tool and the spiritual foundation for Candomble, Santeria and Vodun. Compared by Henry Louis Gates Jr. to the Homeric epics, the Bible, and the Koran, the ifa Oracle stands as a monument to human imagination poetry

and will.” Dette er attraktive ord for tilbedere som ønsker å etablere et afrikansk fellesskap på Trinidad. I en formalisering av orishareligionen kan hende en henvisning til en ”bibel” gir mulighet for større gjennomslagskraft i den videre samfunnskontekst. Det kan være en fordel at ”The Oracle” er anerkjent i den internasjonale orishabevegelsen, og legitimerer et panafrikansk fellesskap som strekker seg ut over Trinidads grenser.

Hva sier så andre prester om tilbakevending til ren afrikansk praksis, og hvordan tolker de tilstedeværelsen av katolske elementer? En generell oppfatning blant orishaprester jeg snakket med er at orishaånder ble maskert som katolske helgener for å bevare det forfedrene brakte med seg av afrikansk praksis og tro. Det var ingen vesentlige forskjell i svaret blant dem jeg betegner som tradisjonelle og intellektuelle tilbedere. Et moment som for øvrig ikke ble belyst av de andre ble gitt av *babalorisha* Clarence Forde. Han sier at alle tilbederne *kunne* de kristne bønnene før i tiden, da man ikke var fri til å praktisere afrikansk praksis:

Everybody knew the Catholic prayers. Long ago there was no talk about African religion, you were not free to practice the religion. Now you can practice without a license. There was a bill passed last year (...) When the young grew up they started to explore their background. They were cheated from certain things. They went back in research and found out about natural things, part of the religion. There has been a growth in their concept about the religion. So it is going the other way now. (Intervju, Eldorado Village 29. januar 2001)

Clarence Forde kommenterer den økende bevisstheten blant unge tilbedere i forhold til orishareligionens ”naturlige ting” og peker på at det går i den andre retningen, mot det afrikanske. Han uttaler seg ikke negativt om katolsk bønn. Som han sier praktiserte han i en tid da man ikke stilte spørsmålstegn rundt dem, og man snakket ikke en gang om afrikansk religion. Kapittel 3 og 4 illustrerer at Clarence Forde ikke utelater katolsk bønn på den rituelle arena, selv om han verdsetter den økende afrikanske bevisstheten og søken. Det gjelder også Sam Phills og Melvina Rodney som viderefører orishatradisjonen slik den er overlevert via familiens generasjoner før dem.

Alle tre har stor mulighet for påvirkning i orishamiljøet gjennom Eldrerådet. *Iyalorisha* Melvina Rodney og *babalorisha* Clarence Forde sitter som spirituell overhoder, og *babalorisha* Sam Phills er ”Chairman” med innflytelse både oppad og nedad. Da han opererer som talerør for Eldrerådet i pressen styrer han til en viss grad hvordan orishareligionen presenteres utad.

Spirituell baptisme og kabbalah

Hvordan tilbedere forholder seg til spirituell baptisme og kabbalah er et annet moment for å belyse afrikaniseringsprosessen. Som vist tidligere er ikke elementene inkorporert på samme måte som katolisismen. Spirituell baptisme kan sies jamfør egne observasjoner og tilbederes uttalelser, å okkupere mer eller mindre samme rituelle rom. Under en uformelle samtale på café Sweet Lime i Port of Spain, forklarte Burton Sankarelli: ”*Their work is different but they use the same space*”.

Det er vesentlig å understreke at forbindelsen mellom spirituell baptisme og orishapraksis kan ses fra forskjellig perspektiv. På den ene siden fra spirituelle baptisters synsvinkel, og på den andre siden fra orishatilbederes synsvinkel. Jeg vil se det ut i fra siste nevnte. Hvordan spirituelle baptister ser på forholdet vil jeg ikke kommentere. Jeg kan for øvrig repetere Houks (1995) kommentar at orishatilbedere ikke sjeldent har praktisert spirituelle baptistme før de går over til orishapraksis. Det peker på en anslagsvis jevn overgang, slik at det kan forekomme vanskelig å definere hvem som er hva og når.

I et antisynkretistisk perspektiv legger orishatilbedere som McLeod, Springer og Oludari vekt på at spirituell baptisme er vesensforskjellig fra orishareligionen. Det blir med andre ord viktig å ta avstand fra en nær strukturell og materiall forbindelse med ikke-afrikanske elementer. Som presentert tidligere poengterer Springer at i *motsetning* til orishareligionen er spirituell baptisme en *kristen religion* som har tatt på seg mange tradisjonelle og afrikanske emblemer og symboler for å finne en selvrealisering innenfor kristendommen hvor rasisme var og er endemisk. Oludari understreker at spirituelle baptister har ”Jesus Christ” i sentrum for sin tro og orishareligionen har det ikke. Gibbons forklarer forholdet som et kontinuum av

”africanism” hvor man lengst til venstre finner ”afrikansk kristen spirituell baptisme” og lengst til høyre ”den nye afrikanske orienteringen innenfor *orisha*” eksemplifisert med Oludaris *shrine*. Hans fremstilling er ikke like kategorisk som Springer og Oludaris, men mer beskrivende.

Clarence Forde stiller seg kritisk til at spirituelle baptister anvender orishaelementer i sin praksis, og legger til at de befinner seg på et lavere nivå enn orishareligionen:

The Baptist people are on a different level. They have mourning and prayers as their bases. Now they are creating a mixture. Before they used do denounce Shango. It cannot be right – this fact of their mixing has been causing ups and downs for many years. (Intervju, Eldorado Village 06.02.2001)

Han har selv ingen spirituell baptist kirke i yarden men forteller at han har ”sermons” typisk for spirituelle baptister, hver fjerde søndag i måneden. Jeg antar at det ikke er problematisk så lenge det er en form for skille mellom en spirituell baptist preken og ”Orisha work”. Det faktum at man bruker det samme rituelle rom virker ikke som et frustrerende element for tilbederen selv. Det skaper kanskje mer frustrasjon for observatøren. Et lignende poeng legger Ella Andall fram. Hun sier at spirituell baptisme og orishareligionen er adskilt i den rituelle utførelsen. Først gjør vi det ene så gjør vi det andre. *Orishapresten* Mitch ga denne kommentaren en dag i februar 2001: ”*The Spiritual Baptist have nothing to do with the orishas. It is based on Jesus Christ. But it is also based on Orisha and Kabbalah. If you take notice of a Spiritual Baptist practioners ring it is of the Kabbalah.*” Jeg fikk inntrykk av at Mitch har et ambivalent forhold til spirituell baptisme i relasjon til orishareligionen. Hans personlige afrikansk sentrerte agenda står i kontrast til hans mors spirituell baptist bønner i kirken hver søndag. Da jeg spurte Mitch om han hadde en spirituell baptist kirke i *yard'en*, svarte han ja, men at det egentlig ikke var en spirituell baptist kirke og at spirituelle baptister ikke vil ha noe med orisareligionen å gjøre. Det er påfallende at han forbinder spirituelle baptister med kabbalah, som er regnet for å inneholde et negativt aspekt.

Praksis av kabbalah og dens plassering i forhold til orishapraksis er av en egen art. Bankettene befinner seg innenfor et kabbalahrom og ikke i *palais 'et* eller *chapelle 'et*. Mange tilbedere har som vist et uttalt negativt forholdt til anvendelse av kabbalah. Sam Phills for eksempel liker ikke måten Houk kobler orishareligionen med kabbalah på som komplementære deler. Men han forsvarer bruk av kabbalah i en pragmatisk forstand og forklarer at før i tiden var kabbalah nødvendig for å *beskytte* praksis av orishareligionen. Gibbons har inntrykk av at ingen *insisterer* på at de eldre ikke må praktisere kabbalah, men ingen orishatilbedere jeg snakket med kabbalah om erkjente kabbalah som formell del av orishareligionen. I likhet med at ikke-tilbedere advarte meg mot orishareligionen, erfarte jeg en lavmælt advarsel fra orishatilbedere mot å involvere meg i kabbalah.

Jeg får inntrykk av at i en ytre representasjon av orishareligionen i forholdt til en afrikanisering blir det spesielt viktig å underkommunisere tilknytningen til både spirituell baptisme og kabbalah, som kan relateres til inntrykkskontroll i henhold til Goffmanns (1990) begrepsfesting. I forhold til tidligere, da de eksterne samfunnsforhold presenterte en trussel overfor orishapraksis og afrikansk inspirert praksis, blir det i dagens Trinidad et poeng å vektlegge de afrikanske elementene på bekostning av en uttrykt forbindelse med spirituell baptisme og kabbalah. Det utelukker ikke at spirituell baptisme- og kabbalahpraksis er en del av enkelte orishatilbederes rituelle realitet. Med inntrykk av at orishatilbedere er en komplekst sammensatt gruppe er det relevant å spørre på hvilket grunnlag de kan forenes.

Forening innad – illusjon eller virkelighet?

Orishatilbedere med forankring i den internasjonale orishabevegelsen, opererer både innenfor Eldrerådet og utenfor i en internasjonal kontekst hvor panafrikansime konstituerer et fellesskap utover Trinidad. De eldre lederne i Eldrerådet har allerede en etablert spirituell maktposisjon som legitimerer profilerte medlemmer sin posisjon først og fremst i det *lokale* orishamiljøet.

McLeod, og til en viss del Oludari, fører en individuell autonom profil innenfor miljøet på Trinidad. For McLeod sitt vedkommende er det kanskje mindre viktig å bli akseptert av Eldrerådet siden hun har penger og kontakter i Afrika. Det er

primært her hun henter sin legitimering - direkte fra Afrika. Oludari på sin side er ikke like sterk økonomisk som McLeod og det blir muligens viktigere for han å holde seg inne med Eldrerådet. Når det gjelder Gibbons og Springer har de et solid ben innenfor rådet. De kan være til støtte for Eldrerådet når det gjelder legitimering av ”det afrikanske”. Både Gibbons og Springer er kreative og har hatt forbindelse med ”Black Movement” på 1960 og 1970-tallet, og Springer er medlem av profilerte afrikansk orienterte organisasjoner på Trinidad og Tobago. De er begge kjernemedlemmer av Eldrerådets kvinnelige spirituelle overhode Melvina Rodney *shrine* og representerer ikke en trussel i kraft av en egen autonom organisasjon. Jeg vil understreke for sammenhengen at de såkalte afrikansk orienterte og tradisjonelle tilbederne det er snakk om ikke er sammenfallende kategorier for de som enten er innenfor Eldrerådets varme eller de som i større eller mindre grad er utenfor.

Det som føyer orishatilbedere sammen er den rituelle arena. Stedet hvor makt utspiller seg ”live”. Geertz definerer religion som:

(1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic. (1973: 90).

Det fjerde punkt i definisjonen belyser mitt poeng. Det er i ritualen at overbevisningen om religiøse konsepter blir oppfattet som ekte og sanne, og at religiøse ”direktiver” genereres. Det er her at hellige symboler utløser følelser og motivasjon som igjen blir forsterket (Geertz 1973: 112). Sang, dans, manifestasjoner, symbolske farger og blod er symboler som får orishatilbederen til å oppleve en ekte dimensjon ved åndenes verden. Det blir vesentlig å besette den rituelle arena som har en slik genererende funksjon og overbevisende sannhetskraft.

Under offerritualen dedikert til *Obatala* hos Melvina Rodney hvor så og si alle prominente eldre var til stede, bøyde man seg for de eldres måte å gjøre ting på som inkluderte katolske bønner. Hverken Gibbons eller Springer hadde innvendinger,

men frydet seg over den store oppslutningen. De holdt på den andre siden sitt eget ”show” et par kvelder før. Dermed ble det ikke duket for synlige interesse motsetninger.

Det kritiske punktet er å stå sammen i en offentlig representasjon. Det er på dette punktet at forskjellige *shrines*' autonome utfoldelse og agenda presenterer en utfordring og grunnlag for konflikt. Kilder for legitimering av makt blir dermed fokus for konkurrerende krav. Droogers (1994) sier at dynamikken mellom den ytre, indre og overnaturlige dimensjon relatert til type religiøs konstruksjon avgjør en religions profil. Jeg vil påstå at orishatilbederes *utforskende* spillerom i den interne dimensjon har sammenheng med den utfordringen det er å framstå som enhetlig i det offentlige rom, siden ingen prester fungerer som et offisielt øverste maktorgan som for eksempel Paven i Roma. Så lenge det er slik vil det være vanskelig å framstå som sterk enhet. En økende bruk av ”Ifa the Oracle” kan tolkes som en utvikling mot forandring i type religiøs konstruksjon. Vil det føre enkelttilbederes *utforskende* utfoldelse relasjon til åndene mot et *åpenbarende* forhold til åndene hvor den allmenne tilbeder underlegges meningsskaping formidlet gjennom åpenbaring av hellige tekster, forvaltet av autoritetspersoner? Jeg vil la spørsmålet stå åpent og fungere som en antydning. Det er relevant for sammenhengen å henvise til Houks kommentar hvor han hevder at den senere trenden mot afrikanisering er en av de få mekanismene som virker mot tradisjonelle eklektiske og forskjellige systemutvidende prosesser som opererer innenfor orishareligionen (Houk 1995). Jeg vil tilføye at afrikaniseringsprosessen virker slik i den grad den blir del av en politisk agenda situert i den videre samfunnskontekst. Man kan si at afrikaniseringen i seg selv er del av politisk profil i forbindelse med identitetsmarkering i det flerkulturelle Trinidad.

Oppsummering

I etnografien er orishareligionen betegnet som synkretistisk av blant andre Houk (1995) og Herskovits (i Simpson 1975). Siden midten på 1980-tallet har man kunnet se en tendens mot en såkalt afrikanisering av praksis blant orishatilbedere på Trinidad. Det utgjør en prosess som gjør det analytisk nyttig å inkludere andre perspektiver på synkretisme enn tidligere. Med andre ord kan man si at Houks(1995) og Herskovits (i

Simpson 1975) innfallsvinkel til begrepet synkretisme ikke dekker behovet for et skifte i fokus som den såkalte afrikaniseringsprosessen i orishamiljøet krever.

Ut i fra mine data har jeg valgt å ta et standpunkt jamfør Stewart og Shaw (1994) som vektlegger ”agency and power” relatert til synkretistisk diskurs. Der det har vært mulig å se nærmere på selve utøvelse av ritualer og konfigurering av orishatilbedere på nært hold, er et slikt perspektiv oppklarende med hensyn til afrikaniseringsprosessen. Bruk av Droogers modell (1994) i videreføring av ”agency and power” – belyser tilbederes uttalelser, adferd og holdninger, ikke bare seg imellom, men også i forhold til den ytre samfunnskontekst på Trinidad.

For å oppsummere har jeg fokusert på antisynkretistisk diskurs på bakgrunn av synkretisme som presentert teoretisk ved Herskovits (i Simpson 1975) og Houk (1995). Fokus blir flyttet fra *fenomenet* synkretisme til *tilbederne* som definerer begrepet, eller blandingsaspektet ved religionen, på sin hensiktsmessige måte. Selv om jeg benytter et diskursivt perspektiv på begrepet synkretisme, må tidligere etablerte perspektiv inkluderes i analysen. De er grunnmuren i det teoretiske byggverk. Synkretisme som begrep er i alle tilfeller mest anvendelig med tanke på en etisk analytisk beskrivelse av et religiøst uttrykk. Hver enkelt tilbeder opplever mest sannsynlig sin tilværelse som troende i en helhet, og ikke bestående av identifiserbare deler med varierende opprinnelse, uavhengig av om man som orishatilbeder inkluderer katolsk bønn eller ikke i tilbedelsen. Det forholder seg noe annerledes når man skal bli enig om hvordan man skal representere det man tror på til andre.

I en *antisynkretistisk* diskurs som inneholder en særegen retorikk uttrykker tilbedere som Gibbons, McLeod, Oludari og Springer at man må bli kvitt det uekte ved ”barnet” for å stå igjen med et gjenfødt rent og opprinnelig, som grunnlegger en følelse av å tilhøre et afrikansk fellesskap på Trinidad. På denne måten gjen skaper tilbederen sin tapte identitet og markerer seg på Trinidad ved å understreke sin særegenhet, noe ideosynkratisk, i det varierte samfunnet. Ved å plassere seg selv som en unik gruppe i det nasjonale Trinidad vil man kunne stille sterkere krav til rettigheter og goder innenfor det nasjonale mangfoldet. Det eksisterer derimot ikke en fullstendig enighet om hvordan dette skal virkeliggjøres.

Neste kapittel illustrerer interessemotsetninger ved hjelp av en "case". Deltagelse i karnevalet 2001 av Oludaris karnevalsband skaker Eldrerådet, og fører til reaksjoner uttrykt i media. Oludari kan for sammenhengen ses på som en innovatør. Han bringer orishaelementer inn i en kontroversiell setting som Eldrerådet ikke verdsetter. Konflikten reflekterer to avvikende holdninger til orishareligionens hellighet, definert forskjellig i relasjon til den nasjonale karnevalsfeiringen. Jeg har argumentert for at det først og fremst er gjennom representasjon i det offentlige at interessemotsetninger krystalliseres. Karnevalskonflikten understøtter og tydeliggjør argumentet.

KAPITTEL 6

”THIS IS NOT ANOTHER HALLELUJAH” Konflikt i orishamiljøet

Kapitlet fokuserer på karnevalskonflikten i orishamiljøet under og i forkant av den nasjonale karnevalsfeiringen i februar 2001. Kapitlet illustrerer varierende holdninger innenfor miljøet uttrykt gjennom handlinger, uttalelser og profilering i pressen.

For uten at Oludaris karnevalsdeltagelse kan ses på som et rituellet uttrykk, hvor grenser blir utvidet og utforsket, kan den ses i et politisk maktperspektiv som utspilles i et ”sosialt drama”. Det karakteristiske i følge Turner (1974: Kap. 1) med ”social drama” er at det utgjør en uharmonisk fase i den pågående sosiale prosessen. Han betegner det videre som en prosessuell enhet egnet for sammenligning mellom sosiale grupper som utgjør alt fra en landsby eller høvdingedømme til kontorer, fabrikker, politiske partier, universitetsinstitutter og kirker. Turner hentyder at nytten ved å fokusere på konflikter gjennom prosessuelle dramatiske hendelser er at det kan gi en større innsikt i det normale enn direkte studie. Poenget reflekterer hans argumentasjon om antistruktur: ”*Deep structure may be revealed through surface anti-structure or counter-structure*” (Turner 1974:34).

Struktur for sammenhengen er det som holder folk adskilt, definerer deres forskjeller og begrenser deres handlinger. Termen ”anti-struktur” har negativ konnotasjon kun i forhold til struktur. Den består ikke av en negativ essens, men er med andre ord relasjonell til struktur. Hovedkomponenten i antistruktur er *communitas*. Begrepet peker på et fellesskap basert på sosiale bånd som forener personer i forhold til formelle sosiale bånd. Disse båndene er udifferensierte, egalitære, direkte og ikke-rasjonelle. Konsensus for *communitas* er spontan og ikke basert på strukturelle verdier. *Communitas* er mest synlig i *liminalitet* eller den *liminalfase*, tatt fra Van Genneps ”Les rites de passage” som referer til enhver tilstand utenfor eller i periferien av hverdagslivet (Turner 1973: 47-50).

I sin overbevisning om at ”sosiale drama” var av en universell karakter fant Turner (1973) fram til en prosessuell form dramaet utspilte seg i. Etter beskrivelse av karnevalskontroversens forløp, fokus på innoverende virksomhet, legitimering av makt, og definisjon av spiritualitet, vil jeg undersøke hvordan karnevalskontroversen utgjør en anti-struktur innenfor den prosessuelle form bestående av fire faser. Hensikten er å belyse grunnleggende problematikk relatert til forening og formalisering i orishamiljøet. Av øvrig teoretisk vinkling anvendes N. Drewal (1992) nevnt innledningsvis i kapittel 4, C. Geertz (1973) nevnt i kapittel 5, og Peter Worsleys politiske vinkling på prosess og struktur i relasjon til formalisering (1968). Første steg blir å presentere selve karnevalskontroversen.

Karnevalskontroversen

I en periode på tre måneder før og under karnevalets klimaks pågikk uenigheter rundt å inkludere *orishaånder* gjennom kostymer i den nasjonale karnevalsfeiringen. Oludari og hans *shrine* Egbe Onisin Eledumare hadde til hensikt å delta i karnevalet 2001 med et eget orisha ”mas band”¹⁹. Syv av de mest promoterte *orishaåndene* på Trinidad skulle presenteres via kostymer forbundet med farger og andre symboler betegnende for de forskjellige *orishaåndene*. Navnet på gruppen var ”401 meets 2001” som refererte til alle 401 *orishaånder* kjent i Nigeria, i møte med året 2001. Også McLeod og hennes *shrine* Eko Ile Shango – Oshun Mil’osa hadde planer om å delta med eget ”mas band” med tittel og tema ”Faces of Oshun”.

Hovedaktørene i karnevalskontroversen var Oludari på vegne av sin på den ene siden, og medlemmer av Eldrerådet med Sam Phills som ledende talsmann på den andre. Både McLeod og Oludari meddelte overfor Eldrerådet allerede i november 2000 sin hensikt om deltagelse med hvert sitt orisha ”mas band”. Eldrerådets respons besto i en skriftlig henvendelse om at det ikke ble tolerert fra deres side på grunn av grunnleggende prinsipper.

¹⁹ Benevnelse på en karnevalsgruppe for maskeraden i karnevalsprosjekten. Hver gruppe har et eget tema og designer egne kostymer i et samlingslokale kalt for ”mas camp”. De fleste karnevalsgrupper av i dag masseproduserer kostymer og selger dem til høy pris, noe som forhindrer store deler av befolkningen i å delta.

I løpet av en 14-dagers periode før selve karnevalet kunne jeg kontinuerlig lese innlegg i avisene Daily Express og Trinidad Guardian angående saken. Mandag den 5. februar 2001 offentliggjorde Oludari Massetungi sin plan om å delta med eget ”mas band” i karnevalet. I Daily express kunne man lese:

Shango mas is a high mas: This year’s history may well be made when an Orisha Priest and his shrine take to the streets portraying traditional African masks. Egbe Onisin Eledumare intends to serve as a catalyst for the return of the spiritual origins of our mas. (05.02.2001).

I følge et skriv utdelt av Oludari under en pressekonferanse, var hensikten med ”401 meets 2001; ”... *an attempt to portray – via the dynamics of the human body, color, sound, costume and movement – the meeting of the Cosmic Essences, as the world of human beings enter into the Gregorian Calendar Year 2001.*” Gjennom deltagelse ville Oludaris organisasjon med andre ord gjeninnføre afrikanske tradisjoner og kostymer for å frigjøre kosmos’ mektige kraft og likevekt i nasjonen. Oludari så på det som ”resanctification of Carnival” - en helliggjøring av karnevalet.

Eldrerådet fordømte Oludaris inkludering av orishaånder i karnevalssammenheng og så på det tvert i mot som et angrep på religionens hellighet. Dagen etter Oludaris annonsering, den 6. februar, offentliggjorde Eldrerådet en pressemelding til avisene:

Carnival not for Orisha say Elders: The Council of Orisha Elders has come out in strong condemnation of a plan to include elements of the Orisha religion in Carnival. In a release issued yesterday, the council said it was advising the public and devotees that while it was mindful of the strong links between the Orisha religion and the evolution of the mas, the arena of carnival was not a suitable place for the honour of the Orisha. (Trinidad Guardian 07.02.2001).

Daily Express trykket en artikkel om saken med referanse til pressemeldingen hvor Eldrerådet bokstavelig talt truet offentligheten med åndenes vrede over de som våget å kle seg i orishakostymer, som ble tolket som et angrep på religionens hellighet:

The statement said the council viewed any incorporation of the Orisha into Carnival as an attack on the sacredness of the religion and it would invoke the wrath of all the

Orisha gods on anybody who dared to feature the carnival named after the Orisha. (Daily Express 08.02.2001).

I et intervju med *babalorisha* Clarence Ford før karnevalet da kontroversen var på det heteste, spurte jeg om hans synspunkt på Oludaris utspill. Han så på presentasjon av et orisha "mas band" som et helligbrøde fordi karnevalet dreide seg om "wining²⁰ and dining". Han fortalte at eldrerådet ville prøve å stoppe Oludari, om ikke annet ved rettens hjelp. Det er tilfellet at "The Public Holidays and Festivals Act" forbyr enhver maskeradepresentasjon eller representasjoner som kan bringe enhver religion praktisert på Trinidad og Tobago i vanry (Green 1999:189, 190) men problemet blir allikevel hvordan "vanry" defineres.

McLeod uttrykte under et intervju (Santa Cruz 07.02.2001) at Eldrerådet ønsket kontroll og var i ferd med å gå tilbake til kristendommen; "*The essence of the colonizers*" som hun kalte det. På vegne av sitt *shrine* Eko Ile Shango/ Oshun M'ilosá besluttet hun å utsette karnevalsdeltagelse med "Faces of Oshun" til neste år til fordel for deltagelse og støtte til Oludaris engasjement. Som nevnt hadde hun mottatt et brev fra rådet i november 2000 som forbød henne å delta i karnevalet. Hun sa klart i fra at hun ikke ville følge forbudet: "*My shrine is still an independent shrine and do our own thing. The members are playing mas with Oludari.*"

På lik linje med øvrige medlemmer av Eldrerådet så Dell på Oludaris intensjon om eget mas band som uheldig. Han mente at karnevalet i dagens Trinidad er av en annen karakter enn før og har mistet den spirituelle dimensjonen fra tidligere. Han la til; "*You should not violate your doings as a priest, like Oludari mixing with entertainment.*" Slik som han og profilerte medlemmer i Eldrerådet så det, ville Oludaris handling utgjøre et brudd på normen om hvordan man skal forholde seg til åndene.

Det ble stilt spørsmål ved hvem som hadde autorisert Oludaris karakterisering av *orishaåndene* under karnevalet, og hvordan Oludari hadde tenkt å kontrollere eventuelle besettelser for de maskerte når åndene ble påkalt. *Iyalorisha* Dr. Molly Ahye, formell leder ved Opa Orisha Shango, stilte disse spørsmålene i Trinidad

² En type dans relatert til karnevalet og arrangerte fester i forkant av karnevalet. Den utføres ved at mannen stiller seg bak kvinnen og begge utfører roterende bevegelser med hoftepartiet. Beskrevet i artikkel av Daniel Miller (1991).

Guardian trykket den 12. februar. Hun kommenterte videre at orishaåndene allerede støtter opp med sine krefter under karnevalet og trenger ikke framstilles eksklusivt; *"Ogun has nurtured the art wich resulted in the creation of pan, Oshun has given the love of carnaval, while Shango provided his energy to the festival and Obatala his creative force."* Spørsmålene stilt ovenfor ble adresserte av Oludari under en pressekonferanse arrangert etter eget initiativ.

Pressekonferanse i 86 Nelson Street, Port of Spain

I sammenheng med at Oludari ble bedt av pressen om å kommentere Eldrerådets respons, inviterte han journalistene til en pressekonferanse den 9. februar 2001 i et lokale i 86 Nelson Street, Port of Spain. Panelet som representerte Egbe Onisin Eledumare besto av Oludari Massetungi, Abi Blackman, Aku Kontar, Esmond King og Mr. Thornhill. De øvrige fremmøtte var to journalister med ditto fotografer fra Daily Express og Trinidad Guardian, Sister Oshunyemi – en øvrig kvinnelig prest ved Eko Ile Shango/ Oshun M'ilosa, en av Oludaris spirituelle sønner som stilte som mystisk fotograf blant de fremmøtte, og en kvinnelig student fra Spania som studerte lokal kunst. Jeg var til stede etter avtale med Oludari og ble tatt for å være journalist for de som ikke visste hvem jeg var.

Før konferansen begynte gikk vi på oppfordring fra panelet sammen i bønn til *orishaåndene*. Vi sluttet en ring, hvorpå Oshunyemi førte an bønnen etter ønske fra Oludari. Vi sto tett sammen og holdt hverandres hender mens prestinnen ba om åndenes styrke. Hun virket en anelse nervøs og var nok ikke forberedt på å lede bønn for anledningen. Hun klarte seg for øvrig fint og bønnen ga pressekonferansen i et særpreg. Hendelsen understøtter deres tilnærming til åndene som del av aktivitet utenfor en konvensjonell rituell arena.

Etter at orishaåndene hadde mottatt sitt flytende offer gjennom jorden, satte paneldeltakerne i gang med sine innlegg. Aku Kontar åpnet med å minne oss om at de var samlet for å greie ut og opplyse om "401 meets 2001". Han understreket at "Orisha" er en livsstil som ikke skiller mellom det sekulære og det spirituelle. Å skille karnevalet fra resten av livet ville være hyklerisk påpekte han. De forsto hva karnevalet dreide seg om: *"This is not another hallelujah. We pray every day, not only on*

Sundays.” Deltagelsen i karnevalet var autorisert av høyere krefter, la han til: ”*We had approval from the Oracle*²¹ .” Aku Kontar så på deltakelsen som nødvendig i disse prøvende tider, hvor *orishaåndene* ville vise vei.

Oshunyemi var neste taler. Hun var kommet for å støtte Oludaris beslutning på vegne av Eko Ile Shango/ Oshun M’ilosa. *Shrinet* hadde fått velsignelse fra *Oshun* til å delta med eget ”mas band” i karnevalet, men hadde valgt, som McLeod nevnte, å utsette delagelsen med ”Faces of Oshu” til neste år for å støtte opp under Oludaris mas band. Som mottrekk til Eldrerådets brev hvor rådet uttrykte sin misnøye og forbud, hadde McLeod skrevet til overhodet av den hellige by ”Oni of Ile Ife” i Nigeria. Oshunyemi leste høyt fra brevet som ga til svar at deltagelse i karnevalet i form av orisharepresentasjoner ikke ble betraktet som problematisk. Det faktum at to forskjellige *shrines* hadde fått en visjon rundt det samme tidspunktet, la hun til, viste at *orishaåndene* sendte en beskjed. En beskjed Oshunyemi på vegne av *shrine’et* tolket som et ansvar om å bringe tilbake spiritualitet til maskeraden.

Oludari åpnet sitt innlegg med å påpeke at han hverken er jøde, muslim, kristen, hindu, buddhist eller kabbalah, ”*but a child of the Orisha*”. Angående konflikten mellom Oludari og medlemmer av Eldrerådet, oppfordret han de eldre til å konsultere forfedrene. Mange av de eldre hadde selv deltatt, fortalte han, og vi ville kunne se dem utføre ”wining” under karnevalet. ”*We are not worried about the Elders. They are democratic in their approach*” la han til. Han poengterte at saken ikke dreide seg om politikk men om sannhet: ”*We are not responsible to man but to Ifa*”. Han forklarte at deltagelse i karnevalet gjennom ”401 meets 2001” var del av hans ansvar for å spre ”Orisha” i diasporaen. ”*There is a responsibility of spread of the Orihsa in the Diaspora (...) I am bringing this mas presentation. There has been syncretism in the different African civilisations already.*” Oludari uttrykte også at karnevalsdeltagelse var en mulighet for å få flere medlemmer: ”*We will multiply through the carnivals in the future.*”

På spørsmålet om hvordan han ville takle eventuelle besettelser svarte han at som kvalifisert prest ville han kunne håndtere slike tilfeller og at slike ting hadde

²¹ "The Sacred Ifa Oracle" (1999)

skjedd før ved fester, kalypsokonserter og lignende. Han ønsket for øvrig andre prester velkommen til å bistå med hjelp. Noen dager etter meddelte Sam Phills at eldrerådet ville gå til det steget å ekskludert Oludari fra Eldrerådet. *"... if he is hell bent on doing madness, to make sure the madness never occurs we have to take care of the malignancy."* (Trinidad Guardian 13.02.2001). Han legger til at han på ingen måte ønsker Oludari personlig noe vondt.

Illustrasjon på innovasjon

Oludari og hans organisasjon deltok med sitt orisha "mas band" i karnevalsprosesjonen den 26. og 27. februar 2001. Jeg møtte han et par uker etter på ved hans "mass camp" i 100 Picadelly Street, Port of Spain, hvor han fortalte at feiringen hadde gått rolig for seg. I forkant av karnevalet ble jeg spurt av Oludari om å delta i orishabandet. Jeg valgte å avstå for å holde meg nøytral i kontroversen. Jeg deltok derimot i et annet mer ordinært band kalt "Poison" i "prittymas".

Et innlegg under møtet i National Carnival Commission (NCC - nasjonalt organiserende/ administrerende organ) etter karnevalet, ble Oludari rost for sin innsats. Han syntes personlig han var gitt mer kreditt med sitt "mas band" enn han fortjente: *"I am not the first one to have done something like this"*, sa han. Men maskeraden har åpnet dører.

Presentasjon av egen karnevalsdronning i innledende runde av den tradisjonelle "Carnival Queen" konkurransen den 20. februar 2001, var den første konkrete presentasjonen i karnevalssammenheng. Orishadronningen ble kalt Oyeki Meji og var en personifisering av en av 256 *Odu* (vers) i "Ifa the Oracle" som står for fødsel, gjenfødelse, reinkarnasjon og initiering. På den skriftlige presentasjonen levert inn til NCC, sto det skrevet at frammaningen av dette *Odu* var *"...a primary step in the first stage of all initiation ceremonies. It is the portal through which EGUN (Ancestors) may return to earth to share their wisdom with the living."* Orishadronningen var omtalt i pressen på forsiden av Daily Express (22.02.2001) hvor det sto med fete bokstaver: **"Orisha queen fails to impress"**. Ved å benytte seg av gamle tema som minnet om "ole mas" manglet den originalitet i følge juryen. Nærmest som en selvmotsigelse til uttalelsen, bidro avisen med et stort bilde av orishadronningen ved siden av en av de

mer tradisjonelle presentasjonene. Sammenlignet med denne ga Oyedu Meji et originalt offentlig uttrykk både i pressen og under konkurransen, selv om den ikke skåret mange poeng blant dommerne. I det store og det hele ble Oludaris håp om å oppnå sterk kommunikasjon med offentligheten innfridd; ” *What was hoped for was to achieve a strong communication to the public ... to be a vehicle of education, and this was successful.* ”

Det forespeilte problemet fra *Iyalorisha* Molly Ahyes side med manifestasjoner, forekom ikke under maskeradene. Det hadde vært en eksepsjonelt rolig feiring for Oludari og hans ”mas band”. Da jeg på tampen av intervjuet spurte om han så på seg selv som innovatør svarte han: ” *We are only catalysts, not innovators.* ” Selv om bestemte religiøse elementer presentert i karnevalssammenheng ikke er et nytt fenomen (temaet vil bli diskutert nedenfor) er presentasjon av eget orisha ”mas band” med egne orishakosymer en ny foreteelse og kan ikke sammenlignes med det faktum at karnevalsfeiringen inkluderer institusjonaliserte figurer fra afrikansk tradisjon i maskeradene. Videre vil jeg forsøke å belyse hvorfor Oludari og hans organisasjon var de første til organiserer et eget orisha ”mas band”.

Oludari betyr *the one who coordinate destiny over the world*. Han forklarer sin organisasjon Egbe (organisation) Onisin (person som tilber) Eledumare (Gud, den absolutte, kosmiske makt) som *An African secret science tradition*. For å påvirke universet må man bruke en bestemt metodologi, som utgjør en hemmelig vitenskap. Han opererer med en detaljert måte å initiere medlemmer på. Som nevnt i kapittel 3, må man gå igjennom flere faser med teoretisk og praktiske studier og et vitenskapelig pensum om fysikk, solsystemet, lysets hastighet, diett og så videre, hvor man ikke skiller mellom fysisk og spirituelt liv. Oludari kaller det *implements of power*. Med et slikt syn på hva organisasjon innebærer kan man forstå at Oludari har tro på egen påvirkningskraft i nasjonen gjennom karnevalet, den største nasjonale *celebration*. Hans kontakt med yorubaprester og støtte i form av ”patrons” fra Nigeria kan være faktorer som forklarer ytterligere hans ansvarsfølelse for å spre orishareligionen i den afrikanske diaspora gjennom ”401 meets 2001”.

Hvordan Oludari påvirker gjennom karnevalsdeltakelsen kan beskrives med referanse til Geertz' (1973:90) definisjon av religion: Oludari gir presentasjonen av *orishaåndene* "en aura av faktualitet" gjennom et sterkt etablert nasjonalt forum som karnevalet. Utover *orishatilbederens* opplevelse av åndene som virkelige gjennom åndebesettelse i rituell sammenheng ved for eksempel Oludaris *shrine*, utvider han *orishaåndenes* spiritualitet og virkeområder til å omfatte individer utenfor sitt eget *shrine* og praksis, i en ytre nasjonal sammenheng. Den sterke stemningen, musikken, og den løsslupne atmosfæren i karnevalet forsterker med andre ord *orishaåndenes* aktualitet.

Som nevnt i kapittel 4, kan Oludari ses på som en aktør innenfor den afrikansk orienterte etablerende bevegelsen på Trinidad (Drewal 1992) hvor aktøren kan utøve forandringer på den rituelle formen. Den konvensjonelle rituelle form og kontekst for *orishaåndene*, blir med Oludaris "mas band" utvidet til en sammenheng av annet format – det nasjonale karnevalet – hvor andre regler gjelder enn ved *ebo*. Ikke bare forandrer han åndenes rituelle virkeområde, men han trekker dem vekk fra den interne arena, hvor de eldre i orishamiljøet har mindre mulighet for påvirkning. Det handler videre om Oludari som en aktør som ønsker bevisst å påvirke gjennom handling. På den måten kan Oludaris deltagelse ses på som en politisk handling.

Jeg har allerede definert hans organisasjon som en etablerende bevegelse og medlemmene av organisasjonen kan ses på som tilhengere av bevegelsen. Selv om orishareligionen ikke lenger benevnes som en kult har tilbedelsen likhetstrekk med kulturell tilbedelse i forhold til esoterisk religiøs kunnskap, blodsoffer, og fokus på bestemte ånder. Worsley (1968: xxxvii) skriver at det finnes religiøse bevegelser som sikter spesielt, ikke bare på ikke-verdslige mål, men også på å forandre verdslige anliggender enten ved omvendelse eller via andre måter ved å følge kultens religiøse mål på. Disse kulturer, kommenterer Worsley, blir stilt overfor institusjonalisert autoritet i mange former, alt fra andre kirker til staten. Oludari passer også inn i beskrivelsen "charismatic leader" beskrevet av Worsley som "a catalyst, and a partner in a relationship in which his message enshrines the interests and values of his followers." (Worsley 1968: xxxv). Oludaris mål er gjennom karnevalet å gjennomføre det

trinidadske samfunn med en tapt afrikansk spiritualitet som vil tilføre det ellers på mange måter skakkjørte trinidadske samfunnet en legende likevekt. Den autoriteten Oludaris bevegelse står opp i mot er ikke den trinidadske staten, men institusjonalisert autoritet i form av Eldrerådet. Ironisk nok oppfatter Eldrerådet Oludaris deltagelse i karnevalet som muligens provoserende for institusjonalisert autoritet i form av regjeringen, og er tilsynelatende bekymret for at Oludaris "mas band" vil føre til forringelse av religionens posisjon i en nasjonal sammenheng.

Like før jeg forlot Oludari på "mas camp" under intervjuet referert til ovenfor, ble det snakk om vurdering av folkemassens reaksjon til Oludaris karnevals-deltagelse. Jeg kommenterte at massene muligens ikke var klar for hans nytenkning og "mas band". Oludari på sin side understreket at massene alltid er *foran*. En slik innstilling til folkemassen, et afrikansk navn som betyr *han som koordinerer verdens skjebne*, og en organisert afrikansk "secret science tradition" som utgangspunkt, klargjør ytterligere hans motivasjon og tro på den, i følge Eldrerådet, kontroversielle handlingen. Hvordan Oludari legitimerer sin handling og hvordan Eldrerådet legitimerer sin innvending til denne, bringer oss videre til forankring av makt.

Legitimering av makt via divinasjon og institusjon

Kapittel 5 legger blant annet vekt på punkter for legitimering av makt, hvorav divinasjon er ett av dem. Oludaris organisasjon referer kontinuerlig til åndenes aksept for sin handling, meddelt gjennom divinasjon. Aku Kontar vektlegger at ingenting blir gjort uten Ifas velsigenelse, den øverste divinasjonskilden, og at deres beslutning om deltagelse av eget mas band var autorisert av høyere krefter enn dem selv.

Tittelen "**God approves mas says chief priest**" var trykket med fete bokstaver i Sunday Guardian den 11. februar 2001. Artikkelen referer blant annet til Oludaris kommentar under pressekonferansen hvor han ber de eldre om å legge saken fram for forfedrene. Kan hende følte Oludari seg trygg på at en konsultasjon med forfedrene ville oppklare et ikke-eksisterende grunnlag for konflikten. Men *babalorisha* Sam Phills satte ikke lit til gudenes (les åndenes) godkjenning av Oludaris karnevalsband:

Phills also dismissed Messetungi's claim the band was approved by the gods when they were consulted through divination. He said: "A man who does true divination should live the life of the divine one. Secondly, you must respect what you consider is divine. So, immediately there is a problem....you can't take something divine and put it in a corrupt thing like Carnival. (Trinidad Guardian 13.02.2001)

Eldrerådet ser det generelt som sin plikt å stoppe Oludaris "madness" slik at orishamiljøets status som "lovlige" utøvere av religion ikke blir spolert. De truer med å påkalle åndenes vrede på de som skulle våge å delta. Dette kan klart ha vært virkningsfullt siden ikke-tilbedere relaterer "Shango-baptist people" med "obehe" - en forestilling om sort magi implementert gjennom obehanøtter. Oludaris band var heller ikke større enn 20-30 deltagere hvorav ingen ikke-tilbedere deltok.

De eldre henter sin autoritet fra sin institusjonaliserte spiritualitet i Eldrerådet. Med en nyopprettet Executive Committee – utøvende komité – stiller de sterkere som rådende organ. Når Eldrerådets avgjørelser ikke blir tatt til etterretning i karnevalskontroversen, velger de å påkalle åndenes hjelp for gjennomslag. De vil med andre ord bruke åndene som middel for å forhindre deltagelse i Oludaris "mas band". Det kan virke som om åndenes autoritet for sammenhengen blir brukt i en forlengelse av egen konstituert autoritet i Eldrerådet.

Som nevnt i kapittel 3, ble representantene i Executive Committee valgt av medlemmer fra *shrines* under et konstitusjonelt møte i november 2000 anerkjent av regjeringen. Sam Phills understreket at medlemmene ble "*installed in a democratic manner.*" Oludari ble valgt som Educational Officer. Komiteen rår med lovforhold og foreslår vedtak som medlemmene godkjenner. I realiteten har medlemmen kun en *pro forma* autoritet og må akseptere det komiteen forslår. Som formann ("Chairman") er Sam Phills bindeleddet mellom komiteen og de spirituelle overhodene på den ene siden, og mellom komiteen og medlemmene på den andre, som resulterer i en nøkkelposisjon i Eldrerådet. Det virker derfor ikke tilfeldig at Sam Phills var rådets talsmann i pressen under kontroversen.

Karnevalskonflikten tydeliggjør at "Ifa The Sacred Oracle" er et punkt for legitimering av makt først og fremst for Oludari og hans *shrine*. Selv om *babalorisha*

Clarence Forde i Eldrerådet sier at han benytter seg av ”The Oracle” under *ebo*, er det fortsatt en bok som blir mest aktivt anvendt blant de mer afrikansk yoruba orienterte *shrines*, eksemplifisert ved McLeod og Oludari. Bokens verdi reflekteres av at den er basert på opprinnelige muntlige yorubakilder som gir den en aura av det genuine afrikanske.

Som ved mange kontroverser og konflikter er de ofte grunnlagt i varierende prinsipper som ikke lar seg forene. Mosse (1994) utforsker rollen forandrende maktrelasjoner har i å forme rituell syntese. Med utgangspunkt i synkretistiske studier sentrert rundt den romersk- katolske kirke og hinduismen i Tamil Nadu, India, virker det som om det er sammenheng mellom institusjonalisering og et definert skille mellom det religiøse og det politiske. Dette medfører et skille mellom det religiøse og ikke-religiøse. Man kan si at Eldrerådets arbeid mot å sentralisere makten fra å være spredt rundt ved den enkelte prests *shrine* til å være samlet, reflekterer et behov for institusjonalisering av det religiøse domene som inkluderer spiritualitet. De uforenlige prinsippene i kjernen av karnevalskonflikten kan forklares ut i fra varierende definisjon av spiritualitet.

Karnevalet og varierende definisjon av spiritualitet

Oludari og McLeod representerer på sin side en ”afrikansk spirituell” tilnærming hvor spiritualitet ikke er adskilt i en egen religiøs sfære bortenfor livet generelt. Derfor blir heller ikke karnevalet en upassende kontekst for åndene fordi er et *aspekt* ved alle livets sider. Da jeg spurte McLeod om hun hadde planer om å bygge et *chappelle* på det nyetablerte *shrinet* i Upper Santa Cruz svarte hun at det var unødvendig fordi hele universet fungerer som et tilbedelsessted. Det er med andre ord ikke nødvendig å gå til et avgrenset rom for å tilbe åndene. De er til stede kontinuerlig i kroppen og i omgivelsene, og er ikke avgrenset til et bestemt sted eller egen tid.

Det kan virke som om Eldrerådet på sin side presenterer en vestlig og kristen tilnærming til religiøsitet, hvor den religiøse arena defineres eksklusivt. Å bringe *orishaåndene* inn i en offentlig syndig arena vil ikke tilføre karnevalet tapt afrikansk spiritualitet, men frarøve dem *hellighet* - gjøre dem urene. Når jeg sier ”dem” er det

kanskje heller *orishatilbedere* som gruppe i det offentlige rom det dreier seg om, hvor Eldrerådets redsel for det urene er redsel for å bli stigmatisert atter en gang.

Innblanding i karnevalet, definert som en trussel mot orishareligionens *posisjon* i offentlig sammenheng kommer tydelig fram i Sam Phills kommentar til Trinidad Guardian, trykket 13. februar 2001: "... *the elders in the faith have suffered too long at the bottom of the ladder to allow anyone to jeopardise the gains they have made, particularly in recent times.*" Eldrerådet er bekymret for hvordan det ytre samfunnet vil reagere – hvordan Oludaris handling vil bli dømt på "elitens" prinsipper. Det kan være forståelig da de har opplevd lidelsen orishapraksis førte med seg for ikke lenger enn noen tiår tilbake.

Temaet blasfemi og moralitet i forhold til karnevalet er ikke nytt. Garth L. Green (1999) adresserer temaet i sin artikkel hvor han beskriver en kontrovers relatert til Peter Minshalls karnevalsband i 1995. Hans tittel på bandet "Hallelujah" brakte reaksjoner hos en gruppe pastorer blant evangeliske pinsevenner kalt "The Body of Concerned Pastors"(BCP) med Winston Cuffie i spissen, som hevdet at benevnelsen var tegn på mangel på respekt for deres tro. Dette førte til en heftig debatt som startet i november 1994. Det er godt mulig at Aku Kontars uttalelse: "*This is not another Hallelujah*", refererte til denne spesielle sammenhengen.

Kontroversen førte til stor respons både blant religiøse ledere, prominente offentlige figurer, og i form av leserbrev og debatter på radioen. Green referer innledningsvis til utsagn i Daily Express datert 13.11.1994 hvor BCP angrep Peter Minshall for ha bestemt seg for å: "... *mockingly desecrate "Hallelujah" by dragging it into what is widely considered as easily one of the worst devil-glorifying festivals in the universe.*" (Green 1999: 189). Retorikken kan minne om Eldrerådets utfall i pressen mot "401 meets 2001".

BCP henvendte seg til politikere, politiet, statsadvokaten og National Carnival Comission men kom ingen vei med å stoppe saken. Peter Minshalls band deltok i karnevalet og vant tittelen "Band of the year". Peter Minshall er for øvrig en innflytelsesrik person i det kreative miljøet, ikke bare nasjonalt men også internasjonalt. Han har vært en ivrig forsvarer av sin egen visjon av karnevalet og

har i årevis ledet det mest kontroversielle og kreative karnevalsbandet. Hans forsvar mot Cuffies angrep gikk ut på at han som kristen har like stor rett til å gjøre bruk av ”Hallelujah” for å dele det med andre: *”I have been making mas with God for the past 20 years. An artist is something of a priest to his people.”*

Minshall mener at karnevalet er for kommersialisert og har mistet sin spirituelle kreativitet. I motsetning til Cuffie som ser på karnevalet som et symptom på sosiale problemer, ser han på karnevalet som en refleks av de sosiale forhold på Trinidad. På lik linje med Oludari vil han revitalisere karnevalet gjennom en bevisst spirituell og religiøs dimensjon; *”We have lost our way. The politicians have lost their map. We are fragmented, lost. We’ve got to find our way. Carnival is the place where Hallelujah is needed”* (Green 1999: 201). En lignende toneangivende kommentar gir Oludari: *”It is our duty and destiny to return Carnival to the sacredness it must be returned to.”* (Sunday Guardian, 11.02.2001)

Hele Hallelujah kontroversen førte til en nasjonal debatt om religiøs og artistisk frihet, og konstitusjonell beskyttelse av minoriteter. Den utløste en spenning mellom nasjonal inkluderende kulturell identitet som forsvarer inklusivitet og feiring av forskjeller og toleranse, på den ene siden, og en religiøs identitet som ikke ønsker å knyttes til kulturelle former assosiert med første nevnte, på den andre siden. Green sier at kontroversen gjenspeiler konkurrerende former for konsepter om spiritualitet og religiøsitet som han ofte møtte på når han var på Trinidad (Green 1999: 190).

I november 1994 deltok Green på en konferanse hvor utøvere og ”scholars” sammen med representanter fra det anglikanske, katolske, muslimske og hinduistiske trossamfunn utforsket karnevalets plass i den trinidadske kultur og samfunn. Muslimene og hinduene kunne ikke se at det karnevalet de hadde lest om var av dypere spirituell betydning. De var ivrige med å understreke at det ikke skulle presenteres til resten av verden som det primære spirituelle uttrykk på Trinidad (Green 1999: 190). Sammenlignet med karnevalskontroversen i orishamiljøet, var Eldrerådet like besatt på at religionens spiritualitet ikke skulle knyttes til karnevalets innhold i den videre samfunnskontekst på Trinidad.

Kritikk av hindurepresentasjoner i karnevalskontekst har også vært et tilbakevendende fenomen. I de senere årene har det oppstått kontroverser rundt framstilling av hindurepresentasjoner i maskeraden og i forbindelse med indo-trinidadsk kalypso- og chutney soca²² konkurranser. Trinidad Guardians (13.02.2001) hint om framtidig reaksjon blant hinduorganisasjoner i forbindelse med Rikki Jais opptreden og seier i karakter av Krishna under Chutney soca konkurransen, februar 2001, illustrerer dette: *"For conservative Hindus the victory of Jai (...) must cause them to wonder loud about the appropriateness of Krishna being used to peddle chutney for a prize."* Reaksjoner i trossamfunn til en konkret religiøs kobling med karnevalet er med andre ord ikke en original foreteelse i nasjonal sammenheng. I følge Green (1999: 193) har det alltid, og kommer alltid til å være, en religiøs opposisjon til karnevalsdeltakere. Et alternativ blant religiøse grupper har vært å arrangere utflukter til stranden som etterhvert er blitt del av karnevalstradisjonen.

Et negativt syn på karnevalet forfektet av diverse religiøse grupper ser på det som en orgie av materialisme betegnet av drukkenskap, løssluppen adferd og seksuell promiskuitet, som fører til vold, sykdom og umoral. På tross av dette er karnevalet i historisk sammenheng anerkjent som en protest mot koloniale autoriteter (Green 1999: 205). Eldrerådets siste uttalelse i Trinidad express den 15. februar 2001 gir assosiasjoner til en slik holdning : *"We respect and give recognition to all those elders of the mas and pan, who bravely expressed their religion in the Carnival, at a time when it was illegal to do so at any other time. It is the view of the Council though, that such a forum is now no longer suitable or necessary."* I forhold til denne uttalelsen passer Oludaris presentasjon og holdning inn i en positiv innstilling til karnevalet som: *"the enactment of the ideal of cultural fusion, for its essential characteristics is innovation and change (...) The spirit of carnival is of incorporation, novelty and innovation."* (Green 1999: 205). Holdningen inkluderer et syn på karnevalet som basis for en enhetlig nasjon og et forum hvor barrierene mellom klasse, rase og kultur brytes ned.

Dagens karneval er beryktet for å være nasjonens kulturelle symbol og bevis på nasjonal enhet, og siden 1957 har regjeringen søttet organiseringen av karnevalet

²² Chutney soca er en sjanger av indo-trinidadsk populærmusikk som blir mye spilt i karnevalssammenheng. Dansen ("wining") og teksten refererer ofte til seksuelle/romantiske utskielser.

(Anne Lee 1991: 418). I dette ser Green et paradoks fordi karnevalet handler like mye om å leve med stridigheter og konflikt som det handler om nasjonal enhet.

Karnevalet er derfor med på å definere og omdefinere nasjonen Trinidad: ”*It is through arguments, public debates, and confrontations, like the Hallelujah controversy, that the ongoing project of nation building is carried out.*” (Green 1999: 210). Som del av nasjonen hvor ”orishakontroversen” på sin måte bidrar med å definere og omdefinere nasjonen, strever orishatilbederne med å bygge opp en bærende struktur og enhet seg imellom.

Den største forskjellen mellom ”Hallelujahkontroversen” og ”orishakontroversen” er at Sam Phills på vegne av Eldrerådet, og Oludari på vegne av Egbe Onisin Eledumare med støtte fra McLeod, alle er utøvere innenfor anslagsvis ett religiøst miljø, mens Cuffie og Minshall ikke befinner seg i felles trossamfunn. Til tross for det kan begge kalle seg kristne. Kanskje er det like stor forskjell mellom katolikker og pinsevenner som mellom afrikansk yoruba orientert orishapraksis og lokal tradisjonell orishapraksis?

Karnevalskontroversen i lys av Turners tilnærming til sosialt drama

Jeg vil på dette punktet ta opp tråden fra Turners begrepspar struktur og anti-struktur (1974) hvor de som står utenfor strukturen kan ses på som en prosessuell anti-struktur. Oludari og hans *shrine* kan defineres som anti-strukturen som gjennom karnevalsdeltagelse utgjør en av sidene i et ”social drama” med Turners betegnelse (Turner 1974).

Et sosialt drama kan deles opp i fire faser. Fase én utgjør et *brudd* på en viktig norm som regulerer samhandling mellom sosiale relasjoner i en gruppe innenfor det samme systemet. Bruddet signaliseres av et bevisst brudd på oppfyllelse av normer som regulerer samhandling mellom de to partene involvert i dramaet (Turner 1974: 38). I tilfellet for karnevalskontroversen starter bruddet med at Oludari og McLeod meddeler sin hensikt om deltagelse i karnevalet allerede i november 2000, hvorpå Eldrerådet sender et brev tilbake om å avstå fra handlingen. Forholdet stiller partene i opposisjon til hverandre. Sett fra Eldrerådets side bryter Oludari og McLeod med

normen som regulerer hvordan en orishatilbeder på Trinidad skal forholde seg til åndene og det spirituelle rom de opptrer i.

Turner (1974: 38) kommenterer at et sosialt drama ikke kan defineres som en kriminell handling hvor man handler av egoistiske årsaker, men presenteres som en altruistisk handling av en person som handler eller tror han/ hun handler på vegne av andre parter, enten de er klar over det eller ikke. Han/ hun ser på seg selv som en *representant* for andre. Oludari ser på seg selv som en representant for sin organisasjon og for andre i orishamiljøet som vil aktivt bringe en tapt spiritualitet til karnevalet gjennom deltagelse på linje med McLeod. Videre i kontroversen kan vi se at Oludari ser på seg selv som en representant for orishamiljøet i den afrikanske diaspora.

Når eldrerådet skjønner at hverken Oludari eller McLeod har tenkt å trekke seg etter anmodning både i skriftlig og muntlig form om å frafalle planen, eskalerer krisen. Dette betegner fase to innenfor Turners strukturering av formen ”social drama” (1973: 38, 39). I denne fasen ser man en tendens mot at krisen utvider seg og blir del av en todeling innenfor videste sett av sosiale relasjoner som de stridende parter tilhører. På dette punktet er krisen uunngåelig. Den kan ikke ignoreres. Konflikten trer fram på den offentlige overflaten, som i tilfellet for karnevalskontroversen skjer gjennom debatt i pressen. Innenfor miljøet danner det seg en todeling; de som er for og de som er i mot deltagelsen. Man kan i første omgang tydelig se at krisen følger en todeling mellom Oludari og McLeods afrikansk orienterte *shrines*, og lokale tradisjonell prester innen Eldrerådet som Sam Phills og Clarence Forde. Også andre afrikansk orienterte trinidadere uttrykte sin støtte til fokus på afrikansk spiritualitet ved orshapresentasjoner i karnevalet, gjennom leserbrev i pressen.

Denne fase går over i fase tre (Turner 1973: 39, 40) karakterisert ved handling ledet av representative medlemmer av miljøet for å forhindre at krisen sprer seg. Aktiviteten kan utarte seg på forskjellige måter, alt fra personlig rådgivning og uformell innblanding, til formell juridisk innblanding. Her faller eldrerådets trusler om å stoppe ”104 meets 2001” med rettens hjelp inn, utover trussel om å ekskludere

Oludari fra sin posisjon som ”Education Officer” i Eldrerådet. Oludari på sin side henvender seg til journalistene og inviterer til pressekonferanse for å rense luften. Han understreker at det ikke er nødvendig med en ekstern domsavgjørelse, og mener at hvis Eldrerådet føler det blir gjort noe galt bør de henvende seg til forfedrene for endelig svar.

Hvis de aktive handlingene ikke virker kan det i følge Turner føre til regresjon - man faller tilbake til krisen i det sosiale dramaet. Grupper som er svak i forhold til den sentrale autoritet, har en tendens til å gå tilbake til krisen uten skarp, åpenlys konfrontasjon mellom partene (Turner 1973: 41). Det kan stemme for karnevalskonflikten. Krisen ble ikke avverget ved hjelp av de ovenfornevnte handlingene. Når det gjelder Eldrerådets trusler ble de ikke fulgt opp. Den dårlige oppslutningen av ikke-tilbedere i Oludaris ”mas band” kan for øvrig tyde på at trusselen fra Eldrerådet om orishaåndenes vrede over potensielle deltagere, hadde en viss effekt.

Turner understreker at i fase tre når både pragmatiske teknikker og symbolske handlinger sitt ytterste uttrykk. Oludari og hans organisasjon innredet en ”mas camp” hvor kostymene ble laget, og hvor offentligheten kunne henvende seg. Det var en konkret handling som uttrykker at bandet var i ferd med å realiseres. De deltok også i konkurransen for beste ”Carnival Queen” som var et essensielt symbolsk uttrykk i kraft av Oyeku Meji. Det var bokstavelig talt ment å åpne den rituelle porten for afrikansk spiritualitet presentert i sitt fulle under prosesjonen i selve maskeradene.

”Orisha Family Day”: Samling eller splittelse?

Jeg vil trekke inn hendelser ved feiringen av ”Orisha Family Day” den 11. mars som muligens fase fire hvor det pågående dramaet enten har ført til splittelse eller samling mellom partene (Turner 1974: 41). Det tredje alternativet er fortsatt konflikt og krise.

”Ansecral grounds” i Lopinot ble tildelt orishamiljøet av regjeringen i 1998. Det ble innviet av daværende statsminister Basdeo Panday under den første feiringen av ”Orisha Family Day”. Årets familiedag var den fjerde i rekken. Det var stort oppmøte, ikke bare av orishatilbedere men også av spirituelle baptister, spesielt interesserte, og journalister fra TV og aviser. En større scene var satt opp for

opptreden og underholdning, og stoler for å sitte på var plassert under et ”party telt” som ly for solen. Området skal ha vært en kirkegård for slaver symbolisert med navnløse steiner. Det ble samlet for bønn rundt disse før selve underholdningen og talene startet.

Under årets familiedag representerte Eugene Joseph, ass. Director of Ministry of Culture, regjeringen. Han understreket at ”Orisha Family Day” er et solid og stolt arrangement som bringer stolthet i nasjonalt fokus. Høydepunktet var kanskje Kahns uttalelse på vegne av Inter Religious Organisation (IRO) som offentliggjorde deres beslutning om å gi Council of Elders medlemskap. En kvinnelig representant for spirituelle baptister uttalte skuffelse over at de som trosenhet ikke var godkjent som medlemmer på tross av at de hadde søkt. Utover det understreket hun at man kunne takke Oludari for Eldrerådets nyervervede medlemskap i IRO. Jeg har ikke data om hvilken måte Oludari bidro til dette på, men det var kanskje en velkommen kommentar for Oludari på et tidspunkt hvor hans posisjon i Eldrerådet var svekket.

Oludaris opptreden og ankomst på den tildelte hellige grunn skilte seg ut. I motsetning til de øvrige deltakerne, deltok han ikke i prosesjonen fra hovedveien opp til ”Ansectral Grounds”. Oludari og hans medlemmer kom kjørende i bil og gikk en snarvei opp til området i stedet for å ta veien rundt som de andre. Et lite stykke inn på området stoppet de opp og holdt sine egne bønner mens de øvrige sto samlet rundt felles bønn ledet av eldrerådet ved Sam Phill og Clarence Forde. Det eneste konkrete tegn på fortsatt uenighet og forlengelse av karnevalskontroversen, var en åpen konfrontasjon under en pause i underholdningen, hvor Funso, ansatt ved University of West Indies, San Augustine (UWI) høylytt uttrykte sin manglende forståelse for Oludaris presentasjon av eget orisha ”mas band”. Oludari var like høylytt i sin respons som førte til at det dannet seg en ring med tilskuere rundt de diskuterende tilbederne. Det hele løste seg opp like fort som det hadde oppstått og både Oludari og Funso satt på sine plasser i teltet når underholdningen startet igjen. I forkant av dette skjedde en gest som var mer oppsiktsvekkende enn denne. Oludari og Sam Phillips, hovedaktørene under kontroversen i pressen, tok rundt hverandre på

den karakteristisk måten for en orisha hilsen. Det kunne tolkes som et offentlig oppgjør mellom hovedaktørene i det sosiale drama.

Ikke lenge etter familiedagen avtale jeg et intervju med ”Brenda” ved Creative Arts Center hvor hun selger kaffe og hjemmelagede kaker under en trapp. Hun er tilbeder ved Sisters *shrine* i St. Helena. Under familiedagen deltok ”Brenda” i Sisters kor med orisha bønnesanger som eget underholdningsbidrag. Hennes kommentar om karnevalskontroversen viste at hun på vegne av Sister var del av den fordømmende parten i karnevalskonflikten:

Sister says it's not right, not suppose to be in the street. It is a sacred thing, and you must show respect. You're not suppose to take part (in the carnival) – the bible says so. Sister told us not to receive anything from Oludari – would get punished. We will not perform at the rain festival, because of Oludari. That is in June – July. A good occasion to go out in the streets is on emancipation day when several shrines would participate.

Sisters *shrine* har en egen spirituell baptist krike i yarden og kombinerer spirituell baptist tilbedelse med orishatilbedelse. Det er mulig at en kristne tilknytningen gjennom spirituell baptisme, påvirket Sisters og medlemmenes holdning. Både ”Brendas” uttalelse og Funsos sammenstøt med Oludri kan tyde på en forlenget konflikt, mens Sam og Oludaris omfavnelser kan tolkes som om Oludaris posisjon i Eldrerådet blir opprettholdt. Med andre ord tyder forholdene hverken på splittelse som fører til strukturelle endringer, men en fortsatt tilstand hvor det ikke er foretatt konkret handling for å ekskludere Oludari fra Eldrerådet. Jeg vil anta at oppstandelsen fra Eldrerådets side roet seg med tiden, og at alt ble ved det samme inntil en lignende situasjon eventuelt oppstår. Oludari har gjort mye i arbeidet mot orishareligionens offtenlige anerkjennelse, som å bidra til besøket av ypperstepresen fra den hellige by i Nigeria. Det er derfor lite sannsynlig at Oludari ble ekskludert fra Eldrerådet.

McLeod valgte på vegne av sitt *shrine* å avstå fra feiringen av Familiedagen. Sammen med Oshunyemi og de øvrige kjernemedlemmene fullførte hun søndagsbønn som vanlig ved Eko Ile Shango – Oshun Mil'osa i Upper Santa Cruz. Det uttrykker en viss eksklusivitet i forhold til det øvrige orishamiljøet og stemmer

over ens med hennes mistro i forhold til Eldrerådets ambisjoner om å samle orishatilbederne på Trinidad til en kirke.

Medlemmene av McLeod og Oludaris *shrine* utgjorde de aktive deltakerne i ”401 meet 2001”. Med tanke på *communitas*begrepet nevnt innledningsvis kan de betegnes som et *communitas* i en liminal tilstand. Det som bandt dem sammen var tanken på et afrikansk fellesskap på kryss av grenser, konstituert i en afrikansk spiritualitet. Deltakerne i karnevalet kan generelt betegnes som et *communitas* preget av en liminal tilstand utenfor hverdagslivet. Her har man et fristed hvor man kan utfolde seg uten tanke på plikter og begrensninger i hverdagen. Hensikten med Oludaris mas band var for øvrig ikke å frigjøre seg fra hverdagens begrensninger, men å frigjøre seg fra begrensninger i den konvensjonelle rituelle arena. Det nasjonale karnevalet representerte en setting som gjorde det mulig å bringe en afrikansk spiritualitet tilbake til karnevalet og det trinidadske folket, for å tilføre samfunnet en manglende spirituell likevekt.

Oppsummering

Mitt mål med kapitlet har vært å illustrere hvordan orishatilbedere i representasjon som enhet er problematisk i møte med den offentlige arena. Eller for å si det på en annen måte - det er på en offentlig arena som karnevalet at konflikter i forhold til representasjon krystalliseres. Hvert *shrine* har ellers stor autonomitet og kan i stor grad praktisere med sine egne særegenheter under for eksempel *ebos* hvor hver og en prest styrer sitt eget ”show”. Hvordan deres kunnskap og spiritualitet er grunnlagt varierer i forhold til kunnskapstilegnelse og bakgrunn. Dette påvirker den varierende praksis innenfor miljøet.

Eldrerådets gjennomslagskraft innen miljøet er i en utviklende fase. Det er i ferd med å etablere seg som formell organisasjon og representativt organ for orishareligionen. Jeg vil påstå at representasjon utad, forutsetter et minimum av samlet konsensus innad. Som illustrert i kapitlet er orishamiljøet preget av varierende oppfatning av hva som er passende, i forhold til et upassende forum for orishaåndene. Så lenge ”objektene” for orishatilbedelse og tilbedelsens form i seg selv

er punkt for konflikt, er det vanskelig å se at miljøet kan opptre som sterk enhet i offentlig sammenheng.

Manifestasjoner av åndene innenfor de enkelte presters *shrine* representerer en etablert rituell sammenheng, hvor åndene beveger seg fritt blant sine tilbedere og tilskuere. Karnevalet er en ukonvensjonell kontekst for representasjon av åndene *per se*. I foregående kapittel nevnte jeg at den rituelle arena virker samlende på orishatilbederne, selv om det også her blir forhandlet om gjennomslagskraft. Med bakgrunn i momentene ovenfor vil jeg modifisere påstanden til å gjelde den konvensjonelle rituelle arena. Når orishaåndene bringes inn i en ny rituell sammenheng som det nasjonale karnevalet, hvor tilbederne blir konfrontert med interne varierende holdninger, virker det tvert i mot splittende for miljøet.

Punktene ovenfor er relatert til legitimering av makt som henspiller til Droogers presentasjon av ”modes of religious construction” (Droogers 1995: 43) gjennomgått i foregående kapittel. Modellens referanse til den interne dimensjon refererer generelt til religiøse ledere og den vanlige tilbeders posisjon i forhold til makt, og varierer i forhold til grad av monopol religiøse spesialister har i den religiøse produksjon. Karnevalskontroversen synliggjør et maktspill blant religiøse spesialister. Eldrerådet gir inntrykk av et ønske om å etablere et monopol på den religiøse produksjon. For at det skal kunne gjennomføres kan det se ut som en forutsetning at åndene skilles fra hverdagslivet/ livet generelt og holder seg innenfor den konvensjonelle rituelle formen, og i *shrine*'et.

Droogers inndeling av den overnaturlige dimensjon nevnt i kapittel 5, karakteriseres generelt av symbolsk struktur med vekt på aktørens kapasitet til å generere mening gjennom metaforer. Innenfor denne dimensjon plasserte jeg orishatilbedere på den *utforskende* siden av et kontinuum (Droogers 1995: 44) hvor individene påtvinger sine meninger på Gud, guder og ånder i motsetning til den *åpenbarende* type religiøs konstruksjon hvor Gud, guder eller ånder overfører en form for meningsskaping gjennom åpenbaring forvaltet av spesialister. Religiøse spesialister som Oludari og McLeod har gjennom karnevalskontroversen vist en stor kapasitet til å generere mening ved hjelp av metaforer. Orishaåndene presentert

gjennom orishakostymer i maskeraden er en sterk metafor for en afrikansk spiritualitet i karnevalet. Monopol på makt og meningsskaping lar seg vanskelig gjennomføre når religionen er grunnlagt i en såkalt *utforskende* type religiøs konstruksjon (Droogers 1995: 44) hvor tilbedere har stor mulighet for påvirkning gjennom samhandling med *orishaåndene*. Disse forholdene og en varierende tolkning av spiritualitet som inkluderer normer som styrer adferd overfor *orishaåndene*, reflekterer de underliggende årsakene for karnevalskontroversen. Oludaris organisasjon definert som en anti-struktur understøtter, med grunnlag i argumentasjonen ovenfor, Turners antagelse om at dyp struktur kan åpenbares ved hjelp av ant-struktur eller mot-struktur (Turner 1974).

For å se på deltagelse av "401 meets 2001" fra et mer eller mindre utenforstående perspektiv kan det vær nærliggende å tro at regjeringen som støtter og på mange måter finansierer karnevalet ser på et orisha "mas band", i den nasjonalistiske ånd karnevalet representerer, som et friskt pust i den nasjonale feiringen. Den positive responsen under møtet i National Carnival Comission, understøtter antagelsen. I forhold til øvrige karnevalsdeltagere, er de fleste i en auforisk eller beruset tilstand og er ute etter å more seg for å slippe fra hverdagens stress og begrensninger. Et møte med en orisharepresentasjon ville sannsynligvis ikke ha vekket spesiell oppmerksomhet eller reaksjoner, men framstått som en uttrykksform for utfoldelse. Det Eldrerådet unnlater å se er at karnevalet for den trinidadske regjeringen er en kontekst for å styrke forestillingen om det nasjonale fellesskapet og dermed forestillingen om en nasjonal enhet, hvor UNITY i sin mest konkrete form utspiller seg. Fra denne synsvinkelen representerer Oludaris "401 meets 2001" nok en implementering av det enhetlige mangfoldet.

KAPITTEL 7

KONKLUSJON

Det sentrale temaet i denne oppgaven er hvordan pågående prosesser i orishareligionen gjennom tilbederes praksis tenderer mot en forening og såkalt afrikanisering. Analyse av empirisk materiale peker på at forening og afrikanisering i orishamiljøet ikke er sammenfallende. Orihareligionens oppbygging innad er av en karakter som gjør den vanskelig å formalisere. For å illustrere hvordan dynamikken i miljøet virker i relasjon til forskjellige dimensjoner, valgte jeg å bruke Droogers modell (1995: 45) ”modes of religious construction”. Den knytter orishatilbedere til en *ekstern*, *intern* og *overnaturlig* dimensjon som samtidig knytter sammen kapittel 2, 3, og 4 i oppgaven.

Modellen er forankret i en tilnærming til synkretisme ut i fra kapasitet til å utvikle metaforer. Uten denne kapasiteten er ikke synkretisme mulig. I studie av synkretisme og religion er makt et vesentlig begrep. Makt defineres som kontroll over tilgang til religiøse ressurser som, Gud, guder, ånder og så videre. Dette knytter Droogers (1995: 42) til meningsskapning. I modellens tre dimensjoner inkluderes forskjellige måter å ”konstruere” religion på. Jeg fant det oppklarende å plassere orishatilbedere innenfor en *inkluderende*, *sympatiserende* og *utforskende* ”type religiøs konstruksjon”. Innenfor disse kategoriene opererer tilbedere i forhold til andre tilbedere i den *interne dimensjon*, i forhold til *orishaåndene* i den *overnaturlige dimensjon*, og i forhold til den øvrige samefunnskontekst på Trinidad i den *ytre dimensjon*. Dette avdekket at orishatilbederes mulighet for utfoldelse på den rituelle arena, hvor de har et visst spillerom for påvirkning gjennom metaforer, spesielt gjennom besettelse, utgjør en utfordring i forhold til den pågående afrikaniseringsprosessen og Eldrerådets arbeid mot en formalisering.

Orishatilbederes posisjon i det koloniale og postkoloniale Trinidad har vært preget av forbud og diskriminering. Det har satt sine spor i de såkalte tradisjonelle presters bevissthet. I dag kan orishatilbedere utøve sin tilbedelse på en lovlig måte

ved at visse lover er opphevet. Det er dermed frigjort energi og engasjement for å markere seg som gruppe i det kulturelle og religiøse mangfoldet. De afrikanske aspektene ved tilbedelsen som før var ulovlig, er i dag et aspekt man flagger som identitet for gruppen som religiøse utøvere.

Karnevalskontroversen belyste varierende måter å definere spiritualitet på som kartla uenigheter rundt orishareligionens spirituelle fundament. Da tilbedere skulle kles opp i orishakostymer i den nasjonale karnevalsfeiringen slo konflikten ut i full blomst. Man så en konfigurering av tilbedere som var engasjert i deltagelsen i karnevalet gjennom Oludaris ”mas band”, og en sterk motvilje fra øvrige medlemmer av Eldrerådet, blant andre Sam Phills og Clarence Forde. Det nasjonale karnevalet ble del av *orishaåndenes* og deltageres rituell arena, der opponentene i miljøet ikke hadde direkte innflytelse. De fant den nasjonale karnevalsfeiringen upassende for *orishaåndene*, begrunnet med syndig feiring bestående av høyt alkoholinntak og obskøn dans, men de klarte ikke å stoppe deltagelsen. Oludari og McLeod ser på *orishaåndene* som et aspekt ved livet i sin helhet. For dem ble deltagelse i karnevalet et legitimt forsøk på å bringe tilbake en tapt afrikansk spiritualitet i feiringen av det nasjonale karnevalet. Gjennom engasjement og deltagelse i karnevalet utgjorde deltagerne et *communitas* – et egalitært fellesskap i en spesiell sammenheng utenfor den hverdagslige kontekst (Turner 1974). Samtidig som deltagerne var *liminale* innenfor det lokale orishamiljøet, var de også *liminale* som del av det nasjonale karnevalet.

Et skisma som ikke er like synlig for øvrig, ble tydelig i det lokale orishamiljøet under karnevalskontroversen. Konklusjonen understøtter Turners (1974) hypotese om at fokus på motstruktur, representert ved Oludari og deltagerne i ”401 meets 2001”, avdekker aspekter i den dypere strukturen i orishamiljøet. Jeg tolker dypstruktur som sammenfallende med de underliggende dynamikker for ”religiøs konstruksjon” (Droogers 1995) nevnt innledningsvis.

Det som binder de fleste tilbederne i orishamiljøet sammen er møtet med orishaåndene gjennom bønnesang, dans og manifestasjoner i den rituelle utførelsen. Som i alle sammenhenger finnes det unntak. McLeod representerer unntaket. Ved

hennes *shrine* dominerer elementer som samtaler og bønn til forfedrene over manifesterte ånder. Hun har en innstilling om at åndene er til stede i alle ting til enhver tid. De trenger ikke materialisere seg gjennom bestemte tilbedere. Hun følger ”Ifa the Oracle”, som er grunnlag for kosmologi, musikk og bevissthet med idealer hentet fra yorubareligionen i Nigeria. For henne og kjernemedlemmene er det elementære å skape et afrikansk fellesskap på Trinidad. McLeod var ikke tilstede ved *babalorisha* Clarence Fordes *ebo*, som er en av de mest populære i orishamiljøet. Hun var heller ikke til stede ved andre *ebos* jeg besøkte. Under The Orisha Family Day i Lopinot arrangerte hun som vanlig søndagsbønn i Upper Santa Cruz. Hennes fravær indikerer en bevisst avstand til øvrig lokal tradisjonell tilbedelse. Det forsterker inntrykket av et autonomt fellesskap representert ved *shrine’et* Eko Ile Shango – Oshun Mil’osa, som er idiosynkratisk i utforming for den lokale sammenhengen.

Afrikaniseringsprosessen innenfor orishamiljøet må ses på grunnlag av orishareligionen som synkretistisk. Uten en utforming og praksis som inkluderer varierende elementer fra forskjellige tradisjoner, ville ikke behovet for en afrikanisering, en utrenskning eller fornektning av elementer annet enn afrikansk innenfor et politisk program vært nødvendig. Samtidig må det understrekes at det innenfor enhver religion finnes grupperinger som ikke ses på som utøvere av konvensjonell og riktig praksis. Kristendommen inkluderer mange så kalte sekter, som befinner seg for eksempel i Norge utenfor statskirken, og kan defineres som fiendtlig til, eller avvikende fra den øvrige samfunnskontekst jamfør Droogers (1995) eksterne dimensjon. I den senere tid har det også foregått en samfunnsdebatt i Norge om hvorvidt det er hensiktsmessig å fortsatt inkludere den norske statskirken som del av den offentlige staten. Det kan tyde på at statskirken av i dag ikke er like aktuell og sammenfallende med den offentlige samfunnskontekst i Norge som den tidligere har vært.

For å vende tilbake til orishareligionen på Trinidad mente de fleste prester jeg snakket med at det ikke lenger er nødvendig å kamuflere tilbedelsen bak katolske bønner og symboler. Tradisjonelle prester som for eksempel Clarence Forde uttrykte en positiv holdning til yngre tilbederes bevissthet om ”*the natural part of the religion*”.

Selv om han verdsetter den økende afrikanske bevisstheten og søken, har ikke det vesentlig endret hans rituelle adferd og praksis. Katolsk bønn og katolske representasjoner i *chappelle'et* er fortsatt integrert i tilbedelsen. Det samme gjelder Sam Phills og Melvina Rodney som viderefører "the orisha tradition" som er forbudt fra generasjon til generasjon i familien. Den avvikende praksis sammenlignet med en positiv holdning til afrikanseringen kan tolkes som uttrykk for en kroppsliggjort praksis og tilbedelse som ikke lar seg forandre over natten. Det er første når man vender seg til orishareligionen med en bevisst politisk agenda at de ikke-afrikanske elementene representerer en trussel. For tilbedere som legger vekt på afrikanske røtter og opprinnelse, blir det vesentlig å anvende aktuelle symboler og metaforer for å forsterke et afrikansk fellesskap på Trinidad. Orishareligionen er sett på som den eneste etterlevende kulturelle formen med referanse til Afrika.

På 1960 og 1970-tallet ble bevisstheten om afrikanske røtters betydning vekket gjennom Amerikas "Black Consciousness", som nådde Trinidad, inkludert orishatilbedere på Trinidad som Gibbons, Springer og Oludari. Disse utgjør tre politisk bevisste aktører i orishamiljøet som på forskjellig måte jobber mot en afrikansk orientert praksis. Stewart og Shaw (1994: 7) poengterer at synkretisme som begrep først blir fruktbart når man setter fokus på politikk knyttet til religiøs syntese og konkurransen innenfor en diskurs relatert til synkretisme / antisynkretisme. Gibbons, Springer, Oludari og McLeod utgjør agenter innenfor en antisynkretistisk diskurs i orishamiljøet, som strekker seg utover Trinidad i den afrikanske diaspora.

Et skisma mellom tradisjonelle tilbedere og afrikansk orienterte tilbedere er tydelig mellom cubanske santeros og "the American Yoruba Movement" eller "Yoruba-reversionists" i New York. Walter Serge King fra Detroit, aktiv innenfor "the African Nationalist Movement" ble innvidd i santeria på Cuba i 1958 etter innflytelse av en cubansk venn i New York. Da han returnerte til New York i 1959 grunnla han "Shango Temple" i East Harlem, som ble grunnlaget for "Oyotunji African Village" i det rurale Sør Carolina i 1970. Under en reise til Yorubaland i Nigeria i 1972 ble han kronet til yoruba konge av ypperstepresten av den hellige byen Ife. Gjennom denne handlingen ble Oyotunji transformert til et autentisk kongedømme (Palmié 1995).

Adefunmi, Kings yorubanavn, leste mye antropologisk litteratur, både før og etter initiering for å få innsikt i yorubansk og vestafrikansk religion. Det illustrerer at konsumenter av etnografi kan både være de personer etnografien er skrevet *for* og *om*.

Innenfor The American Yoruba movement via sitt Yoruba Temple i New York, bestrebet Adefunmi å føre en politisk ideologi grunnlagt i afrikansk religiøs praksis. Hans relasjon til cubanske prester som lærte han rituell kunnskap, ble anstrengt etter at han etablerte ”African Nationalists Partition Party” i 1961. Ikke-initierte fikk kjennskap til hemmelig kunnskap og det ble utført hemmelige ”chants” på TV. De cubanske prestene var ikke vennlig innstilt til å introdusere santeria til sorte amerikanere i stors skala fordi den religiøse / rituelle kunnskapen i santeria ble betraktet som hemmelig. Utover dette så enkelte cubanske hvite prester på santeria som en cubansk okkult praksis framfor en praksis med opprinnelse fra Afrika (Brandon 1993: 114-117). Adefunmis ideologi og religiøse praksis var også preget av en rasisme som de cubanske prestene ikke var fortrolig med. For dem bestemte *orishaåndene* hvem som skulle initieres, og ikke hudfarge.

Med bakgrunn i påvirkning av ideologisk strømninger som ”Black consciousness” i USA kan The American Yoruba movement sies å være et ledd i gjenvinning av en forsvunnet kulturarv:

Afrika suddenly made sense – and has increasingly done so – for black Americans in search of a ”usable” cultural past. For it provided historical anchorage for a ”tradition” sufficiently ”deep” and autonomous not only to impart a sense of legitimate cultural identity but to be flaunted in response to the options thrown up by a political system more sensitive to symbolic markers of ethnic distinction. (Palmié 1995:77)

Beskrivelse gjenspeiler afrikansk orienterte tilbedere på Trinidad som ”*in search of a ”usable” cultural past*” i det flerkulturelle Trinidad vendte seg mot orishareligionen hvor de afrikanske åndene *Shango, Oshun* og *Ogun* befinner seg midt i blant dem. Enkelte tilbedere har også direkte kontakt med utøvere innenfor ”The African Yoruba movement” i USA.

Generelt sett kan orishareligionen på linje med Santeria kategoriseres som diasporiske religioner (Joseph Murphy 1994 i Fernandez Olmos og Paravisini-Gebert

1997), som med sammenlignende utgangspunkt smeltet sammen i en dynamisk prosess med europeisk kristendom som en teologisk/ sosiologisk respons til en ny tvungen tilværelse i den nye verden (Fernandez Olmos og Paravisini-Gebert 1997: 2). Av andre diasporiske religioner kan nevnes *candomblé* og *umbanda* i Brasil (Bastide 1978; Inger Sjørsvlev 1995; Victor Turner 1986; Robert A. Voeks 1997; Marta Cuesta 1997) og *Voduon* på Haiti (Suzanne Preston Blier 1995; Leslie Desmangle 1992; Joan Dayan 1997). Foruten *Palmié* (1995) og *Brandon* (1993) kan Joseph M. Murphy (1988), Migel Barnet (1997), Anne Engh (2002) og Johan Wedin (2002) nevnes for videre lesning med fokus på santeria.

Mange av de afrikanske elementene virker å ha bevart likhetstrekk i den rituelle praksis blant de såkalte diasporiske religioner. Det er oppsiktsvekkende hvordan beskrivelsen av en "session" ved en *terreiro* i Brasil minner om *ebo* ved en *yard* på Trinidad. Edith Turners (1986: 50) dokumentasjon av deltagelse ved en "session" i *umbanda* bringer assosiasjoner til egne opplevelser i en *yard* på Trinidad:

We saw in the main room devoted to ritual, fourteen women and two men, all wearing something white, dancing slowly in a circle counter –clockwise to the beat of three drums played by men, while ten women and two men in ordinary clothes, sat on benches along the sidewalls.

Den rituelle kontekst er generelt av stor betydning for tilbederens opplevelse av den spirituelle verden. Teoretisk sett vil jeg fremheve Rappaports kommentar (1979) hvor han understreker at den overnaturlige åndelige verden gjøres virkelig gjennom ritualer. Den har ingen symbolsk referanse i den materielle verden utover dette. De rituelle symbolene utløser følelser og motivasjoner som gjør at den åndelige verden føles virkelig. Dette fører hen til Geertz (1973) som legger vekt på at hellige symboler i ritualer forsterker de underliggende konsepter de skaper, og gir dem en *faktualitet* som forsterker følelser og motivasjon. Manifestasjonene og blodet gjennom blodsoffer er spesielt effektive symboler som forsterker generelle prinsipper i tilbedelsen og skaper en følelse av at åndene eksisterer. Manifestasjoner gjør åndene påtrengende virkelige og erfaringsnære. *Shangos* manifestasjon ved Sisters *ebo* hvor han utførte sitt eget blodsoffer i form av en rambukk som han svingte over hodet til trommerytmer

og sang, gjorde *Shango* virkelig ikke bare for anslagsvis kjernetilbederne, men også for meg som deltagende observatør.

I følge Rappaport (1979) og Geertz (1973) etablerer ritualer en underliggende orden. I forhold til den lokale tradisjonelle tilbedelsen representert ved *babalorisha* Clarence Fordes *shrine*, inkluderer denne orden katolsk bønn og symbolske representasjoner i det rituelle sentrum. Den inkluderer referanser til fortidens kristne "hvite verden". Drewal (1992) refererer til det etablerte ritualet og den etablerende bevegelsen. Jeg har sammenlignet den etablerende bevegelsen med Oludari og McLeods *shrines*, som jobber mot forandring i lokal tilbedelse. De søker å skape en ren yoruba orientert praksis legitimert gjennom kontakter i Nigeria og andre steder i Afrika, som kan sies å overstyre presters legitimering av makt og gjennomslag i den lokale praksis på Trinidad.

Orishareligionen generelt sett er preget av en variert praksis, og hvert *shrine* utgjør en autonom enhet. Et slikt grunnlag gjør det mulig å følge sitt eget program. Samtidig utgjør nettopp dette aspektet utfordringen i arbeid mot forening og en sterk indre konsensus. Ved å observere en tilbeder(e) gjennom ritualet kan man få innblikk i vedkommendes holdning til de fortsatt inkorporerte katolske elementene. I så måte har Kapferers (1994) innfallsvinkel vært nyttig. Han understreker det vesentlig ved å fokusere på *alle* deltagere under rituell utførelse, både de perifere og de i sentrum av aktiviteten. Reglene som styrer utførelsen av visse rituelle hendelser og hvordan symbolene er ordnet, produserer et strukturert eller variert engasjement blant medlemmene i den rituelle samlingen i forhold til den sentrale hendelsen (Kapferer 1984: 203). Tilnærmingen sier noe om hvordan den løst strukturerte formen under *ebo* gir rom for deltagelse i større eller mindre grad i *palais'et*, sentrum for den rituelle aktivitet. Afrikansk orienterte tilbedere i deltagelse under *ebo* ved tradisjonelle *shrines* kan med andre ord velge å delta under afrikansk yoruba bønnesang til for eksempel *Ogun*, men velge å tre utenfor *palais'et* eller holde seg tause når tradisjonelle tilbedere avbryter til fordel for en katolsk bønn som "Hail Mary". Dette er muligens noe av årsaken til at orishamiljøet fortsatt kan operere som ett miljø og en religionsenhet på Trinidad.

Gjennom oppgaven har jeg forsøkt å bringe leseren inn i orishamiljøet på Trinidad fra forskjellige vinkler. Jeg har plassert orishatilbederen inn i en samtidsmessig, historisk, etnisk og politisk sammenheng. Jeg har ledet leseren videre inn i litteratur skrevet av etnografer på området, og jeg har brakt leseren inn i det rituelle sentrum. Da dette var gjort la jeg fram en analytisk tilnærming i lys av begrepet synkretisme. Ved å vektlegge diskurs i relasjon til synkretisme introduserte jeg begrepet *antisynkretisme*, som viste seg å være fruktbart i beskrivelsen av afrikansk orienterte orishatilbedere. Men begrepene er ikke brukt uten å legge vekt på aktørene som posisjonerer seg i forhold til hverandre enten bevisst eller ubevisst. I min bevissthet har jeg ønsket å bidra til å utvide en forståelse av religiøs og politisk dynamikk mellom mennesker. Paradokset ligger i at begreper anvendt ikke nødvendigvis rettferdiggjør den gruppen man beskriver. Samtidig kan hende at mitt bidrag til den økende antropologiske litteraturen blir internalisert i en diskurs blant dem som er beskrevet. Så lenge *Ogun, Shango, Yemanja og Oshun* manifesterer seg på Trinidad, vil både tilbedere og antropologer, og de som faller i begge kategorier, være aktive diskursive utøvere.

Under min siste rituelle deltagelse ved McLeods *shrine* i skoglysningen i Upper Santa Cruz, framførte jeg bønn til forfedrene. Som de andre før meg i rekken, la jeg meg flat på magen innenfor et mindre område avgrenset av høye trær med tykke stammer. Den kvinnelige forfedrepresten sto ved siden av og åpnet veien gjennom et lys hun hadde plassert foran hodet mitt. Jeg kunne lette hjertet og si hva det enn måtte være. Jeg ba mine forfedre om å veilede meg i arbeidet med å skrive en hovedfagsoppgave basert på det jeg hadde sett og lært, og uttrykte et håp om at jeg ville kunne unngå å fornærme både forfedrene og tilbederne som ga meg innsyn i deres rituelle verden. Jeg håper at dette er innfridd.

KILDER

Aiyejina, Funso & Rawle Gibbons. 2000. *Orisha Tradition in Trinidad*. Research and Working Papers St. Augustine, Trinidad: Faculty of Social Sciences, The University of the West Indies, St. Augustine.

Barnet, Miguel. 1997. "La Regla de Ocha: The Religious System of Santeria" I Margarite F. Olmos and Lizabeth Paracisini-Gebert (eds.). *Sacred Possessions: Vodou, Santeria, Obeah and the Caribbean*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Bascom, William. 1969. *The Yoruba of Western Nigeria*. New York, Chicago, San Fransisco, Atlanta, Dallas, Montreal, Toronto, London and Sidney: Holt, Rinehart and Winston.

Bernstein, Richard. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism*. Oxford, England: Brasil Blackwell Publisher Limited.

Bisnauth, Dale. 1996. *History of Religions in The Caribbean*. Trenton, NJ & Eritrea: Africa World Press.

Blier, Suzanne Preston. 1995. *African Vodun: Art Psycholgy, and power*. Chicago: Uiniversity of Chicago Press.

Boddy, Janice. 1994. "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality" i *Annual Reviews of Anthropology* 23: 407-434.

Brandon, Geroge. 1993. *Santeria from Africa to the New World: The Dead Sell Memories*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univeristy Press.

Brereton, Bridget 1981. A History of Modern Trinidad 1773-1962. Kingston, Port of Spain and London: Heineman.

Crapanzano, Vincent and Vivian Garrison. 1977. Case studies in spirit possession. New York: Eiley & Sons.

Cuesta, Marta. 1997. Flowers to the Ocean: A study of everyday practices, rituals and identity in Candomblé. Lund: Lund University Press.

Dayan, Joan. 1997. “Vodoun, of the Voice of the Gods” i Margarite F. Olmos and Lizabeth Pracisini-Gebert (eds). Sacred Possessions: Vodou, Santeria, Obeah and the Caribbean. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Desmangle, Lesile G. 1992. The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti. Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.

Drewal, Margaret Thomson. 1992. Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency. Bloomington and Indianapolis: Indian University Press. “Theory and Method and the Study of Ritual Performance” og “Envoy”.

Droogers, André. 1989. “Syncretism: The Problem of Defenition, the Defenition of the Problem” i J. D. Gort, H. M. Vroom, R. Fernhout & A. Wessels (eds.). Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach. Amsterdam: Editions Rodopi, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

1995. “Syncretism, Power, Play” i Gøran Aijmer (ed.). Syncretism and the Commerce of Sybols. Göteborg, Sweden: The Institute of Advanced Studies in Social Anthropolgy (IASSA).

Durkheim, Émile. 1961. The Elementary Forms of the Religious Life. Oversatt av Joseph Ward Swan. New York: Collier.

1964. The division of labor in society. Oversatt av George Simpson. New York: The Free press.

Eades, J. S. 1980. The Yoruba Today. Cambridge, New York, London, Melbourn, Sidney and New Rochelle: Cambridge University Press.

Engh, Anne. 2002. “La Santeria es una Religión Alegre”: En studie av religionen Santeria I Havanna. Hovedfagsoppgave ved Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.

Eriksen, Thomas Hylland. 1991. “Ethnicity versus Nationalism” i Journal of Peace Research 28 (3): 263-278. Oslo.

1992. Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Trinidad, Mauritius and Beyond. Oslo: Scandinavian University Press.

1996. “Karibia” i Signe Howell og Marit Melhus (red.). Fjern og Nær: Sosialantropologiske perspektiver på verdens samfunn og kulturer. Oslo: Ad Notam Gyldendal.

Fawcett, Liz. 2000. Religion, Ethnicity and Social Change. Hundsmill, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan Press LTD. “Introduction”.

Geertz, Clifford. 1973. “Religion As a Cultural System” i Clifford Geertz. The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books, Inc. Publishers.

Gibbons, Rawle. 1995. “Syncretism and Secretism in The Manifestation of African Spirituality” i Burton Sankeralli (ed.). At the Corssroads: African and Caribbean Religion and Christianity. Trinidad & Tobago: Cariflex Limited.

Glazier, Stephen. 1983. Marchin the Pilgrims home: Leadership and Decition-Making in an Afro-Caribbean Faith. Westport, Connecticut and London: Greenwood Press. "The setting".

Gofman, Erving. [1959] 1990. The presentation of Self in Everyday Life. London: Penguin Books.

Green, Garth L. 1999. "Blasphemy, Sacrilege, and Moral Degradation in the Trinidad Carnival: The Hallelujah Controversy of 1995" i John E. Pulis (ed.). Religion, Deaspora, and Cultural Identity: A reader in the Anglophone Caribbean. Australia and Canada: Gordon and Breach Publishers.

Henry, Frances. 1957. "African Powers in Trinidad: The Resurgence of the Shango Religion" I Anthropological Quarterly 30: 45-59.

1983. "Religion and Ideology in Trinidad: The Resurgence of the Shango Religion" i Anthropological Quarterly 29: 63-69.

1999. "African Religions in Trinidad: The Legitimation and And Acceptance of the Orisha Religion Today". Paper delivered at the International Orisha Congress, Port of Spain.

2000. "Frances Henry Recalls her 3 months with Paa Neezer" i Beliefs, Doctrines and Practices of the Orisha Religion in Trinidad, 1958-199. St. Augustine, Trinidad: University the West Indies, St. Augustine.

Herskovits, Melville J. & Frances S. Herskovits. 1947. Trinidad Village. New York: Alfred A. Knopf.

Herskovits, Melville J. 1937. "African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief" i American Anthropologist 39 (4): 495-510.

1958. Acculturation: The Study of Culture Contact. Gloucester, Mass.: Peter Smith.

[1941] 1990. The Myth of Negro Past. With a new introduction by Sidney Mintz. Boston: Beacon Press.

Holy, L. 1984. "Theory, Methodology and the Research Process" i R. Ellen (ed.).
Ethnographic Research: A guide to General Conduct. Academic Press.

Houk, James T. 1995. Spirits, Blood, and Drums: The Orisha Religion in Trinidad.
Philadelphia: Temple University Press.

1993. "Afro-Trinidadian identity and the Africanisation of the Orisha religion" I
Kevin Yelvington (ed.). Trinidad Ethnicity. London and Basingstoke: The Macmillan
Press Ltd.

Kapferer, Bruce. 1984. "The Ritual Process and the Problem of Reflexivity" I J. J. Mac
Aloon (ed.). Rites, Drama, Festival, Spectables: Toward a Theory of Culture
Performance. Philadelphia: Institute of Studies of Human Issues (ISHI).

Larsen, Kjersti. 1995. Where Human and Spirits meet: Incorporating difference and
expressing otherness in Zanzibar Town. Thesis presented for the degree of Doctor
Politicarum at University of Oslo.

Lee, Anne. 1991. "Class, Race, Colour and the Trinidad Carnival" I Selwyn Ryan
(ed.). Social & Occupational Stratification in Contemporary Trinidad and Tobago.
Trinidad and Tobago: Multimedia Production Center, Faculty of Education, UWI. St.
Augustine, Republic of Trinidad and Tobago.

Lewis, I. M. 1971. Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession
and Shamanism. Harmondsworth: Penguin Books.

Matibag, Eugenio. 1997. "Ifá and Interpretation: An Afro-Caribbean Literary
Practice" i Margarite F. Olmosand Lizabeth Paravisini-Gebert (eds.). Sacred
Possessions: Vodou, Santeria, Obeah and the Caribbean. New Brunswick, New
Jersey: Rutgers University Press.

McLeod, Patricia. 1999. “World Congress – Caribbean Rapport” i 6th World Congress of Orisa Tradition and Culture: Congress Proceedeings, Port of Spain, Trinidad & Tobago, August 15th – 22nd, 1999. Post of Spain, Republic of Trinidad and Tobago: Government Printer.

Miller, Daniel. 1991. “Absolute Freedom in Trinidad” i *Man* 28 (1): 323-341.

Mintz, Sidney and Richard Price. [1976] 1992. *The Birth of African-American Culture. An Anthorpological Perspective, Second Edition.* Boston: Beacon Press.

Mischel, Walter and Frances. 1958. “Psychological Aspects of Spirit Possession” i *American Anthropologist* 60: 249-260.

Moss, David. 1994. “The Politics of religious synthesis: Roman Catholisism and Hindu village society in Tamil Nadu, India” i Charles Stewart and Rosalind Shaw (eds.). *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* London: Routledge.

Mulrain, Rev. Dr. George. 1995. “Introduction” i Burton Sankerally (ed.). *At the Crossroads: African and Caribbean Religion and Christianity.* Trinidad & Tobago: Cariflex Limited.

Murphy, Joseph M. 1988. *Santeria: An African Religion in America.* Boston: Beacon Press.

Olmos, Margartie F. and Lizabeth Paravisini-Gebert. 1997. “Introduction” i Olmos, Margartie F. and Lizabeth Paravisini-Gebert (eds.) *Sacred Possessions: Vodou, Santeria, Obeah and the Caribbean.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Olwig, Karen F. 1993. "Defining the National in the Transnational: Cultural Identity in the Afro-Caribbean Diaspora" I Ethnos 58 (3-4)_ 361-376.

Ortiz, Fernando. [1940] 1971. "Cuban counterpoint: Tobacco and Sugar" I M. M. Horowitz (ed.). Peoples and Cultures of the Caribbean. An Anthropological reader. Garden city, New York: The Natural History Press.

Palmie, Stephan. 1995. "Against Syncretism: Africanizing and Cubanizing discourses in North America orisa worship" i Fardon (ed.). Counterworks. R. London: Routledge.

Rodman, Hyman. 1971. Lower Class Families: The Culture of Poverty in Negro Trinidad. New York, London, Toronto: Oxford University Press.

Rappaport, Roy A. 1979. "The Obvious Aspect of Ritual" i Roy A. Rappaport. Ecology, Meaning and Religion. Berkeley, California: North Atlantic Books.

Sankeralli, Burton. 1995. "Part Four: The Panel" i Sankeralli, Burton (ed.). At the Crossroads: African and Caribbean Religion and Christianity. Trinidad & Tobago: Cariflex Limited.

Simpson, George Eaton. 1965. Tha Shango Cult of Trinidad. Insitute of Caribbean Studies. University of Puerto Rico.
1973. Melville Herskovits. United States of America: Columbia University Press.

Sjørsløv, I. 1988. "Deltagerens dilemma: et brasiliansk offer" i K. Hastrup & K. Ramløv (red.). Feltarbejde: Oplevelse og metode i etnografien.
1995. Gudernes Rum: En beretning om ritualer og tro i Brasilien. Copenhagen: Gyldendal.

Smith, Raymond T. 1996. *The Matrifocal Family: Power, Pluralism and Politics.* London: Routledge.

Springer, Pearl Entou. 1995. "Orisha and the Spiritual Baptist Religion in TT" i Burton Sankerally (ed.) "Orisha and the Spiritual Baptist Faith: African and Caribbean Religion and Christianity. Trinidad & Tobago: Cariflex Limited.

Stephens, Patricia Rev. 1999. *The Spiritual Baptist Faith: African New World Religious Identity, History & Testimony.* London: Karnak House.

Stewart, Charles and Rosalind Shaw. 1994. "Introduction" i Charles Stewart and Rosalind Shaw (eds.). *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* London: Routledge.

Touillot, Michel-Rolph. 1992. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory" I *Annual Review of Anthropology* 21: 19-42.

Turner, Victor. 1974. "Social Dramas and Ritual Metaphors" i Victor Turner. *Dramas, Fields and Metaphors.* New York: Cornell University Press. 23-59.

Van der Veer, Peter. 1994. "Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance" i Charles Stewart and Rosalind Shaw (eds.). *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis.* London: Routledge.

Wadel, Cato. 1991. *Felarbeid i egen kultur: en innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning.* Flekkefjord: SEEK A/ S.

Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture. Revised and Expanded Edition.* Chicago and London: The University Chicago Press.

Warner-Lewis, Maureen. 1994. *Yoruba Songs of Trinidad.* London: Karnak House.

Wedel, Johan. 2002. Santeria Healing in Cuba. Doktorgradsavhandling i sosialantropologi ved Sosialantropologiska institutionen. Göteborgs Universitet.

Wilson, Peter J. 1969. "Reputation and Respectability: A suggestion for Caribbean Ethnology" i Man 4.

Worsley, Peter. 1968. The Trupet Shall Sound: A study of Cargo Cults in Melanesia. New York: Schocken books. "Introducton to the Second Edition".

Yelvington, Kevin. 1993. "Introduction" i Kevin Yelvington (ed.). Trinidad Ethnicity. London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd.

Zane, Wallace W. 1999. "Spiritual Baptists in New York City: A View from the Venetian Converted" I John W. PULis (ed.). Religion, Diaspora, and Cultural identity: A reader in the Anglophone Caribbean. Australia and Canada: Gordon and Breach Publishers.

Andre kilder:

2000. "Trinidad and Tobago" i South America, Central America and the Caribbean 2001, 9th Edition. London: Europa Publications 2000.

1999. The Sacred Ifa Oracle. Afolabi A. Epega (Translator), Philip John Neimark (Introduction). Forlag ukjent.

Aviser

Daily Express:

22.08.2000. (Sunday Express). "Me and an Indian?". Cedrienne J. Martin.

August 2000. Spesifikk dato ukjent. "Don't call us "others". Marlise Andrews.

05.02.2001. "Shango is a high mas" Rubadiri Victor.

08.02.2001. "You can't mix our religion with revelry. Council: No Orisha Mas".

Deborah John.

12.02.2001. "Orisha council names executive committee". Journalistens navn ukjent.

14.02.2001. "Orisha mas will bring back spirituality: We're not doing anything wrong, say devotees". Annabelle Brasnell.

15.02.2001. "Disrespect for the sacredness of Orisha". Editor.

22.02.2001. "Orisha queen fails to impress". Journalistens navn ukjent.

25.02.2001. (Sunday Express) "Orisha mas moves on". Rubadiri Victor.

Trinidad Express, nettavis:

27.02.2002. "the Orisha Yoruba Land". Deborah John.

25.07.2002. "Against the Rainbow Culture". Sean Douglas.

Newsday:

22.10.2000. "Shouter Baptist Praying to Mother Lakshmi". Regina Øyan.

14.03.2001. "Local marriages in the Orisha faith now possible". Journalistens navn ukjent.

Trinidad Guardian:

31.08.2000. "Religions unite". Erlene Andrews.

11.02.2001. (Sunday Guardian). "Gods approve mas, says chief priest". N. Oforu.

12.02.2001. "No Hurt to Orisha intended – leader". Natasha Oforu.

13.02.2001. "Lord Krishna singing chutney soca?" Journalistens navn ukjent.

13.02.2001. "Orisha Elders move to expel priest". Natasha Oforu.