

Å be om et barn

Barnløshet i hindukvinnens religiøse liv

C E C I L I E G L O M S E T H

Hovedfagsoppgave i religionshistorie | Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo | Høst 2005

Takk!

Jeg vil takke alle de som har hjulpet og inspirert meg gjennom arbeidet med denne oppgaven. De jeg aller først vil takke er alle kvinnene i Varanasi. Dere åpnet deres hjem, deres liv og ikke minst deres skjebner for meg. Jeg vil også takke alle de andre i Varanasi som delte sin kunnskap og erfaring med meg; de som hadde sitt virke ved Lolārḱ kuṇḍ, både prester og hjelpere, ektemenn, mennesker jeg møtte i templene, ved Ganga, i nabolaget og rundt om i Varanasi.

Jeg vil gjerne takke min tålmodige veileder, Hanna Havnevik. Hun har gitt meg mange konstruktive råd og utfordringer hele veien. Jeg vil også benytte anledningen til å takke Kavita Kumar, min hindilærer og veileder gjennom mange år. Jeg er også svært takknemlig for gode råd, litteraturforslag og oppklarende svar fra Johanne Sundby og Claus Peter Zoller.

Under feltoppholdet i Varanasi var jeg helt avhengig av min altnuligmann, kokk, barnevakt, gode venn og samtalepartner Kapil Yadav. Sardha, Megah, Brita, Santosh og lærerne på min sønns skole stilte også opp for at jeg skulle kunne gjennomføre studiene mine. Dere tok alle godt vare på både meg og sønnen min. Takk! Mange har hjulpet og støttet meg i prosessen mot å få denne oppgaven til å bli en realitet. Sissel, Hans Otto, Lise, Sunita, Trude, Knut, Kathleen, Ram og Geir - Tusen takk for hjelpen!

Dhanyavād Gaṅgā Mā! Dhanyavād Bhārat Mātā!

Takk Mor Ganga! Takk Mor India!

Angående translitterasjon og oversettelse

Jeg har ved bruk av indiske ord i så stor grad som mulig valgt å benytte hindi framfor sanskritskrivemåten. En åpenbar forskjell mellom sanskrit og hindi er at en rekke ord som på sanskrit ender med *-a*, mister denne endelsen på hindi. For eksempel blir, de for oss etter hvert kjente sanskritbegrep, *karma* og *dharm* uttalt og dermed translitterert *karm* og *dharm* på hindi. Jeg skriver også navnene på hinduistiske skrifter slik de uttales på hindi, som *Rāmāyaṇ* og *Mahābhārat*. Jeg vil allikevel skrive enkelte ord med en kort *-ā*, som i *śāstrā* og *mantrā*, for å lette uttalen. (*ś* og *ṣ*, uttales som engelsk sh., *c* som engelsk ch., *ṛ*, uttales ri)

For translitterasjon og oversettelse av ord og uttrykk fra hindi (og sanskrit) har jeg basert meg på R.S. McGregors *The Oxford Hindi-English Dictionary* (1993). Ved sitat fra annen faglitteratur gjengir jeg den skrivemåten som hver enkelt forfatter har benyttet. Stor *ṛ* finnes ikke i de fontene jeg har brukt, (times_norman) og jeg har derfor valgt å skrive *Ṛgveda* slik. Jeg har ikke translitterert informantenes navn eller stedsnavn. Lokale steder i Varanasi har jeg imidlertid translitterert.

En del hindibegreper vil gå igjen i oppgaven. Noen begreper fra hinduismen er ikke oversatt fordi en norsk oversettelse vil være for upresis. Eksempler på disse er *pūjā*, *vrāt*, *darśan*, *dharm* og *karm*. Disse begrepene vil jeg forklare når de kommer opp første gang, for senere å bruke hindiordet (i *kursiv*). Enkelte ganger gir jeg en norsk oversettelse umiddelbart etter hindibegrepet, da i enkle anførselstegn (*karm* 'handling?'), andre ganger gis forklaringen i fotnote. Det er en ordliste bak i oppgaven. Om oversettelse og intervjutranskripsjon, se metodekapitlet.

Innhold

1. Innledning	1
1.1 Problemstilling	2
Tilnærming og avgrensning	3
Begrepsavklaring	4
Oppgavens struktur	5
1.2 Barnløshet og hindukvinnen i forskningslitteraturen	6
Forskning på barnløshet i India	6
Antropologiske studier av hindukvinner	6
Komparativt om kvinner og barnløshet	8
Litteratur basert på tekststudier	9
2. Metode: Blant hindukvinner i Varanasi	11
2.1 Feltarbeidet i Varanasi	11
Lolārk kuṇḍ som utgangspunkt	12
2.2 Innsamling av data i felten	12
Teoretisk ramme	12
Tilgjengeligheten til kvinnenes religiøse liv	13
2.3 Dialogiske intervjuer og samtaler	14
Intervjusituasjonen	15
Språket hindi	17
Feltsamtalene	17
2.4 Kvinnenes fortellinger	18
2.5 Informantene	18
Ekspertene	21
2.6 Tekststudier	22
2.7 Oversettelse og transkripsjon	23
3. Strīdharm - en plikt å være mor	25
3.1 <i>Dharm - svādharm - strīdharm</i>	25
Hinduismens definisjon av kvinnelighet	26
<i>Pativratā</i> - idealkvinnen	28
3.2 Kilder og idealer til dagens <i>strīdharm</i>	29
<i>Dharmaśāstrā</i> ene	30
Myter og epos	31
3.3 Hustru, husfrue og mor	33
En ufullkommen kvinne?	36
4. Hinduismens årsaksforklaringer på barnløshet	37
4.1 <i>Dharm</i> og <i>karm</i> – den normative forklaring?	38
” <i>Karm</i> er hovedsaken”	39
4.2 Planeter og forbannelser	41
Astrologens forklaringer på barnløshet	41
4.3 Overnaturlige krefter: onde blikk, gjenferd og ånder	43
<i>Ojhā</i> en, den siste mulighet, eller den første?	45
Møte med <i>Ojhā Mannu Sokha</i>	46
4.4 Biologisk forklaring på barnløshet	49
”Marken og såkornet”	50
Mange ulike forklaringer, ennå et håp?	53
5. Løsningsmodeller for en barnløs hindukvinne	55
5.1 Kunnskap og autoriteter	55
5.2 <i>Pūjā</i> - tilbedelse, offer og bønn	59
<i>Darśan</i> i templet eller <i>pūjā</i> hjemme?	59
Å få en <i>pūjā</i> utført	60
”Alle guddommer gir barn”	63
5.3 <i>Vrat</i> og <i>manautī</i>	65
<i>Vrat</i>	65
<i>Manautī</i>	67
Årlige <i>vrata</i> -ritualer	68

Individuelle <i>vrat</i> _____	72
5.4 Fruktbarhetssteder _____	74
Lolärk kuṇḍ _____	74
Kṛīm kuṇḍ _____	78
Fātima Bībīs rom og andre muslimske hellige steder _____	79
5.5 Bekjempelse av onde krefter _____	81
5.6 Medisinsk behandling _____	83
Ayurvedisk medisin _____	85
5.7 Adopsjon _____	86
Alternativer til morsrollen? _____	88
6. Religionens rolle i en barnløs hindukvinnens liv _____	89
6.1 Religion, moderskap og barnløshet _____	89
Refleksjoner om 'religion' _____	89
Moderskap i etniske religioner _____	90
Et barnløst liv _____	91
6.2 En plass i familien? _____	92
Hustru, svigerdatter, tante, svigerinne, men ikke mor _____	92
Å forbli ventende _____	95
En uønsket svigerdatter _____	96
Bekymringer for alderdommen _____	98
Sønner er best! _____	99
6.3 Sosial stigmatisering av den barnløse kvinnen _____	101
Å være ulykkesbringende (<i>aśubh</i>) _____	101
Hun passer ikke inn _____	105
6.4 Beskyldninger om magi, hekseri og "onde blikk" _____	106
<i>Nazar</i> - et fryktet blikk _____	106
Kanskje er hun en heks? _____	108
Tradisjon og modernitet _____	110
6.5 Skilsmisse: En sønn sikrer ekteskapet _____	111
Press fra familien _____	112
Om å bli hos den en har tatt hånda til... _____	113
6.6 Polygami: Rett til å ta en ny kone? _____	114
Tradisjonen over loven _____	117
En tomhet i livet? _____	118
Oppsummering _____	119
Når barnet ikke kommer _____	119
Søken etter en løsning _____	120
Sosial stigmatisering _____	120
Mytologiske forbilder _____	121
Appendiks _____	125
Lolärk kuṇḍs opprinnelsesmyter _____	125
Ordforklaringer _____	127
Litteraturliste _____	139
Primærkilder _____	139
Sekundærlitteratur _____	139
Sammendrag _____	145

1. Innledning

En kvinne står med vann til knes ute i Ganga. Det er tidlig morgen og hun har badet i den hellige elven. Nå står hun med ansiktet vendt mot øst. I det Sūryā, solguden, viser seg over horisonten, ofrer hun vann fra en krukke. Med lukkede øyne ber hun guddommen om å oppfylle sitt inderligste ønske: "Fyll mitt fang; gi meg et barn!"

Barnløshet er en fryktet tilstand i dagens India. Kravet om at ethvert ektepar må ha etterkommere opprettholdes av økonomiske forhold, tradisjon og religiøse forestillinger. Spesielt er hindukvinnens sosiale og religiøse identitet sterkt knyttet til det å bringe barn til verden, og rollen som mor gir glede, status og sosial sikkerhet. Moderskapet danner en kjerne i hindukvinnens religiøse liv, da både sentrale ritualer og religiøse plikter er knyttet opp mot det å føde og oppdra barn, helst sønner. Uten barn blir ikke en hindukvinnens liv fullkomment. Hun oppfyller ikke sin tildelte rolle og plikt, faller utenfor den etablerte orden og opplever å bli utestengt fra viktige religiøse og sosiale situasjoner. I tillegg til lengselen som alle ufrivillig barnløse opplever, vil en barnløs kvinne i et tradisjonelt hindusamfunn oppleve sosial stigmatisering, og barnløsheten vil ha store konsekvenser for hennes religiøse liv (Young 1987: 20).

Dersom det går en tid etter bryllupet og det ikke "skjer noe", går mange unge hindukvinner til tempelet. De ber om et barn og lover å gi guddommen et offer dersom bønnene blir hørt. De fleste kvinner får etter hvert oppleve det å bli mor, og livet deres går videre med barnestell og ritualer knyttet til familie og høytider. Noen kvinner forblir derimot barnløse, og for dem starter en søken etter noe eller noen som kan gjøre dem fruktbare.¹ I et tradisjonelt miljø i India spiller religionen en sentral rolle i denne søknen. I tillegg til medisinsk behandling, vil en barnløs hindukvinne gjennom faste, offer og bønn forsøke å blidgjøre guddommer og andre åndelige krefter i håp om at dette vil hjelpe.

¹ Jeg har valgt å adoptere Inhorn's begrep "søken etter barn" (search for children) om den prosessen som de barnløse kvinnene går igjennom for å forsøke å få barn (Inhorn 1994: 37).

Noen kvinner opplever aldri det å bli mor, de kan ikke ”gi sin mann en sønn”, og fyller dermed ikke plassen som er gitt dem i hindusamfunnet. Om en hindukvinne ikke kan føde barn, får hun heller ikke fullbyrdet sin religiøse plikt, *strīdharm*.² For mange barnløse kvinner er det likevel religionen som gir håp. Det er disse kvinnene, deres søken etter barn, og deres religiøsitet denne oppgaven handler om.

Oppgaven bygger på en fem måneders feltstudie jeg gjorde i et nabolag i byen Varanasi i Nord-India vinteren 2003-2004. Jeg baserer også det jeg skriver på mine erfaringer fra å ha bodd seks år i India, mesteparten av tiden i et tradisjonelt nabolag i Varanasi. Det lange oppholdet mitt i India ga meg anledning til å oppleve hverdagsliv, kultur og religion på nært hold. Jeg lærte også å snakke hindi. Jeg fattet interesse for temaet barnløshet gjennom mitt møte med en kultur som ser det som en selvfølge at enhver voksen kvinne skal være gift og ha barn. Barna er svært sentrale i tradisjonelle hindukvinnens liv, og veldig mange av ritualene kvinnene gjør er for barnas helse og lykke. Jeg lærte etter hvert at å spørre: ”Hvor mange barn har du?”, er en naturlig måte å starte en samtale kvinner imellom. Det slo meg hvor belastende barnløshet må være for kvinner i et tradisjonelt hindumiljø – hvor vanskelig det må være å alltid måtte svare: ”Ingen - ikke ennå”.

1.1 Problemstilling

I denne oppgaven vil jeg belyse hvordan moderskapet er nødvendig for at en hindukvinne skal ses på som fullkommen og hvordan barnløshet får store konsekvenser for mange områder av en kvinnes liv. Jeg vil vise hvordan tradisjonelle hindukvinner bruker religionen for å forklare sin barnløshet og hvilke løsningsalternativer hinduismen gir. Jeg vil også drøfte hvilken rolle religionen spiller for marginaliseringen av disse kvinnene i familien og nærmiljøet.

I en tradisjonell hindufamilie omtales kvinnen som husets gudinne, og status i familie og samfunn er nært knyttet til hennes evne til å føde barn. Hinduismens mytologi har gjennom tidene gitt hinduene sterke kvinnelige forbilder der den altoppofrende og hengivne hustru er idealet. En kvinnes religiøse plikt, hennes *strīdharm*, er å skape et harmonisk hjem, og hun utfører faste og bønner for sin ektemann og sine barn. Hva skjer da når barnet ikke kommer? Hvem faster, ber og lever hun for da? Er hun da en fullkommen hustru? Dette er sentrale spørsmål som jeg vil belyse i denne oppgaven:

1. Hvordan forklarer hindukvinnen sin barnløshet? Hva sier den normative hindutradisjonen og de religiøse ekspertene om barnløshet og om en ufruktbar kvinne? Hvilken rolle spiller normativ religion, astrologi, forestillinger om magi og moderne medisin som årsaksforklaringer på barnløshet i et tradisjonelt hindumiljø?

2. Hvordan spiller kvinnens religiøse identitet og hennes forhold til det guddommelige inn på hennes tanker om det å være barnløs? Hvilken strategi velger hun i sin søken etter en

² *Strīdharm* betyr ’kvinnens religiøse plikt’ (*strī* ’kvinne’ - *dharm* ’plikt’, ’moral’, ’religion’). Dette begrepet vil jeg diskutere mer inngående i kapittel 3.

løsning? Hvordan påvirker barnløsheten kvinnens religiøse praksis? Hvor får kvinnen kunnskap om ritualer, guddommer, hellige steder og *guruer* som kan gjøre henne fruktbar? Hvem oppsøker hun, og hvor drar hun i sin søken etter å få bli mor? Hva skjer i møtet mellom moderne medisin og tradisjonelle magiske og religiøse løsningsalternativer?

3. Hvordan er livet til en barnløs kvinne i et samfunn hvor moderskapet er opphøyet til noe hellig og hvor en kvinnes religiøse identitet knyttes så sterkt til rollen som mor? Hvilken plass har hun i kvinnefelleskapet? På hvilken måte spiller hinduismens normative og folkelige forestillinger inn på den barnløse kvinnens status i ekteskapet, storfamilien og i hennes nærmiljø? Hvorfor opplever den barnløse kvinnen, og ikke mannen, sosial og religiøs stigmatisering?

Tilnærming og avgrensning

I ”Sociocultural attitudes towards infertility and assisted reproduction in India.”(2002) gjennomgår den indiske sosiologen Anjali Widge nyere forskning på de psykososiale aspektene knyttet til barnløshet i India. Widge skriver at det bare finnes noen få studier av hvordan tro, verdier og sosiale normer påvirker inderes forhold til infertilitet (2002: 61). Jeg har derfor valgt en religionshistorisk tilnærming til temaet, ut fra tanken om at innsikt i hinduismens sentrale doktriner, dens normative kvinneidealer og den religiøse praksis vil gi en dypere forståelse av hvilke konsekvenser barnløshet kan få for en indisk kvinne i dag. Basert på min kunnskap om normativ hinduisme og feltmateriale fra Varanasi, ønsker jeg å vise mangfoldet av faktorer som har betydning for den barnløse kvinnens forståelse av og reaksjoner på sin situasjon. I tillegg ønsker jeg å vise holdninger og handlinger som familien, ulike autoriteter og samfunnsgrupper ofte har ovenfor barnløse kvinner.

Jeg tar utgangspunkt i et emisk perspektiv for å forstå disse forholdene. Det er kvinnenes stemmer, deres ulike erfaringer og opplevelser av hva som er viktig; deres tanker om moderskap, barnløshet, sorg og håp jeg ønsker å formidle. Jeg vil også presentere de lokale religiøse ekspertenes forklaringer og råd til de som er barnløse. Jeg vil drøfte informantenes utsagn i forhold til hinduismens normer slik disse er beskrevet i tekstene.

India er fylt av kontraster, og både religionen og samfunnet utvikler seg i møte med modernisering og urbanisering. Selv om mine informanter kan karakteriseres som tradisjonelle hinduer, er det store forskjeller mellom de menneskene jeg møtte under feltoppholdet. Det jeg skriver her vil ikke være representativt for hele India eller hinduismen, heller ikke for alle hinduer i byen Varanasi. Gjennom å gi et innblikk i noen hindukvinnens liv og skjebner, ønsker jeg å gi en innsikt i den sentrale plass og funksjon religionen har i tradisjonelle hinduers liv, og hvordan den kan spille en viktig rolle for hvordan mennesker forklarer og takler vanskeligheter i livet.

Hinduismen omfatter ikke bare en deterministisk lov om kaste, *karm* og plikt. Tradisjonelle hinduer forholder seg også til et mangfold av ånder, planeter, mytiske

skikkelser, nålevende *guru*er, guddommer og gudinner som alle tilskrives kraft til å påvirke menneskenes liv i god eller dårlig retning. Alt dette er med på å påvirke hvordan kvinnene som ikke får barn forklarer sin tilstand, hvordan de søker etter en løsning og hvordan livet deres i familien og nærmiljøet arter seg.

Barnløshet er også et viktig tema for menn. Det at jeg primært snakket om og med kvinner er fordi kvinnenens liv og religiøsitet er knyttet nært opp til det å få og oppdra barn. For dem er derfor konsekvensene av barnløshet store; deres livsutfoldelse begrenses sterkt. Alternative roller til å være mor og hustru finnes så å si ikke i det tradisjonelle hindusamfunnet.

Jeg spurte kvinner med og uten barn, noen menn og ulike religiøse og medisinske eksperter om hva som kan være årsaken til at noen ikke får barn og om mulige løsninger eller alternativer for disse kvinnene. Svarene var mange og ulike. Gjennom de følgende kapitler vil jeg redegjøre for dette.

Begrepsavklaring

Jeg har valgt å bruke ordet 'barnløshet' i tittelen på denne oppgaven; med dette mener jeg ufrivillig barnløshet.³ Begrepet infertilitet har jeg ikke benyttet i særlig grad, da det er fraværet av barn som preger livene til disse kvinnene.⁴ Mange av informantene mine hadde aldri fått noen medisinsk diagnose og visste ikke hvorfor de ikke fikk barn. Kanskje var mannens "frø" svake? Noen av kvinnene var skadet, for eksempel etter en abort, men hadde ennå et håp om at de skulle kunne unnfange. Ordet *bām̐jh* 'ufruktbar' er et svært negativt ladet ord i India, et skjellsord. HindiorDET for barnløs er *santānhīn* 'uten avkom', men dette er et sanskritord som ikke brukes i dagligtale. Derfor snakket jeg med informantene mine om det å ikke ha barn.⁵

Jeg vil ikke her gå inn på debatten rundt definisjonen av 'hinduisme'. Det C.J. Fuller (1992) omtaler som 'folkelig hinduisme' (popular Hinduism), forstår jeg som hinduisme slik den, med alle sine variasjoner, praktiseres i dagens India, og jeg lar dette være rammen for det jeg legger i 'hinduisme' i denne oppgaven.⁶ Hinduismen omfatter uendelig mange retninger, geografiske variasjoner, individuelle forskjeller og er en tradisjon som ofte er konservativ, men som også er i konstant forandring. Det jeg beskriver her er et tradisjonelt og konservativt hindusamfunn, men det finnes store variasjoner, også blant menneskene som bor i Varanasi.

Jeg har valgt å bruke 'tradisjonell hinduisme' om forestillingene og de religiøse handlingene jeg omtaler i denne oppgaven. Faren for å generalisere om religiøs tro og handling i India er stor, og selv om jeg har vært nødt til å benytte en del generelle begrep, er

³ "I India ønsker alle kvinner seg barn." (Susila 35 år, intervjuet i Oslo 6.7.03)

⁴ Legen Veena Mulgaonkar oppgir tre år som et kriterium for infertilitet og i sekundær infertilitet inkluderer hun de som har abortert, der barnet er dødfødt eller dør i løpet av det første året, og kvinnene ikke blir gravid igjen etter tre år (2001: 16). WHO's tall på hvor mange som rammes av infertilitet i India er 3 % primær infertilitet og 8 % sekundær infertilitet (ibid.: 17).

⁵ *Jis kā baccā nahī he.*

⁶ Fuller skriver: "By 'popular Hinduism', I conventionally refer to the beliefs and practices that constitute the living, 'practical' religion of ordinary Hindus." (1992: 5)

det alltid med forbehold om (ofte store) individuelle og geografiske variasjoner. Wadley og Jacobson (1987) bruker 'landsbyhinduisme' (village Hinduism) i sine beskrivelser av hindukvinneres religiøse liv i dagens India. Selv om deres beskrivelser ofte er sammenfallende med det jeg erfarte under min feltstudie, vil dette begrepet være misvisende, da Varanasi er en millionby, men der eldgamle skikker fortsatt holder stand. Med 'tradisjonelle hindukvinner' mener jeg hindukvinner som praktiserer religion som ligger nært de ortodokse normene som omfattes av *varṇāśramadharm*⁷ og *strīdharm*. Disse kvinnene forholder seg også til et mangfold av guddommelige og overnaturlige krefter. 'Tradisjonell' står her også i motsetning til den moderne livsstil som blir mer og mer utbredt i storbyene i India.

Oppgavens struktur

I neste underpunkt (1.2) vil jeg gjennomgå sentral forskningslitteratur om barnløshet i India og studier av hindukvinner generelt. I kapittel 2: *Metode: Blant hindukvinner i Varanasi* vil jeg redegjøre for feltarbeidet mitt i et nabolag i den hellige byen Varanasi. Jeg vil beskrive metodene jeg har anvendt ved innsamling av materialet, min rolle som intervjuer og observatør, og jeg vil presentere informantene mine. Deretter vil jeg redegjøre for studier av primærtekster og for min oversettelse og transkripsjon av intervjuer. I kapittel 3: *Strīdharm* diskuterer jeg begrepene *dharm* og *strīdharm*, hinduismens definisjon av kvinnelighet, idealet *pativrata* og hindukvinnens religionsutøvelse som hustru og mor. I kapittel 4: *Hinduismens årsaksforklaringer på barnløshet* presenterer jeg de ulike forklaringer som informantene ga på sin barnløshet og hvordan en slik "ulykke" ifølge hinduistisk tankegang kan forklares. Jeg tar for meg hva kvinnene selv, tekster, eksperter og folk flest sier om årsaker til at en kvinne ikke får barn. Kapittel 5: *Løsningsmodeller for en barnløs hindukvinne* handler om ulike måter å takle barnløshet på i et tradisjonelt hindusamfunn. Jeg presenterer de religiøse handlingene som hindukvinnene fortalte at de gjorde, eller hadde forsøkt å gjøre, for å få barn. Jeg beskriver mine møter med de templene og ekspertene som mine informanter oppsøkte. Jeg diskuterer også møtet mellom moderne medisin og tradisjonelle religiøse metoder og forestillinger. I kapittel 6: *Religionens rolle i en barnløs hindukvinnens liv* spør jeg hvordan religionen virker inn på livet til en barnløs hindukvinne. En barnløs, ufruktbar kvinne ses ofte på som ulykkesbringende. Hvilke konsekvenser får dette for kvinnens religiøse praksis og for hvordan familien og samfunnet behandler henne? Hvilke realiteter står hun ovenfor i et hierarkisk og patriarkalsk samfunn? Gir den normative skriftlige tradisjonen grunnlag for de diskriminerende holdningene og handlingene mange av de barnløse kvinnene opplever? Til slutt vil jeg oppsummere hovedpunktene i oppgaven.

⁷ *Varṇāśramadharm* er grunnfilosofien i ortodoks hinduistisk religiøs tro og praksis, et system som bygger på at hvert individ har spesifikke plikter, ovenfor guddommer og samfunn, i henhold til kastetilhørighet og hvilket av de fire livsstadiene individet er inne i (McGregor 1993: 909). Dette begrepet omtaler jeg i kapittel tre.

1.2 Barnløshet og hindukvinnen i forskningslitteraturen

Forskning på barnløshet i India

Det har vært forsket mye på infertilitet internasjonalt, og i september 2002 ble konferansen ”International Conference on Socio-Medical Perspective of Childlessness” arrangert i Goa i India. Barnløshet ble her satt i søkelyset i et land som har befolkningsbegrensning som en enorm utfordring. Widge skriver: “Infertility seems to be a relatively unimportant issue, as it affects only a few couples in an “overpopulated” country.” (2002: 61) Til tross for andre overskyggende samfunnsproblemer, forskes det nå mer på barnløshet i India. Mine sekundærkilder har vært innlegg fra konferanser om infertilitet i Goa i 2002, i Genève i 2001⁸ og i Amsterdam i 1999.⁹ Veena B. Mulgaonkars studie av 225 barnløse par i et slumområde i Mumbai (2001) har også vært sentral i min analyse. Det har vært spesielt nyttig å sammenligne mine egne funn med Mulgaonkars resultater, som i tillegg til å være basert på et omfattende materiale, ble utført i en av Indias storbyer. Denne faglitteraturen er for det meste skrevet av sosiologer og medisinerer, og disse studiene kommer også inn på konsekvensene barnløsheten får for kvinnens religiøse liv. Dette skriver Widge i “Sociocultural attitudes towards infertility and assisted reproduction in India”:

The Indian tradition demands that all marriages must result in children, preferably male ones. In the patrilineal Indian society there is a strong desire for a son to continue the family line and perform religious rituals for the salvation of departed souls. (Widge 2002: 63)

Widge gir i denne artikkelen en oversikt over forskning gjort på infertilitet og de sosiokulturelle faktorene knyttet til dette i India. Widges er sosiolog og hennes artikkel om inderes holdninger til barnløshet har vært viktig for min forståelse og tilnærming til temaet barnløshet i indiske kvinners liv. Det har imidlertid ikke vært skrevet mye om barnløshet sett fra et religionshistorisk perspektiv. Jeg har prøvd å bygge videre på de to tilnærmingene; det som er skrevet om barnløshet i India og faglitteratur som viser moderskapets sentrale plass i hinduismen, for å belyse barnløshet i hindukvinnens religiøse liv.

Antropologiske studier av hindukvinner

Fasinasjonen for gudinner, enkebrenning (*satī*),¹⁰ arrangerte ekteskap og hindukvinnens altoppofrende omsorg for mann og barn (*pativrāt*)¹¹ har i de senere år ført til mye historisk og

⁸ Current Practices and Controversies in Assisted Reproduction. Report of a meeting on: Medical, Ethical and Social Aspect of Assisted Reproduction. Geneva, Switzerland 17. - 21. September 2001.

⁹ *Social Science Research on Childlessness in a Global Perspective*. Proceedings of the Conference 8.-11. November 1999, Amsterdam.

¹⁰ *Satī* betyr ’en dydig og trofast hustru’. En av Pārvaṭis mange former er også kalt Satī, da hun gjorde selvmord ved å kaste seg på offerilden, da hennes far fornærmet hennes mann, Śiv. Det å være en *satī* brukes i hinduistisk tradisjon også om en enke som brenner seg selv til døde sammen med sin døde ektemanns kropp på kremasjonsbålet (McGregor 1993: 976). *Satī* ble erklært forbudt i 1829, men det har vært rapporter om at dette ennå forekommer i moderne tid (Klostermaier 1998: 167). Se også Leslies artikkel *Suttee or Satī: Victim or Victor* (1992: 175) for interessant redegjørelse og diskusjon om dette tematet, både historisk og i et moderne feministisk perspektiv.

antropologisk forskning på hindukvinner. Selv om mange forfattere nevner de dramatiske konsekvensene barnløshet vil få for en tradisjonell hindukvinne, fins det ingen litteratur som fokuserer på barnløshet og hinduisme spesielt. Jeg har benyttet meg av noe av den omfattende litteraturen som er skrevet om indiske landsbykvinner og om hindukvinnens religiøse liv i dagens India.

Mye av litteraturen som er skrevet om hindukvinner beskriver *pativrata* 'en hengiven hustru' og ritualene knyttet til husholdet og familien. Det finnes imidlertid noen få kvinner som bryter ut av dette mønsteret. Blant Indias *sādhuer* 'omstreifende asketer' finnes det noen ganske få kvinner, og noen av dem beskrives av Wendy Sinclair-Brull i *Female Ascetics* (1997). I de moderne storbyene finnes det kvinner som også velger karriere utenfor hjemmet og noen helt få som velger å ikke få barn. I den tradisjonelle hinduismen er det derimot så å si ingen alternativer til rollen som hustru og mor.

Etnografiske studier er viktig for å få frem hindukvinnens religiøsitet og dens sentrale plass i deres liv (Leslie 1992: 3). En studie kun basert på tekster vil ikke si noe om hvordan kvinnene i dag feirer en lykkelig hendelse i sine hjem. Tekstene sier heller ikke noe om all kunnskapen som overføres fra mor til datter, fra kvinne til kvinne, eller om hvordan høytider forberedes og husholdsplikter utføres. Dette tilhører en muntlig tradisjon som går like langt tilbake som den vediske tradisjonen. Nyere kjønnsforskning har bidratt med kunnskap om hindukvinnens dagligliv. Jeg vil her nevne noen av de studiene jeg har brukt som bakgrunnsmateriale og i mine analyser.

For å forstå hindukvinnens religiøse liv har jeg i stor grad benyttet Doranne Jacobsons og Susan S. Wadleys *Women in India, Two Perspectives* (1995) og antologien *Roles and Rituals for Hindu Women*, redigert av Julia Leslie (1991). Begge disse bøkene beskriver hindukvinnens religiøse liv og praksis og er basert på studier av religiøse tekster og data innsamlet gjennom feltstudier. Forfatterne diskuterer blant annet barnefødsler og ritualene rundt disse og viser morsrollens betydning i statushierarkiet. Det kommer frem at moderskap er sentralt for fullbyrdelsen av et forventet kvinnelig liv. Ingen av artiklene går spesifikt inn på livene til de som aldri får barn og konsekvensene barnløshet har for deres liv og religiøsitet. Et annet viktig bidrag er Lynn Bennets *Dangerous Wives and Sacred Sisters* (1983) som er basert på hennes studier i en landsby i Nepal. Bennet analyserer hvordan hinduismen fremstiller kvinnen i myter og andre hellige skrifter og hvilken rolle hun har i ritualer. Hun diskuterer forholdet mellom den normative hinduismen og den religionen som praktiseres i en nepalsk landsby. Bennets fokus er på familiestruktur, seksualitet og overgangsriter. Minna Säävälä (2002) har skrevet monografien *Fertility and Power Relations* om fruktbarhet, forplantning og maktforhold i en liten landsby i Tamil Nadu. Sääväläs skildringer av

¹¹ *Pativrata* kalles det at en kvinne er trofast og altoppofrende for sin ektemann. Alt hun gjør av praktisk arbeid og religiøs praksis er alltid til det beste for han. Jeg vil redegjøre for begrepet *pativrata* i kapittel 3.

informanternes historier, og hennes analyser av kvinneliv og fertilitet har gitt meg viktige innfallsvinkler til mitt eget materiale. C.J. Fullers *The Camphor Flame* (1992) gir et unikt innblikk i kompleksiteten i hinduismen slik den praktiseres i India i dag, det han kaller ”populær hinduisme”.

Faste (*vrata*)¹² er et viktig element i de aller fleste hinduers liv. Enhver som tilbringer tid blant tradisjonelle hinduer vil oppdage at faste dukker opp både i hverdag og høytider, i individuell religiøs praksis og i fellesskapets ritualer. *Vrata* er særlig knyttet til kvinner (Jacobsen 2002: 211). Mary McGee skriver i ”Desired Fruits: Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women” (1991) om *vrata* og kaller dem ’edsriter’ (votive rites) (ibid.: 71). Hun beskriver hvordan kvinner forhandler med guddommer om en gjenytelse hvis deres bønner blir hørt. Dette kaller McGee kontraktstrialer (contractual rites) (ibid.: 80). McGee kombinerer i denne analysen data fra feltarbeid og tekstanalyser. Wadley (1983) beskriver i ”*Vrats: Transformers of Destiny*” hvordan hinduer gjennom å utføre *vrata* søker å bli frigjort fra ulykke som har rammet dem. Wadley trekker her frem betydningen av de små religiøse heftene som selges ved templene som en ny kilde til religiøs kunnskap blant praktiserende hinduer.

Den danske religionsforskeren Marianne C. Qvortrup Fibiger diskuterer i ”At blive hustru og mor. Den hinduiske institutionaliseringen af den kvindelige shakti-energien” (2003) den sentrale plass hustru- og morsrollen har i hinduismen. Hun drøfter forestillingen om den skapende, men potensielt farlige *śakti*-energien og dens betydning for kvinnens rolle i hinduismen. I hinduismen er kvinnen en personifikasjon av det produktive, skriver Fibiger. Fibigers monografi *Hindukvinder* (1998) belyser blant annet hindukvinnens funksjon som tradisjonsformidler, hennes religiøsitet og selvforståelse, og hennes posisjon som hustru, mor og svigerdatter.

Komparativt om kvinner og barnløshet

Ikke bare litteratur om hindukvinner har vært relevant for min analyse av barnløshet og hindukvinnens religiøse liv. Susan Starr Sereds *Women as Ritual Experts* (1992) omhandler eldre jødiske kvinner i Jerusalem. Hun belyser hvordan kvinnens liv og deres plikter som hustruer og mødre sakraliseres. Sereds refleksjoner rundt tradisjonelle jødiske kvinners religiøse identitet og deres omsorg for sine nærmeste, har mange paralleller til hindukvinnens *strīdharm* i Varanasi.

Marcia C. Inhorn's *Quest for Conception* (1994) har vært en viktig inspirasjon for mitt valg av metode og i analysen av mitt materiale. Denne monografien handler om kjønn, infertilitet og medisinske tradisjoner i Egypt og er basert på Inhorn's feltstudier blant barnløse kvinner i Alexandria. Hun har dybdeintervjuet nesten hundre barnløse kvinner og presenterer flere av dem inngående. Inhorn gir et innblikk i kvinneskjebner og de dramatiske konsekvensene

¹² Begrepet *vrata* diskuterer jeg nærmere i kapittel 5.

infertilitet får for de som rammes. Inhorn beskriver, blant mye annet, både religionens og etnomedisinens innvirkning på hvordan kvinnene selv og samfunnet forklarer og forholder seg til infertilitet.

Litteratur basert på tekststudier

Hinduismens tekster, fra Vedaene til *Purāṇā*ene, ble med få unntak skrevet av og for menn. Det er derfor nødvendig å lese mellom linjene for å kunne si noe om kvinnens plass i de religiøse ritualene og i samfunnet (Leslie 1992: 1). Ut fra hvordan kvinner omtales opp gjennom tidene og religiøse atferdsregler kan en si noe om moral, etikk og kvinnenes stilling på den tiden teksten ble skrevet. Et viktig verk i det siste århundrets indologiforskning er Pandurang Vaman Kanes *History of Dharmaśāstra* (1941). Jeg har i stor grad benyttet meg av Kanes redegjørelser om *śāstrā*enes foreskrifter om kvinnenes religiøse plikter, familie og ekteskap.

En pioner i forskningen på hindukvinnens liv og deres rolle i religionen var dansken Poul Tuxen. *Kvinden i det gamle Indien* (1944) er basert på tekststudier, hovedsakelig på eposet *Mahābhārat* og hinduismens *śāstra*er, men han nevner også *sūtrā*ene som kilder til hindukvinnens liv (ibid.: 9). Tuxen skriver om hinduismens syn på kvinnen at: ”Det er Manus Mening, at Kvinden Nat og Dag skal kontrolleres af Familiens mandlige Medlemmer,” (ibid.: 14). Tuxen refererer til indologen M. Winternitz, som skrev om kvinner i India tidlig i det tyvende århundre (Tuxen 1944: 9). Winternitz (1920) beskriver i *Die Frau in den indischen Religionen* kvinnens rolle i ritualene og hennes plikt som mor og hustru i de indiske religionene (ibid.: 5, 8).¹³ Også Winternitz baserer seg på studier av de normative tekstene som grunnlag for sin historiske redegjørelse, og han, som Tuxen, gir en oversikt over hvilke tekster som inneholder materiale om kvinnenes posisjon (1920: 3).

En annen sentral indolog er Jeannine Auboyer. Hun har på grunnlag av litterære kilder skrevet *Daily Life in Ancient India* (1965).¹⁴ Denne boken omtaler tradisjoner og dagligliv i India i perioden 200 f.v.t. til 700 e.v.t. Auboyer vektlegger kontinuiteten i den indiske kulturen og samfunnsstrukturen, og hun skriver at også det moderne India er formet av tradisjoner som ble etablert for tusener av år siden (ibid.: xi). Også i Katherine Youngs ”Hinduism” i antologien *Women in World Religions* (1987) og i A. S. Altekar's *The Position of Women in Hindu Civilization* (1959) baseres de historiske redegjørelsene på tekststudier. Begge disse forfatterne viser at det har vært forandringer i holdningene til kvinner i hindusamfunnet fra vedisk tid og frem til i dag. De viser også hvordan moderskapet har fått en så sentral stilling i hinduismen.

¹³ Winternitz' *Die Frau in den indischen Religionen* (1920) er i tre deler: 1. *Die Frau im Brahmanismus*. 2. *Die Frau im Hinduismus*. 3. *Die Frau im Buddhismus*.

¹⁴ Utkom første gang på fransk 1961.

Frederick M. Smith skriver i ”Indra’s Curse, Varuṇa’s Noose, and the Suppression of the Woman in the Vedic Śrauta Ritual” (1992) om hvordan en allerede i vedisk litteratur ser en utvikling der kvinnens rolle i det vediske offerritualet blir mer og mer passiv. Kvinnen ses på som uren, og mennene overtar etter hvert ansvaret for å utføre disse ritualene. Det viser seg derimot at kvinnens religionsutøvelse ofte har et annet fokus enn å utføre vediske offerritualer. Smith skriver:

The ancient ritual remains a source of pride and status, and the act of participating in it still generates some degree of awe and excitement in the performers. But, for the women especially, other things carry more religious significance. (ibid.: 44)

Menn og kvinners religionsutøvelse er ikke lik og foregår ofte på ulike arenaer. Mye av en hindus religiøse praksis foregår i hjemmet og spesielt gjelder dette kvinnen. Kvinner og menn legger vekt på ulike religiøse aktiviteter og prioriterer ulikt. Kvinners religiøsitet har vært, og er, like mye til stede som menns, skriver Smith, og trekker en parallell fra kvinnenens stilling i vedisk tid til dagens religiøse praksis:

Why did Vedic ritual move so easily towards this gender imbalance? Perhaps the reason is simply that Vedic ritual was then (as Hindu ritual is now) largely dimorphic (that is, divided along gender lines) combined with the fact that the compilers of the texts were men who generally recorded only men’s rituals. As ethnographic work in India continues to show, women’s rituals are as ubiquitous as men’s. (ibid: 43)

I den følgende gjennomgangen av hinduismens normative holdninger til kvinner, og i diskusjonen om hvordan disse normene påvirker kvinners liv i dagens Varanasi, vil barnløse hindukvinner selv komme til orde – det er deres selvforståelse og løsningsstrategier jeg ønsker å formidle i denne oppgaven.

2. Metode: Blant hindukvinner i Varanasi

Det materialet jeg legger frem i denne oppgaven er resultatet av et fem måneders feltopphold i Varanasi (Vārāṇasī) i Nord-India, vinteren 2003-2004. En avgjørende grunn til at jeg valgte å gjøre mine feltstudier i denne byen, er at jeg har levd og studert i Varanasi i fem år, i perioden 1994 til 1999. Jeg har også siden tilbrakt lengre perioder her. Metoden jeg har benyttet i min studie er et kvalitativt feltarbeid. Jeg intervjuet både barnløse kvinner og religiøse autoriteter, og jeg snakket med folk og observerte livet i det nabolaget jeg bodde. Jeg har også studert kildene som legges til grunn for hinduismens normative syn på barnløshet og som er viktige for formidlingen av religiøs kunnskap til hinduer i dag.

2.1 Feltarbeidet i Varanasi

Varanasi (Banāras), kalt Kāśī - Śivs by - av hinduene, er en hellig by, og det livet en kan oppleve i gamlebyen har en kontinuerlig tradisjon som går tilbake til det sjette århundre før vår tidsregning, skriver Diana L. Eck (1989:5). Kāśī er et pilegrimsmål for millioner av hinduer og ligger langs vestbredden av elven Ganges, Gaṅgā Mātā.

Kāshī is said to be the city of Shiva, founded at the dawn of creation. It is not the events of its long history that make it significant to Hindus; rather, it has such a long history, and it has survived and flourished through the changing fortunes of the centuries *because* it is significant to Hindus. (ibid.: 5)

Her styrer religionen dagliglivet og samfunnsstrukturen på godt og vondt, og Varanasi blir av folk i andre byer i India oppfattet som svært tradisjonell og konservativ.¹⁵ I Varanasi er det mulig å få et innblikk i den tradisjonelle hinduismen i dag, både blant vanlige folk og hos de ulike religiøse ekspertene ved alle byens templer og *āśram*er.

¹⁵ Dette er en vanlig oppfatning og kom frem da jeg presenterte temaet mitt blant folk bosatt i New Delhi og da jeg snakket med indere bosatt i Oslo.

Lolārḱ kuṇḁ som utgangspunkt

Stedet jeg valgte som utgangspunkt for feltarbeidet er et svært gammelt soltilbedelsessted i Kāśī (Varanasi).¹⁶ Lolārḱ kuṇḁ er en fruktbarhetsbrønn som sies å ha solguden Sūryās kraft til å fjerne de hindringer som gjør at et ektepar ikke får barn. Titusener kommer hit hvert år for å bade i brønnen og for å be guddommen Lokeśvar (halvt Śiv/halvt Sūryā) om velsignelse; de ber om å få en sønn i løpet av det kommende året. Det er under Lolārḱṣaṭhī, den 6. dagen i måneden bhādom, at de aller fleste kommer hit.¹⁷ Det er på denne dagen at Lolārḱ er mest kraftfull.

Dette gjorde Lolārḱ kuṇḁ til et spennende utgangspunkt for å studere barnløshet i et tradisjonelt miljø i Nord-India. Jeg valgte derfor å bo i nærheten av brønnen og startet mine undersøkelser og samtaler om temaet barnløshet i dette nabolaget. Jeg intervjuet og observerte tilreisende par som kom for å bade, og jeg hadde mange samtaler med dem som hadde sitt daglige virke ved Lolārḱ, både med tempelprestene (*paṇḁitene*)¹⁸ som utførte ritualene og med *mallāh*-kvinnene¹⁹ som holdt rent og assisterte de som kom for å bade i brønnen.

2.2 Innsamling av data i felten

Teoretisk ramme

Jeg baserte mine feltstudier på intervjuer, deltakende observasjon og samtaler med folk i nærmiljøet. Ifølge Clifford Geertz (1973: 6) hentes ikke data ut fra felten, de er produkter av en prosess. Data produsert gjennom feltarbeid er resultat av en tolkningsprosess. Geertz' metode kalles tolkende (interpretative) antropologi. Hans bruk av begrepet "thick description" betegner etnografisk beskrivelse som en blanding av beskrivelse, tolkning, diskusjon og analyse (ibid.: 9-10). En forsker kan ikke bare beskrive, men må også analysere, velge ut og begrepsfeste det som skjer, hevder Geertz (ibid.: 20).

Feltstudiet er en prosess der forskeren med sine forkunnskaper og forventninger, er i dialog med "objektene" (tekster eller personer) og forskersituasjonen. Dette kaller Gavin Flood en 'dialogisk refleksiv tilnærming' og skriver at alle møter er intersubjektive og kontekstuelle, og gjennom dialog og refleksjon skapes data som igjen analyseres i lys av helheten (1999: 35). Det som blir fortalt av informanten forutsetter at noe er sagt forut og det som sies tolkes videre inn i et nett av kunnskap, forutforståelse og kontekst (ibid.: 35). Forskeren blir selv en deltaker i en dialog som fører til forståelse, og den som forsker vil alltid

¹⁶ "Lolārḱa is not only the oldest and most famous of Kāśhī's *ādityas*, but it is perhaps one of the oldest of all sacred sites in Kāśhī" (Eck 1989:177).

¹⁷ I 2004 falt Lolārḱ ṣaṭhī på den 4. september.

¹⁸ *Paṇḁit* kan oversettes 'tempelprest' eller *brāhman*. *Brāhman* er betegnelsen på den øverste *varṇāen* i kastesystemet. Innenfor denne 'hovedkasten' er det mange underkaster (*jāti*). Det er tradisjonelt et skille mellom de lærde *brāhmanerne* og 'tempelprestene', der de sistnevnte har lavest status. Tempelprestene, som mine informanter også kalte *paṇḁit*, eller mer uformelt "*paṇḁā*", ses på som mindre rene, fordi de har kontakt med de lavere kastene og anses også for å være ulærde i vedisk visdom. De kan ofte kun det som kreves for å betjene de som kommer til det tempelet der de virker.

¹⁹ *Mallāh*-kvinnene tilhører båtmann-kasten. *Mallāhene* har tradisjonelt fraktet folk med båt på Gaṅgā og lever av fiske. De tilhører en lav kaste, og de fleste *mallāher* i Varanasi er fattige familier.

se situasjonen fra et ståsted, hevder Flood (ibid.: 35). En reflektiv dialogisk metode er grunnlaget for hvordan Flood hevder at vi skal studere religion, og han er kritisk til tanken om en distansert objektiv forsker (ibid.: 38):

Through this kind of reflexive dialogism, method moves away from a facade of neutrality and objectivity, towards a recognition of context, and a recognition of agency – that the researcher is a social actor in a socially legitimated activity, as are the people or community whom are the object of research. (ibid.: 38)

I sin redegjørelse for metoden hun har brukt under sitt feltarbeid blant hindukvinner presenterer Marianne Fibiger Niels Bohrs teori om 'samspillet komplementaritet' (Fibiger 1998: 17). I denne teorien beskriver Bohr menneskelige relasjoner ut fra atomfysikkens komplementaritetsteori.²⁰ Han hevder at komplementaritet er en felles strukturell kvalitet ved feltarbeid. Inspirert av Bohrs teori, hevder Fibiger at i stedet for å fokusere på en objekt-subjekt-relasjon, skal en i stedet forsøke å fokusere på den situasjonen der både en selv og de menneskene en studerer hele tiden skifter posisjon, der feltarbeider og informant påvirker hverandre (ibid.: 19). Forskerens spørsmål eller deltakelse betyr at hun selv er med på å prege den informasjonen hun får. Med andre ord er man en del av det materialet man samler inn. Fibiger skriver:

Komplementariteten kan dermed stille spørsmål ved den antropologiske metodes autencitet. Samtidig gir den også adgang til så kaldt "skjult" information, hvor kulturens eget betydningssystem afdekkes. (ibid.: 19)

Disse teoriene og deres fokus på samspillet mellom forsker, informanter og kontekst har vært grunnleggende for hvordan jeg har forstått min rolle og senere har arbeidet med det materialet jeg samlet inn under mitt feltarbeid.

Tilgjengeligheten til kvinnenes religiøse liv

I hinduismen skjer kvinnenes religionsutøvelse hovedsakelig i den private sfære. Varanasi er en tradisjonell by og et samfunn der menn og kvinner i stor grad lever i to atskilte verdener. Mannens verden er ute i samfunnet. Han arbeider for å forsørge familien og han går i tempelet for å tilbe sin guddom. Kvinnen er hjemme, tar seg av barn og gamle og har ansvaret for å gjøre det daglige ritualet, *pūjā*²¹ ved husalteret. Det meste av kvinnens religionsutøvelse er knyttet til hjemmet og hennes omsorg for familien. Dermed gjør hun de fleste daglige, ukentlige, månedlige og årlige ritualer og religiøse handlinger innenfor husets vegger og er således utilgjengelig for en utenforstående. Wadley skriver at hindukvinnenes

²⁰ Fibiger skriver at disse referansene er fra Bohrs *Atomfysik og menneskelig erkendelse* (1959: 43).

²¹ *Pūjā* er et hinduistisk tilbedelsesritual. Jeg vil kun benytte hindibegrepet om slike ritual i denne oppgaven. Jeg beskriver *pūjā* nærmere i kapittel 4. *Pūjā* vil være et sentralt begrep gjennom hele oppgaven.

religionsutøvelse blir ”usynlig”, ettersom deres religiøse aktivitet skjer utenfor offentligheten, i den hjemlige sfære (1995: 126).

Antropologen Edwin Ardener skiller mellom dominante og stumme grupper når han diskuterer hvordan vi forsker på ikke-vestlige kulturer. Han hevder at enkelte grupper ikke blir hørt av forskerne, for eksempel kvinner, gamle og barn.²² Ardener beskriver hvordan skjevheter mellom kjønnene opprettholdes i forskerens beskrivelser og analyser fordi menn er lettere tilgjengelige for en vestlig antropolog (1975: 4). Ettersom forskere tradisjonelt også har vært menn, har det blitt en dobbel skjevhet i datainnsamlingen, skriver Sered (1992: 9). Som kvinne opplevde også jeg at det var mennene jeg først kom i kontakt med i det offentlige liv, det var de som først forsto hva jeg drev med og som ga meg de ”riktige svarene”. For å få tilgang til kvinnenens religiøse verden kreves derfor en bevissthet om disse skjevhetene i tidligere forskning og at en aktivt lar kvinnene komme til orde.

Det var derfor naturlig for meg å velge deltakende observasjon, ustrukturerte intervjuer og feltsamtaler som metoder for min studie av barnløshet og religiøst liv blant hindukvinnene. Jeg måtte inn i deres hjemlige miljø og snakke kvinnenens språk for å få tilgang til deres religiøse liv. I India ble jeg av enkelte fortalt at det ikke var noe vits i å snakke med kvinnene. ”De vet ingen ting. De gjør bare det de blir fortalt,” konstaterte en *brāhman*, da jeg fortalte om mine formiddager med kvinnene ved Lolārk kuṇḍ. Jeg erfarte tvert imot at kvinnene hadde mye religiøs kunnskap og at de forholdt seg aktivt til både de religiøse autoritetene og de mange ritualene knyttet til hjem og familie. Kvinnene ga uttrykk for at de syntes det var viktig at noen observerte deres religionsutøvelse og skrev om noe som er viktig i deres liv.

2.3 Dialogiske intervjuer og samtaler

Ved å bruke kvalitative intervjuer som metode ønsket jeg å få en innsikt i folks personlige erfaringer og refleksjoner rundt temaet barnløshet. Intervjuene var ustrukturerte, og jeg la vekt på samtale og dialog. Jeg tok noen ganger utgangspunkt i en spørreliste med noen innledende konkrete spørsmål og hovedtemaene jeg ønsket å ta opp, men målet mitt var å oppfordre informanten til å fortelle. I *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode* skriver Tove Thagaard at formålet med et intervju er å få fylldig og omfattende informasjon om hvordan andre mennesker opplever sin livssituasjon (1998: 79). ”Intervju gir data om hvordan informantene forstår erfaringer og begivenheter i sitt eget liv. Denne metoden gir et særlig godt grunnlag for innsikt i informantens erfaringer, tanker og følelser”, skriver hun (ibid.: 79). Jeg erfarte at når intervjuet utviklet seg til en samtale om livserfaringer og tanker om disse, kom det frem åpne og ærlige synspunkter om vanskelige tema.

Utvalget av informanter er ikke representativt for noen populasjon. Jeg ønsket å intervjuer kvinner, og noen menn, i forskjellige aldersgrupper, med ulik sosial bakgrunn og livssituasjon. Jeg intervjuet kvinner både med og uten barn. De fleste av informantene var i

²² Disse gruppene betegner Ardener som ”muted groups” (1975: 4).

trettiårene (altså på min alder), men aldersspennet var fra 20 til 65. Noen av kvinnene arbeidet hjemme, noen sammen med mannen i en liten butikk eller bod, et par stykker vasket hos folk og en var lærer. Noen var svært fattige og levde fra dag til dag av det mannen tjente. Enkelte ektemenn hadde fast jobb og noen familier eide sitt eget hus. Den eldste informanten fikk alderspensjon. Andre bodde i storfamilier der alle måtte bidra. Et par familier tilhørte middelklassen der flere sønner hadde inntekt.

Bare en gang kom jeg innenfor de høye murene i et rikt villastrøk. Jeg kom i kontakt med en familie som var i saribransjen; vi drakk te og avtalte å møtes senere. De skulle ta meg med til kvinner i nabolaget, også til noen som ikke hadde barn. Avtalen ble høflig utsatt og avlyst flere ganger, helt til en yngre bror kom og ga beskjed om at det nok ikke lot seg gjøre.²³ Det viste seg at det var lettere å få kontakt med de som var i den andre enden av samfunnsstigen; fattige kvinner som levde et hardt og enkelt liv.

Jeg ønsket også å snakke med de religiøse og medisinske ekspertene; de som kvinnene går til for å få råd og hjelp. Dette var tempelprester, leger, en astrolog og en magiker (*ojhā*). Jeg intervjuet også en *ācāryā*, en mann som er lærd innen hinduistisk filosofi. Jeg ville høre deres forklaringer og forslag til løsninger på barnløshet. Før intervjuene med ekspertene forberedte jeg spørsmål om deres ekspertise, ofte ut fra det kvinnene hadde fortalt meg om sine erfaringer.

Da jeg planla feltarbeidet, og også under den første tiden i Varanasi, fryktet jeg at ingen ville snakke med meg om barnløshet. Hvordan skulle jeg komme i kontakt med barnløse kvinner? Jeg var usikker på om jeg ville kunne gjennomføre undersøkelsen; var *barnløshet* og *ufruktbarhet* ord som folk ikke vil ta i sin munn? Mange jeg ba om råd fra i starten synes temaet var interessant, men trodde ikke noen ville snakke med meg. Så møtte jeg Sardha som levde av å utføre massasje. Hun fortalte at hun visste om flere kvinner i sitt nabolag som ikke hadde barn og sa seg villig til å formidle kontakt. Gjennom Sardha og de kvinnene hun introduserte meg til, fikk jeg et nettverk som gjorde at jeg etter hvert kunne gjennomføre flere intervjuer med barnløse kvinner.

Intervjusituasjonen

Det å bli introdusert er svært viktig i India. Dette var inngangsporten både til sjefslegens kontor og til hjemmet til fattige kvinner i Varanasi. Både for at kvinnene skulle ha et reelt valg om de ville la seg intervju og for at de skulle føle seg trygge, var det viktig for meg at min kontaktperson spurte dem først og fortalte litt om hvem jeg var.²⁴ Ofte måtte jeg fortelle mye om hvorfor jeg ville snakke om barnløshet og hva hensikten med undersøkelsen var.

Noen ganger avtalte vi at informanten skulle komme hjem til meg. Andre ganger ble jeg tatt med hjem til kvinner, og da ble ofte personen som hadde introdusert meg sittende sammen

²³ Han forklarte meg det slik: "Alle er nok ikke så åpne for dette. Vi vil jo ikke såre noen."

²⁴ Mange svarte at det ikke passet da de ble spurt.

med oss. Noen ganger var ektemannen til stede, en gang tre sønner, en annen gang seks-sju kvinner og mange barn. Det føltes ikke alltid riktig å be de som var tilstede om å gå. Det kunne forsterket følelsen av at temaet var forbundet med skam. Det å snakke med informantene i de omgivelsene som oppsto naturlig var et valg som helt klart påvirket intervjukonteksten, svarene jeg fikk og dermed også materialet som er grunnlaget for denne oppgaven.

Det at jeg kom utenfra føltes ofte som en fordel i intervjusituasjonen. Jeg tilhørte ikke noe kaste eller et offentlig kontor, så min rolle var på den måten nøytral. Likevel var jeg klart et fremmedelement og min tilstedeværelse påvirket i varierende grad de menneskene jeg møtte, hva de gjorde og hva de svarte meg. Det at jeg er en vestlig utdannet kvinne og at jeg har en sønn påvirket også deres tanker om meg og dermed hva de fortalte. Jeg opplevde også at når jeg fikk kvinnene i tale og vi fikk et tillitsforhold, var det ofte godt for dem å få snakke. Jeg kom fra et land langt borte og ville ta med meg hemmelighetene deres når jeg reiste tilbake. Jeg hadde flere lange samtaler med Moti, en enke i sekstiårene. For Moti var det godt å ha en utenforstående å dele livserfaringen sin med. Hun sa til meg:

Du er en kvinne. Du har kommet fra utlandet, du vil lære om vår kultur, om våre kvinners liv, så til deg vil jeg fortelle min historie. Du er en kvinne – jeg er en kvinne. Jeg er eldre enn deg og har mye livserfaring, den vil jeg dele med deg. Jeg kan ikke fortelle dette til noen, men du skal få vite hva jeg har erfart, både gode og vonde ting. Dette må ikke min familie eller mine barn²⁵ få høre. Men du vil forstå, fordi du også er en kvinne. (Moti, intervju 15.1.04)

Jeg stilte meg selv ofte spørsmålene: Hvilken rett hadde jeg til å trenge meg på i deres liv og spørre om alt dette? Hadde informanten følt seg presset? Hadde jeg spurt om ting som andre ikke skulle høre og som ville føre til at kvinnen fikk problemer etterpå? Etter å ha forberedt dette studiet i over ett år hjemme i Norge, hadde jeg fått et nært, men kanskje litt følelsesløst forhold til ordene barnløshet, ufruktbarhet og infertilitet. I India fikk jeg snart oppleve at *bāmjh* 'ufruktbar' er et skjellsord og en fryktet skjebne.

Klasse og kaste betyr mye, men ikke alt

Indias kastesystem er ikke gått ut på dato. I Varanasi er kaste så absolutt til stede, og også jeg forholdt meg til kaste under feltoppholdet. Hvilken kaste folk tilhører kommer ikke alltid umiddelbart frem, men noen ganger vet en det bare ut fra hva de arbeider med og i hvilke nabolag de bor. Klostermaier skriver:

Every observer of Indian life will attest to the immense importance of caste and caste rules also in the present, post-Independence India. It is not true, as many outsiders believe, that the constitution of the republic of India abolished caste or intended to. It abolished the notion of "outcaste" and made

²⁵ Moti omtalte alltid sin medhustrus barn som sine barn.

it a punishable offence to disadvantage a person because of such a status.”
(Klostermaier 1994: 335)

Det er på langt nær bare kaste som rangerer menneskene i India. Økonomi, utdannelse, urbanitet, familiesituasjon og ikke minst kjønn, bestemmer livsvilkårene og mulighetene et individ har. Jeg opplevde at både klasse, kaste, inntekt, utdannelse og om en bor i storfamilie eller kjernefamilie betyr mye for den enkelte kvinnes livssituasjon og hvilke konsekvenser barnløshet får for henne.

Språket hindi

Jeg hadde en stor fordel av å mestre hindi som er det dominerende skriftlige og muntlige språket i Nord-India. Jeg snakker godt, men ikke et grammatisk perfekt hindi. Jeg kan også spøke litt på den lokale dialekten, *bhojpurī*. Jeg har et ordforråd som gjorde at jeg både kunne opptre høflig og snakke om stort og smått i livet, og slik fikk jeg kontakt med folk fra ulike grupper av befolkningen. Mange av mine informanter var analfabeter og deres dagligtale var *bhojpurī*, ikke hindi. I samtaler med de mer utdannede og velstående blandet vi inn litt engelsk.²⁶

Språk er ikke bare ord.²⁷ Det å forstå koder og regler som gjelder i tempelene gjorde at jeg fikk kontakt med religiøse autoriteter som tempelpretser (*paṇḍiter*) og religiøse lærere (*guruer*). Jeg fikk lov til å sitte og observere, ta bilder og delta i både det religiøse og det sosiale, spesielt ved Lolārḱ kuṇḍ, men også da jeg besøkte andre templer som de barnløse gikk til. Selv om *paṇḍitene* ofte ikke har noe særlig utdannelse, få av dem kan verken engelsk eller sanskrit,²⁸ har de ofte mye kunnskap om det templet der de har sitt virke. De kan fortelle myter og mirakelhistorier og gi eksempler fra vår tid på at guddommen i deres tempel kan oppfylle det tilbederne ber om. Samtalene med disse autoritetene ga meg informasjon jeg ikke kunne finne i noen litterære kilder.

Feltsamtalene

I *Feltarbeid i egen kultur* skriver Cato Wadel: ”Den metoden jeg har brukt, har hatt mer form av samtale hvor jeg selv har ”fortalt” bortimot like mye som jeg har ”spurt”.” (1991: 47) Wadel bruker begrepet ’feltsamtale’ om denne metoden, som også har vært svært viktig for min tilgang til kunnskap om temaet for denne oppgaven. Jeg snakket med alle jeg møtte om temaet for min studie. Jeg snakket med min gamle hindiprofessor, naboene, under legebesøk med min sønn, i butikken, med melkemannen, med barnevakten, med lærerne på skolen, med venner, på tempeltrappa og nede ved Gaṅgā. Jeg fikk mye informasjon på denne måten, om fordommer og holdninger i samfunnet, om templer barnløse går til og om personer jeg kunne

²⁶ Å blande engelsk og hindi i hverdagspråket er vanlig blant den urbane middel- og overklassen i India.

²⁷ Språk er både deskriptivt og performativt (Helle-Valle, forelesning i kvalitativ metode, sos.ant., UiO, 10.02.03).

²⁸ *Paṇḍitene* kan de sanskrit-*mantrāene* som brukes ved den helligdommen de tjener.

snakke med. Slik fikk jeg også erfare hvordan de ulike mennesker fra ulike deler av befolkningen responderte, og jeg kunne reflektere rundt hvem de var og hva de sa om temaet.

Jeg hadde fra tidligere opphold et nettverk av både lærere, venner og kjente i Varanasi. Med disse kunne jeg drøfte både generelle og spesifikke tema som var relevante for min studie. Jeg følte ofte at venner ga meg ærlige svar på hvordan de føler at de barnløses situasjon er og de ga meg ikke ”fasitsvar” som ”for Gud er alle like” og ”fordommer og utestengning hører fortiden til”. De visste at jeg ville vite hvordan livet og holdningene virkelig er og ikke hvordan det burde være.

2.4 Kvinnenes fortellinger

Det å presentere noe av en informants livshistorie har Nigel Rapport kalt fortellinger (narratives), og han beskriver dem som “stories people tell about themselves and their worlds” (2000: 74). Hovedkildene til denne oppgaven er kvinnenes fortellinger om sine erfaringer, hva de gjorde for å takle hverdagen og hvilke tanker de hadde om sin situasjon og om fremtiden. Ved å presentere informantene, sitere deres utsagn og enkelte steder gi lengre utdrag av det de forteller om sitt liv (f.eks.: ’Silas fortelling’),²⁹ ønsker jeg å gi et innblikk i hvordan barnløsheten preger livene til disse kvinnene. Catherine K. Riessmann skriver: “A primary way individuals make sense of experience is by casting it in narrative form. [...] This is especially true of difficult life transitions and trauma.” (1993: 4)³⁰ Gjennom disse fortellingene får vi mye informasjon om kvinnens religiøsitet, hvordan den barnløse kvinnen ser på seg selv og hvordan hun oppfatter at andre ser på henne. Fortellingene gir også et innblikk i hvordan folk er knyttet til hverandre. Også Gloria Raheja og Ann Gold har presisert betydningen av å lytte til de indiske kvinnene. De har gjennom kvinnenes sanger, fortellinger og deres personlige narrativer trukket frem den muntlige tradisjonen og alternative perspektiver på temaer som slektskap, kjønn og seksualitet (1994: xi-xii). Jeg ønsker at disse individuelle historiene skal gi et innblikk i livet til noen av de kvinnene som delte sine erfaringer med meg denne vinteren i Varanasi. Jeg vil her kort presentere informantene mine. Noen ble jeg godt kjent med, andre møtte jeg bare den ene gangen.

2.5 Informantene

Jeg gjennomførte intervjuer med 24 kvinner. Tolv av disse kvinnene hadde ennå ikke født barn. Fire kvinner hadde opplevd det å vente lenge før det første barnet kom. Åtte kvinner

²⁹ Disse narrative, ’fortellingene’, som er satt i *kursiv* og som jeg presenterer på ulike steder gjennom oppgaven er noe redigert for at informantens historie skal komme klarere frem.

³⁰ Riessman har også gjort en studie av barnløse kvinner i Sør-India med narrativ analyse som metode. Hun skriver: “When we tell stories about our lives, we perform our identities.” Hun fortsetter: “I used a case-centred narrative analysis and examined the position of characters, self, and audience in women’s stories about infertility.” (2000: 35-36)

hadde barn. Jeg snakket med fem menn, tre av disse hadde ikke barn. Jeg intervjuet også ti eksperter på ulike områder. Alle utenom én av disse var menn.³¹

Moti er 65 år og er Rājput, av *ṣṣatriyā*-kasten. Hun er en barnløs enke og bor sammen med sin yngre medhustru og hennes fire barn, tre jenter og en gutt i alderen 18 til 25. Moti er utdannet farmasøyt og får en liten pensjon fra staten. Hun har vært aktiv i Kongresspartiet og stilte til valg i 2002. Hun eier sitt eget hus i gamlebyen i Varanasi. Hun er svært bekymret over å ha tre ugifte (ste)døtre i huset.

Yatri er 33 år. Hun er av *brāhmaṇ*-kasten. Yatri er utdannet og arbeider som lærer på en privat skole for fattige barn og i tillegg gjør hun sosialt arbeid. Hun og mannen flyttet fra landsbygda og kom til Varanasi for noen år siden. De har ingen barn og leier et rom i utkanten av byen.

Tulsi tilhører en lavkaste. Hun er 32 år og bor sammen med mannen og hans brors familie. De driver et lite dagligvareutsalg sammen. De har ingen barn.

Durga er 52 år. Mannen hennes **Sankar** (58) er for syk til å jobbe. De adopterte hennes søsters sønn da han ble født. Han er nå 19 år og skal gifte seg. De har sitt eget hus og leier ut deler av det. Durga ønsker at sønnen skulle få gå lengre på skolen.

Sila er 32 år. Hun har vært gift siden hun var 16. Sammen med mannen selger hun grønnsaker fra en bod på torget. De tilhører *sonkār*-kasten. De har ikke fått barn. De bor sammen med svigermor, svogeren og hans familie.

Rita er 35. Hun er *brāhmaṇ* og har utdannelse. Rita og mannen har to store døtre og for sju år siden mistet de sin eneste sønn. Siden da har Rita fått to døtre som begge døde, og for tre år siden fikk hun en ny sønn, Gollu. Familien er opprinnelig fra staten Bihar og bor sammen med Ritas svigerfar i et eget hus ved bredden av Gaṅgā.

Sardha er i 40 årene. Hun bor sammen med sin mann, fem barn, en svigerdatter og barnebarn i en liten hytte ved elva Assi. Mannen og sønnene er for det meste arbeidsledige og Sardha forsørger familien med å tilby massasje og lage mat for andre. De tilhører *camār*-kasten, Rāvī Dās' folk.

Khattri-kvinnene, tre generasjoner, utgjør deler av en tradisjonell middelklassefamilie i Varanasi.³² Svigermor, tre sønner, tre svigerdøtrer, og mange barnebarn bor i samme hus. Alle kvinnene er hjemmeværende og alle praktiserer de obligatoriske fastene og ritualene for å sikre sin manns og sine barn god helse og lykke. Den mellomste svigerdattera, **Uma**, har ikke fått noen barn.

Neta er *brāhmaṇ*, hun er 26 år gammel og har en datter på tre år som hun fikk etter å ha levd sammen med mannen sin i seks år. Hun takker hver dag Kṛṣṇa for dette barnet.

³¹ Jeg oppgir ekspertenes fulle navn, mens de fleste andre informantenes navn er anonymiserte (pseudonym eller forkortet).

³² Khattri-familien kommer opprinnelig fra Punjab. På punjabi er *khattrī* betegnelsen for en som tilhører *ṣṣatriyā*-kasten (McGregor 1993: 228).

Madhuri er 24 år. Sammen med mannen, som er ca 10 år eldre, driver hun en tebod ved veien. De kommer opprinnelig fra Bihar. De to bor alene i ett leid rom. De har vært gift i fire år nå, men er fortsatt barnløse.

Mala er fra Nepal. Hun er 27 år og bor sammen med mannen sin i et leid rom i Varanasi. De har vært gift i 10 år, men har ikke barn. De har ingen annen familie i Varanasi. Mannen tar forefallende arbeid, og de lever fra hånd til munn.

Savitri har vært gift i 20 år. Hun er 37 år gammel. Hun fikk aldri barn.

Kapil er *yādav* (av melkekasten) fra en landsby på andre siden av Gaṅgā. Han er 27 år gammel. Som mange av mennene derfra, kommer han til Varanasi for å jobbe. Jeg har kjent Kapil i mange år og under hele feltoppholdet jobbet han som praktikant for meg og sønnen min. Han ble gift da han var 13 år. Kona hans kom til hans families hus for fire år siden og i desember 2003 fikk de sin førstefødte, en sønn.

Soma er 28 år. Hun er mor til en gutt på snart sju og bor sammen med mannen og svigerforeldrene på to rom. Soma vil gjerne ha flere barn, men hun har dårlig helse og det ser ut som at de ikke får flere enn denne ene gutten.

Chandravati er 40 år og tilhører sølvsmedkasten, og hun er gift med en sølvsmed. De kommer fra Bihar. Jeg møtte henne og hennes tre sønner under Dāl chaṭh festivalen og besøkte dem to ganger siden. Chandravati har tre sønner i tenårene. Som eneste kvinne i huset venter hun utålmodig på at den første svigerdatteren skal komme og avlaste henne.

Anjana er opprinnelig bengali og er 25 år. Hun har vært gift i åtte år, men har ikke fått egne barn. Hun og mannen har adoptert en gutt som ikke ble ivaretatt av mora si. Mens bestemor passer sønnen, som nå er blitt tre år, jobber Anjana som vaskehjelp i tre middelklassehjem.

Hira er 36 år og har ikke barn. Hun har hun vært gift i 13 år og sier at hun tviler på at hun noen gang vil bli mor.

Hari er 28 år og går på politiskolen. Han kommer fra en landsby rett utenfor Varanasi. Han ble gift da han var barn, men paret flyttet sammen først for fire år siden. De har ikke fått barn ennå og har oppsøkt en klinikk for behandling.

Professor Tivari og hans kone har ”forsøkt alt”, men har aldri fått barn. Han er en anerkjent musiker og lærer, og de bor i en professorbolig på universitetsområdet. De er nå begge ca. 60 år. De har tre hunder. Hans kone var til stede under hele intervjuet, men sa ingen ting.

Arun er 40, han er gift og fikk sitt første barn etter åtte års ekteskap. Han er nå far til tre. Arun er fra staten Bihar, men bor med sin familie i Varanasi.

Mrs. Kapur fikk en sønn etter ni års ekteskap. For ti år siden flyttet hun fra Punjab til Varanasi med mannen som er homøopat. Mrs. Kapur er hjemmeværende. Sønnen er nå 20 år og går på college.

Sita bor i en stor villa i bydelens rikeste nabolag. Familien eier flere sarifabrikker og hun og alle de tre svigerinnene i storfamilien er hjemmeværende. De har alle to barn hver.

Susila bor utenfor Oslo. Hun er 35 år. Hun har to døtre og er hjemme med dem. Susila kom til Norge for åtte år siden. Susila kommer fra en tradisjonell *brāhmaṇ*-familie i New Delhi. Hun utfører daglig religiøse ritualer og oppsøker hindutempelet utenfor Oslo når det er arrangementer der i forbindelse med de store hinduøytidene.

Ekspertene

Ojhā Mannu Sokha er en magiker, en åndeutdriver.³³ Mannu Sokha sitter ved sitt ildsted (*dhūnī*) og tar imot klienter som legger frem sine plager og problemer. Han har fått sine evner og *mantr*er av sin *guru* og sier at han kan både identifisere og jage bort ånder, gjenferd og spøkelseser.

Ācāryā Srinivas Ji har doktorgrad i indisk filosofi fra Benaras Hindu University. Han er en belest, bereist, reflektert og spirituell mann. Srinivas Ji gir svar som er basert på kunnskap om både dagens indiske samfunn og hinduismens hellige skrifter. Intervjuet med Srinivas Ji foregikk på engelsk.

Lolārḱ paṇḍit Rames Kumar Pandey er en ung *paṇḍit* (*paṇḍā*) som tok over etter sin far som hoved-*paṇḍit* ved Lolārḱ for tre år siden. Slekten hans har betjent pilegrimene som kommer til brønnen i mange generasjoner. Han er ikke en lærd mann, men utfører de ritualene som tradisjonen krever for at de som bader skal få guddommens velsignelse og få en sønn.

Lolārḱ puḷārī Madan Mohan har vært i Lolārḱs tjeneste i over 20 år. Han utfører ritualene for pilegrimene som kommer til Lolārḱ og lever alene i et lite rom ved tempelet. Han er *saṃnyāsī* 'asket' og tilhører en orden av *ḍaṇḍīsvāmī*er.

Astrolog Paranath Ojha er *brāhmaṇ* og utdannet astrolog (*ḷyotiṣī*). Han har klienter fra hele verden. Basert på analyser av horoskop forklarer han problemer, ser folks fortid og fremtid, gir råd om hva de bør gjøre og gode tidspunkt for viktige handlinger. Han har flere *brāhmaṇ*ere ansatt. De utfører *pūḷā*ene som han foreskriver sine klienter. Han bor i en villa i utkanten av Varanasi sammen med sin familie.

Juggan Bibi, vokter over "steinen" til Fātima Bībī og forteller meg om stedets kraft og historie. Hun tjener Fātima Bībī og de som kommer dit for å be.

Doctor Pandey jobber som farmasøyt ved Kabir Chora-sykehuset, et stort statlig sykehus i Varanasi.

Doktor Kapur er allmennpraktiserende homøopat. Han har et lite kontor der han tar imot pasienter. Doctor Kapurs eneste sønn ble født etter ni års ekteskap. Kapur har gjennom sitt virke som homøopat og som aktiv i nærmiljøet sett mange skjebner knyttet til infertilitet, barnløshet og adopsjon.

Santān Lakṣmī puḷārī, Laddu Gopal er en *paṇḍit* som sitter ved Santān Lakṣmīs (Jutiḷā) føtter. Han tar imot ofrene som de troende legger frem for gudinnen. Sammen med flere andre

³³ Jeg vil bruke *ojhā*, magiker og åndeutdriver om disse ekspertene i denne oppgaven. Se ordforklaringen.

brāhmaṇere tjener han MahāLakṣmī, Santān Lakṣmī og de andre gudinnene i tempelet ved Lakṣmī kuṇḍ.

Santośi Mātā pujārī er en ung *brāhmaṇ* fra Nepal. Han har kommet til Varanasi for å studere sanskrit og bor i tempelet og tjener Santośi Mā og hennes tilbedere, mot kost og losji.

2.6 Tekststudier

Hinduismen bygger på en lang muntlig og skriftlig tradisjon. I faglitteraturen drøftes ofte den normative hinduismen slik den fremkommer i de klassiske skriftene og religiøs praksis i dagens India. Kvinnene jeg intervjuet i Varanasi nevnte aldri verken *Rgveda* eller *Manusmṛti*. Deres referanser var til Sītā, Lakṣmī, Anasūya eller Mīrābāī, alle sterke kvinner fra hindumytologien. Det er disse skikkelsene som primært formidler hinduismens ideologi til dem. Den praktiserte hindusimen er likevel ikke atskilt fra de filosofiske og metafysiske sidene ved hinduismen som omtales i de klassiske skriftene. Lynn Bennet skriver dette i sin studie av høykastekvinner i en landsby i Nepal:

Despite the difference in the way they are articulated, the fasts and festivals of Narikot and the "classical philosophical systems of India" share certain basic Hindu values and concepts about the structure of reality. They are varied forms of a single dharma which unifies all aspects of Hindu experience from the social to the spiritual. (Bennet 1983: 35)

Jeg har tatt utgangspunkt i informantenes referanser og praksis ved valg av hvilke tekster jeg bruker i oppgaven. Disse er hovedsakelig fortellinger og myter som finnes i *Purāṇā*ene, i *bhakti*-poesien eller i eposene *Rāmāyaṇ* og *Mahābhārat*. I denne oppgaven vil jeg referere til mytene slik de ble fortalt av informantene eller gjengitt i faglitteraturen (blant annet i Doniger 1975, Leslie 1989).

En annen viktig kilde til normer og regler for hindusamfunnet før og nå er *dharmasāstrā*ene. Den mest omtalte av disse er *Manusmṛti* 'Manus lover', som omfatter de fleste områder av samfunnslivet og de ulike medlemmers *dharm* 'plikt'. Jeg har benyttet Wendy Doningers engelske oversettelse *The Law of Manu* (1991). For andre referanser til *Dharmaśāstrā*ene har jeg benyttet P.V. Kaners *History of Dharmaśāstra* (1941).

Leslie har i *The Perfect Wife* (1989) oversatt og kommentert Tryambakayajvans klassiske *Strīdharmapaddhati*. Dette er en tekst forfattet på 1700-tallet om hvordan en hindukvinne bør leve, hvordan hun kan være en god *pativrata*, altså etterfølge idealet om å være en hustru fullstendig hengiven sin ektemann. Leslie skriver at de normene Tryambakayajvan presenterer ikke vil gjelde for alle dagens hindukvinner, men at en overraskende stor del av atferden som beskrives i *Strīdharmapaddhati*, berømmes og holdes fast ved i tradisjonelle områder i dag (ibid.: 4). Disse beskrivelsene er ofte sammenfallende med mine erfaringer fra Varanasi. Denne teksten fremstiller klart hva som er idealatferd for kvinner og at avvik fra normen vil gjøre en kvinnes liv vanskelig.

Susan Wadley (1983) beskriver en nyere type religiøs litteratur i India. Dette er små religiøse hefter (*kathā kī pustak*) knyttet til en guddom eller et hellig sted. Disse heftene inneholder bønner, opprinnelsesmyten til stedet eller guddommen og beskrivelser av riktige utførte riter og faster. Disse heftene har blitt en viktig del av mange hinduers religiøse liv (1983: 149). Heftene er som oftest skrevet på lokalspråket og er mer forståelig enn de vanskelig tilgjengelige sanskrittekstene. Slike hefter har de siste tiårene bidratt til å øke tilgjengeligheten til skrevne kilder og religiøs kunnskap blant vanlige folk i India (ibid.:149). Heftene som ble brukt ved Santośī Mātā-templet og ved Jutyā-vrat ble benyttet av flere av mine informanter.

Kāśīkhaṇḍ er en del av *Skandāpurāṇ* og inneholder myter om Varanasis hellige steder, hvordan de ble til og deres religiøse betydning. *Kāśīkhaṇḍ* ble samlet og nedskrevet på sanskrit på 1500-tallet, og jeg har brukt en versjon som inneholder oversettelser fra sanskrit til hindi. Kapittel (*ādhyāy*) 46 i *Kāśīkhaṇḍ* omtaler fruktbarhetsbrønnen Lolārks mytologiske opprinnelse (*Lolārk kā kathā*). Denne myten er ikke den samme som ble fortalt meg av dem som hadde sitt virke ved Lolārk kuṇḍ. Jeg har oversatt og gjengitt en forkortet versjon av *Lolārk kā kathā* og den folkelige myten i en appendiks til slutt i oppgaven.

2.7 Oversettelse og transkripsjon

Intervjuene ble (bortsett fra ett på engelsk) foretatt på hindi. Jeg har selv transkribert og oversatt dem til norsk. I oversettelsesprosessen har jeg gjort om på setningsbygningen for at meningen skal komme frem. De fleste intervjuene ble tatt opp på kassett. Under noen intervjuer stilte jeg spørsmål og fikk korte svar. Andre intervjuer ble til en samtale. I transkripsjonen har jeg utelatt en del småprat som var viktig der og da, men som ikke har noe direkte relevans for oppgavens tema.

Det er mange termer som ikke kan oversettes direkte fra hindi til norsk. Blant annet er verbformen for 'å få noe gjort' (*karvānā*) (i motsetning til å gjøre det selv (*karnā*)) en viktig nyanse i en hindus liv.³⁴ Enkelte begrep vil jeg benytte i sin hindiform gjennom hele oppgaven, som *pūjā* og *dharm*. Da en ordrett oversettelse ikke er mulig, har jeg av og til valgt å gjengi enkelte sentrale informantutsagn på hindi, i translitterert form, i en fotnote.

³⁴ I en religiøs kontekst vil dette for eksempel være å få utført en *pūjā* av en profesjonell *brāhmaṇ* (*pūjā karvānā*) i motsetning til å gjøre *pūjā* selv (*pūjā karnā*). Se mer om å få utført en *pūjā* i kapittel 4.

3. Stridharm - en plikt å være mor

Dette kapitlet vil belyse noen sentrale momenter i en tradisjonell hindukvinnens religiøse liv, hennes *strīdharm*. Det er to aspekter ved hinduistisk ideologi jeg spesielt vil trekke frem, da jeg anser dem som viktige for å forstå moderskapets sentrale plass og hvilke konsekvenser barnløshet har for hindukvinnens liv. Det første er *dharm*, hindufilosofiens grunnleggende tanke om en kosmisk orden og individets religiøse og hverdagslige plikter i denne. Det andre jeg vil se nærmere på er hinduismens definisjon av kvinnelighet. Hva er den ideelle hindukvinne og hva er forholdet mellom hinduismens gudinner og Indias kvinner? Dette er grunnleggende aspekter som er viktige for å forstå livet til en barnløs kvinne i et tradisjonelt miljø i India. Jeg vil se nærmere på de skriftlige kildene som omhandler normer og forestillinger i hindusamfunnet, og hvordan religiøs kunnskap formidles til kvinner i dagens Nord-India. Til slutt i dette kapitlet beskriver jeg noen viktige grunnelementer i dagens hindukvinnens religiøse liv og moderskapet plass i dette.

3.1 Dharm - svādharm - strīdharm

Klaus K. Klostermaier definerer *dharm* slik:

Dharma: ('law'). Cosmic and social order and the rules pertaining to it. It is the central concern of Hinduism, which defines itself as SANĀTANA DHARMA, eternal law. (Klostermaier 1998: 58)

Sanātandharm er den 'evige lov', den kosmiske orden, og i kosmos har hvert individ sin plass og sine plikter: sin *svadharm* 'egen-dharm'. *Svadharm* består av *sādhāraṇdharm* 'generell moral' som gjelder for alle hinduer og *viśeṣdharm* 'spesifikke plikter' som er detaljerte og spesifikke påbud bestemt ut fra alder og rang i samfunnet. Individets moral og plikter ovenfor guddommer og samfunn bestemmes av kastetilhørighet (*varṇ* eller *jāti*) og

hvilket livsstadium (*āśram*)³⁵ en er inne i. Dette betegnes som *varṇāśramadharm*-systemet (ibid.: 58).³⁶ Bennet skriver at *dharm* vokser ut av, harmoniserer med og er absolutt en del av den sosiale, moralske og metafysiske orden i tilværelsen. *Dharm* er plikt, og ses på som ufravikelig, fordi den oppfattes som å være en del av tilværelsens grunnleggende natur (1983: 35). *Dharm* forteller hvordan kvinner og menn skal leve i samfunnet og i familien, og hvordan en skal te seg ovenfor guder og mennesker av ulik rang. Verden er avhengig av at alle inntar den plass de fødes inn i, gjør sin plikt og lar fellesskapets beste gå foran individuelle ønsker og behov. Leslie skriver: “The basic assumption of religious law (*dharmasāstra*) is that, if every individual performs his allotted role, universal harmony will result.” (1989: 21)

Knut A. Jacobsen skriver: ”Læren om livsstadiene handler primært om menns liv og særlig menn fra presteklassen.” (2003: 85) I tekstene (og ofte i faglitteraturen) fremstilles mannens *dharm* som det normative innen hinduismen og reglene for *svadharm* henvender seg ofte til mannen. Det som spesifikt gjelder for kvinnen, hennes religiøse plikter kalles *strīdharm* (Leslie 1989: 23). Klostermeier definerer *strīdharm* slik: “Strīdharmā - that part of the Hindu law books that deals specifically with the duties of women.” (1998: 177) Disse pliktene er i høy grad knyttet opp til kvinnens rolle som hustru og mor. Kvinnen er grunnlaget for slektens videreføring og hun står ved mannens side under ritualer og er hans partner gjennom livet (Tuxen 1944: 5).

Det å være hindu handler ikke bare om å tro på en guddommelig makt. En hindu gjør sin plikt og utfører sin religion gjennom handlinger (Babb 1975: 31).³⁷ Det er handling (*karm*) som bestemmer individets skjebne i dette og senere liv (Flood 1996: 6). Det å gifte seg, tjene til livets opphold og fylle sin rolle i familie og samfunn, sammen med det å leve moralsk og ofre til gudene, utgjør til sammen en hindus religiøse liv. Hverdags- og familielivet er derfor religiøse plikter (*dharm*) for en hindu. Å føde barn, gi omsorg til sin familie og å be for deres lykke, er det viktigste i en tradisjonell hindukvinnens religiøse liv. Det er hennes *strīdharm*.

Hinduismens definisjon av kvinnelighet

Hvordan hinduismen definerer kvinnelighet er avgjørende for hvilken rolle kvinnen gis i *dharm*, i hindukosmos. Forståelsen av hva en kvinne er ligger til grunn for hvilke rollemodeller religionen presenterer og hvilken plass kvinnen gis i utøvelsen av religionen og i samfunnet, skriver Wadley (1995: 112). Hinduismens forståelse av kvinnen er todelt. Hun

³⁵ *Āśram* betyr her livsstadium. I henhold til *varṇāśramadharm* er det fire stadier i en hindus (manns) liv: *brahmacharya* (ungdom), *gṛhasth* (husholder, familiemann), *vānaprasth* (trekke seg tilbake til skogen), *saṃnyās* (forsakelse, hjemløshet) (Klostermaier 1998: 28) Inndelingen av mannens liv i de fire *āśram* gjelder for de som er ”født for andre gang” (*dvij*), de tre øverste *varṇ*ene.

³⁶ Ifølge *A Sanskrit-English Dictionary*: “*Dharm* – that which is established or firm ... law; practice, customary observances or prescribed conduct, duty; right, justice ... virtue, morality, religion ... good works ... according to the nature of...” (Monier-Williams 1974: 510).

³⁷ Catherine Bell bruker begrepene orthodoxy (rett-troenhet) og orthopraxy (rett handling) om det er tro eller handling som er essensen av tilhørighet til de ulike religionene (1997: 171).

ses på som fruktbar og velgjørende, som den som gir, men også som aggressiv og ondskapsfull, med et destruktivt potensial. Wadley skriver:

Both goddesses and women – for there is no differentiation of superhuman and human in Hindu belief – reflects these characteristics of the female as both benevolent, fertile bestower and malevolent, aggressive destroyer. (ibid.: 112)

Śakti er betegnelsen på den kvinnelige skapende kraften (Fibiger 2003: 29). Uten *śakti* ville ingenting ha eksistert, men denne kraften må kontrolleres for at den ikke skal virke destruktivt. På makronivå kontrollerer guddommen Śiv gudinnen Śakti.³⁸ På mikronivå må mannen kontrollere kvinnen, skriver Fibiger (ibid.: 29). Hindukvinnen defineres som sin manns *śakti*. Hun har en ambivalent rolle som uunnværlig for mannen og samfunnet, men denne skapende kraften gjør henne også farlig. Hun må derfor holdes under kontroll. Dette gjøres, ifølge Fibiger, gjennom å institusjonalisere *śakti*-energien gjennom ekteskapet og i den rituelle tilbedelsen av *śakti* i templene. Fibiger skriver: ”I hinduismen er hustru- og moderrollen ikke blot et religiøst og kulturelt betinget idealbillede, det anses også som en nødvendig transformasjon eller binding af den dynamiske shakti-energien, som enhver kvinde besidder.” (ibid.: 28) Som hustru kontrolleres kvinnen av sin mann, men som mor ser hinduismen på kvinnen som under kontroll av seg selv, skriver Wadley.³⁹ Det å bli mor temmer kvinnens farlige seksuelle kraft og hun inntar en rolle som, i likhet med hustrurollen, blir oppfattet som en helt nødvendig del av *dharm* (Wadley 1995: 129).

Det kvinnesynet jeg her har skissert blir vi presentert for i blant annet *Manusmṛti*. Denne *sāstrāen* er preget av det asketiske idealet som utviklet seg fra *Āraṇyakaene* og kulminerte i *Upaniṣadenes* filosofi (Young 1987: 67).⁴⁰ Disse tekstene legger vekt på frigjøring (*mokṣ*) gjennom meditasjon og askese. Kvinnen blir sett på som et symbol på seksualitet og oppfattes som et hinder for den mannlige askets vei mot dette målet. Young hevder at det er et annet kvinnesyn som legges til grunn i de tidligere vediske skriftene, *saṃhitāene* (1200 – 500 f.v.t.). Kvinnens rolle som hustru og mor fremstilles i *saṃhitāene* som viktig for å nå målene om velstand, mange barn og et langt liv. Vedisk religion verdsatte høyt både det kvinnelige og det gjensidige samspillet mellom mann og kvinne, om så innenfor en patriarkalsk struktur.⁴¹ Det var den menneskelige kvinne, ikke gudinnen, som var den vanlige referansen i vediske metaforer og lignelser (ibid.: 62). Young skriver at mange av disse vediske verdiene og forestillingene fortsatt er sentrale hos dagens tradisjonelle hinduer og at mye av

³⁸ Śakti er også et navn for Śivs hustru, Pārvatī, men brukes også som et felles navn på gudinnene, og da ofte som en guddoms kvinnelige partner.

³⁹ “...the mother in Hindu thought becomes the Hindu woman in control of herself.” (Wadley 1995: 129)

⁴⁰ Disse skriftene er kommentarer til de fire Vedaene og ble formulert og senere nedskrevet fra 700 f.v.t. frem til begynnelsen av vår tidsregning.

⁴¹ I vedisk tid, da Arierne kom til India, fikk begrepet *dampatī* en semantisk forandring fra den indo-europeiske betydningen ”husets herre”, til å bety ”(ekte)paret” mann og hustru (Young 1987: 61) Monier-Williams oversetter sanskrittermen *dampatī* som ’mann og kvinne som sammen er herrer i huset’ (1974: 469).

hindukvinnernes positive selvilde stammer fra idealer fra ṛgvedisk tid. Young argumenterer for at det er viktig å ikke gi overdreven betydning til de asketiske idealene, som senere blir sentrale i hinduistisk filosofi (spesielt i *Upaniṣadene*), om en ønsker å forstå dagens hindukvinneres dype og positive identifisering med religionen (ibid.: 64).

Bennet beskriver to mulige veier (*marg*) til *dharm*: gjennom askese (*saṃnyās*) eller gjennom å leve som husholder (*grhasth*). Asketen velger å holde avstand til den verdslige verden (*saṃsār*) og dens fristelser, mens den andre veien, som husholder, går gjennom å fylle sin tildelte rolle i familien og i samfunnet. Bennet skriver at det var den siste veien (*marg*) menn og kvinner i landsbyen hun studerte identifiserte seg med (1983: 39). Erfaringen fra mitt feltarbeid er også at disse to veiene til *dharm* og deres idealer stort sett holdes atskilt. I hverdagen oppfattes religionen som et viktig og positivt element i kvinnernes liv og de oppfyller sin plikt i familien, som hustru, svigerdatter og mor. For en kvinne som ikke kan bli mor, kan derimot det at disse religiøse verdiene knyttes så sterkt til moderskapet (*mātrtvā*) bidra til å forsterke følelsen av å ikke kunne oppfylle sin plikt som kvinne. Heller ikke et liv som asket (*sādhu*) er et reelt alternativ for en hindukvinne som forblir barnløs; da må hun bryte fullstendig med sin familie og leve et ubeskyttet og omstreifende liv.

***Pativrata* - idealkvinnen**

Kvinnens plass i kosmos og hennes største offer til det guddommelige er å sette sin egen lykke etter sin manns og sine barns, og hun lever, ber og faster for dem. Kane skriver at alle *dharmasāstrā*-tekster: "...are agreed that the foremost duty of a wife is to obey her husband and to honour him as her god." (i Fuller 1998: 20) Fremstillinger av kvinnen som husfrue (*grhiṇī*) og hengiven hustru (*pativrata*) går som en rød tråd igjennom de hellige tekstene og de religiøse historiene, og formulerer det hinduistiske kvinneidealet relativt entydig (Fibiger 1998: 21). Leslie beskriver hinduismens idealkvinne slik:

For her, and for countless other traditional Hindu women today: the perfect woman is the *pativrata*, the devoted wife whose entire existence is dedicated to her husband. Ideally, such a woman dies before her husband [...] the perfect wife should regard her husband as her personal God. For as both religious texts and traditional stories make clear, the man ordained to be a woman's husband is far more than a man: he is the incarnation of the supreme law in her life; the definition and summation of her religious duty; a god to be appeased. (Leslie 1989: 1)

Kvinnens liv er også delt opp i livsstadier, men hvert av disse er definert ut fra forholdet hun har til en mann, en mann som skal beskytte henne og kontrollere hennes seksualitet.⁴² En kvinnes liv deles i stadier som: datter, hustru, mor og enke, og overgangene til hvert av stadiene markeres rituell. Det er også kvinnens plikt å hjelpe ektemannen med å oppfylle sine

⁴² Dette kommer klart frem i *Manusmṛti*, kap. 9, vers 1-3. Se avsnittet om *dharmasāstrā*ene senere i dette kapitlet.

plikter ovenfor gudene: hun skal sitte ved hans side under offerrituale (yajñā), og føde sønner, hans etterkommere (aulād) (Kane 1941, vol. 2: 561).⁴³ *Manusmṛti* beskriver hustruen slik:

The wife is the visible form of what holds together the begetting of children, the caring for them when they are born, and the ordinary business of every day. Children, the fulfillment of duties, obedience, and the ultimate sexual pleasure depend upon a wife, and so does heaven, for oneself and one's ancestors. (*Manusmṛti*, kap.9, vers 26-28)

Det å være en hengiven hustru som ofrer alt for mannens velvære og tjener han som sin gud, er det viktigste idealet for en tradisjonell hindukvinne.⁴⁴ Så å si all litteratur om *strīdharm* er sentrert rundt det å være en god *pativratā*. På 1700-tallet skrev Tryambakayajvan, en minister i staten Maharashtra, *Strīdharmapaddhati*⁴⁵ der hovedfokus er *pativratā*. Ifølge Tryambakayajvan er kvinnens høyeste plikt å tilfredsstille og tjene mannen på alle måter (i Leslie 1989: 314). Han skriver: "Obedient service to one's husband is the primary religious duty enjoined by sacred tradition for women." (ibid.: 305) En kvinne skal ifølge Tryambakayajvan legge større vekt på mannens ønsker og behov enn på det *dharmaśāstra*ene måtte pålegge henne. Han skriver: "Thus she should follow the detailed rules of *dharmaśāstra* unless and until her husband commends her otherwise." (ibid.: 316) Om kvinnen overholder disse befalinger på en ideell måte, skriver han videre, blir hun så ren at det å berøre henne er som å ta et bad i Gaṅgā, og han hevder: "Such a woman obtains fame in this world and the same heaven as her husband in the next (*patiloka*) and there is no higher goal than that." (ibid.: 316) Disse forestillingene er ennå utbredt blant dagens hinduer, og blant mine informanter er *Manusmṛti*'s formaninger, skrevet rundt begynnelsen av vår tidsregning, svært aktuelle:

A virtuous wife should constantly serve her husband like a god, even if he behaves badly, freely indulges his lust, and is devoid of any good qualities. (*Manusmṛti*, kap.5, vers 154)

3.2 Kilder og idealer til dagens *strīdharm*

I dag preges det indiske samfunnets syn på kvinnen fremdeles av de klassiske normene som legges til grunn i tekstene både ett, to og tre tusen år tilbake (Leslie 1989: 4, Fibiger 1998: 26, Young 1987: 101). Selv om en tradisjonell hindu i en konservativ by som Varanasi ikke har

⁴³ Mannen kommer til verden med gjeld til gudene på tre ulike vis (*Manusmṛti*, kap.6: 35). Den første plikten er å gjennomgå *brahmacaryā*, 'religiøs utdanning i sølibat' den første delen av livet. Etter dette skal han stifte familie og få sønner.

⁴⁴ Da jeg spurte en av informantene mine om hva hun mente var en hustrus plikt svarte hun: "Har du ikke sett bildene av Viṣṇu og Lakṣmī? Lakṣmī Ji sitter alltid og masserer sin manns føtter. Hun tjener alltid sin mann. Det er livet hennes, hennes *dharm*. Når gudene gjør det, skulle ikke vi?" (Chandravati, intervju 17.11.03)

⁴⁵ Leslie oversetter tittelen *Strīdharmapaddhati* som 'Guide to the Religious Status and Duties of Women.' eller 'The Perfect Wife.' Denne teksten ble trolig skrevet på oppfordring av dronningen og var beregnet til høytlesning for kvinnene i hoffet (1989: 22). Tryambakayajvan skriver at han har samlet utsagn om kvinner i *smṛti*-skriftene og *Purāṇā*ene for å klargjøre hva som er kvinnens religiøse plikter (ibid.: 21).

kjennskap til den sofistikerte filosofien og skriftstedene som det blir vist til, kjenner enhver hindu til *Rāmāyaṇ* og andre sentrale myter. I mytene er hinduismens grunnteser knyttet til velkjente fortellinger om guddommelige ektepar og ideelle menn og kvinner. Slik formildes hinduismens grunnleggende verdier og forestillinger igjennom en kontinuerlig tradisjon fra vedisk tid frem til dagens praktiserte hinduisme. Beskrivelser av kvinnens religiøse plikter finnes i alle de ulike skriftgruppene opp gjennom hinduismens historie. I følge Young vektlegger de tidligste vedatekstene komplementariteten mellom mann og kvinne i deres tilbedelse av gudene, mens de mye senere *dharmasāstrā*ene gir mer spesifikke regler for ekteskap og hushold, og fremstiller kvinnen som nødvendig for at mannen skal kunne oppfylle sine plikter ovenfor guder og samfunn (Young 1987: 61, Altekar 1959: 92). Werner Menski skriver at de hellige tekstene er autoritative, men ikke absolutte for enhver som vil karakterisere seg selv som hindu (ibid.: 51).

***Dharmaśāstrā*ene**

De mest eksplisitte reglene for kvinnens ideelle atferd finnes i *dharmasāstrā*ene, ofte bare kalt *sāstrā*ene. Flere av disse reglene er sentrert rundt hvordan mannen skal kontrollere kvinnen og hennes *śakti*, og hvordan kvinnen skal oppfylle sin rolle som hustru. *Dharmaśāstrā*ene ble skrevet på grunnlag av *dharmasūtrā*ene i løpet av de første tusen år av v.t. (Kværne og Vogt 2002: 82). Kværne og Vogt skriver at disse ”lovbøkene” ble skrevet av *brāhmanere* og at de ”gjenspeiler snarere forfatterens visjon av et idealsamfunn enn juridiske regler som nødvendigvis ble etterfulgt i det virkelige liv; de har likevel frem til det 20. århundre vært svært viktige for utformingen av sosiale normer i India.” (ibid.: 82) Det er *Manusmṛti* (*Mānavadharmasāstrā*) som det oftest henvises til. *Manusmṛti* er den av *sāstrā*ene som sies å være hardest mot kvinnene, og i kapittel 9 står det blant annet:

[2] Men must make their women dependent day and night, and keep under their own control those who are attached to sensory objects. [3] Her father guards her in childhood, her husband guards her in youth and her sons guard her in old age. A woman is not fit for independence.

[17] The bed and the seat, jewellery, lust, anger, crookedness, a malicious nature, and bad conduct are what Manu assigned to women. [18] There is no ritual with Vedic verses for women; this is a firmly established point of law. For women, who have no virile strength and no Vedic verses, are falsehood; this is well established.

Wadley skriver: “While most Hindus are not personally familiar with the laws of Manu, the laws do express a corpus of beliefs about women which are still prevalent in India. (1995: 131) Så om få hinduer leser disse skriftene, har denne kunnskapen til alle tider blitt formidlet muntlig av *paṇḍiter* og *guruer*, av eldre og av kvinnene selv, både ved religiøse tilstelninger, i templene og i hjemmene. Poul Tuxen viser i *Kvinden i det Gamle Indien* (1944) først og

fremst til *Mahābhārat* og *Manusmṛti* som sine primærkilder, men han trekker også frem *Kāmasūtrā* og *Gṛhyāsūtrā*ene (ibid.: 9).⁴⁶ Auboyer skriver også at *Gṛhyāsūtrā*ene er viktige kilder til hjemmets ritualer (1965: xiii).⁴⁷ Da disse tekstene aldri ble nevnt av mine informanter, heller ikke av de religiøse ekspertene, og omtales lite i litteratur om nåtidens hinduisme og har jeg valgt å ikke ta for meg *sūtrā*ene i denne oppgaven.

Myter og epos

Eposene *Mahābhārat* og *Rāmāyaṇ*, og ikke minst *purāṇā*-litteraturens mange myter er svært betydningsfulle for dagens hinduer. De er viktige kilder for formidling av religiøs kunnskap, moral og tradisjon. I Varanasi er *Rāmāyaṇ* det eposet som det oftest refereres til, og jeg har derfor valgt å vektlegge denne teksten her. *Rāmāyaṇ* er opprinnelig en sanskrittekst, men den populære gjendiktningen fra 1500-tallet, *Rāmcaritmānas* av Gosvāmī Tulsīdās (ca.1543-1623), er skrevet på hindidialekten *avadhī* og har betydd enormt mye for tilgjengeligheten for vanlige hinduer i Nord-India (Fibiger 1998: 49).⁴⁸ I *Rāmcaritmānas* presenteres blant annet mange av *Manusmṛtis* idealer gjennom et drama som enhver hindu kan gjengi. Wadley skriver: “The message of the *Ramayan* is clear and remarkably similar to that of the more esoteric and inaccessible lawbooks written years before.” (1995: 119) *Rāmāyaṇ* inneholder idealer for hvordan enhver sosial rolle bør utføres og har gyldighet også i dagens tradisjonelle hindusamfunn. Det er i *Rāmāyaṇ* at kvinnene finner det høyeste personifiserte kvinneidealet, i Rāms selvoppofrende og hengivne hustru Sītā (Fibiger 1998: 30).

Dette eposet handler om Rām, som er kongssønn i Āyodyā. Han tvinges i eksil og må leve et hardt liv i skogen i 14 år. Hans hustru, Sītā, insisterer på å følge han og bistår han i tykt og tynt. Det er mange farer i skogen, og Sītā blir kidnappet av demonen Rāvaṇ som tar henne med til sitt rike, Laṅkā. Rām befriir henne etter en grusom krig, og sammen vender de tilbake til Āyodyā. Etter å ha levd i fangenskap i en annen manns hus, må Sītā gjennom en ildprøve for å bevise sin uskyld. Prinsessen Sītā, datter av Pṛthivī Mātā ’Moder Jord’, levde et hardt liv og ofret alt for sin mann og senere sine to sønner Lav og Kuś.

Sītā og Rām står for mange hindukvinner som idealfigurene for forholdet mellom mann og hustru. Sītā, som er både en sterk, selvstendig kvinne og en selvoppofrende og hengiven hustru, representerer det idealet som alle kvinner bør strebe mot. Også i Tulsīdās’

⁴⁶ Tuxen kaller *Kāmasūtrā* og *Gṛhyāsūtrā*ene henholdsvis: ”Lærebøger i Erotikk” og ”Lærebøgerne i Hus og Hjemmeritualer” (1944: 9). Han viser til blant annet til *Śāṅkhāyana-gṛhya-sūtra*, *Khādīra-gṛhya-sūtra* og *Āpastamba-gṛhya-sūtra* (ibid.: 10)

⁴⁷ Auboyer skriver: “Among the most useful texts should be mentioned the *Gṛhya Sūtras*, of Vedic origin (c. 400-200 BC) which describe the domestic religious ceremonies; a reading of these texts reveals the remarkable fact that these ceremonies have changed but little during the entire history of Indian tradition.” (1961: xiii)

⁴⁸ Det opprinnelige eposet *Rāmāyaṇ* ble skrevet på sanskrit av den mytiske Valmīkī. Det finnes mange versjoner og gjendiktninger av dette eposet. Den mest kjente versjonen i Nord-India er Tulsīdās’ *Rāmcaritmānas*. (Tulsīdās bodde i Varanasi, rett ved Lolārḱ kuṇḍ på 1500-tallet.) Dette er et omfattende verk og mange av de sentrale mytiske skikkelser og moralske og filosofiske momenter er flettet inn i historien slik Tulsīdās forteller den. (Fibiger 1998: 30,49) Fordi dette eposet er skrevet på en hindidialekt (*avadhī*) om er forståelig for alminnelige folk i Nord-India, har den blitt svært populær og folk flest samles til resitasjon og sang (*bhājan*) der *Rāmcaritmānas*’ budskap er kjernen. Ofte foregår slik fellessang uten en *brāhmaṇ* som formidler. En slik religionsutøvelse tilhører *bhakti*-bevegelsen.

Rāmcaritmānas (*Rāmāyaṇ*) er *pativratā* kvinneidealet, og ektemannen er kvinnens øverste guddom (Fibiger 1998: 30). *Sītā* er fremdeles et ideal for hindukvinner, også i en mer moderne livssituasjon. Den hinduistiske tradisjonen tilpasser seg det nye i samfunnet og budskapet i mytologien og eposene kan gi mening til det som skjer i dagens samfunn av godt og vondt.

I Varanasi blir det både i religiøse prekener og daglige samtaler ofte vist til mytologiske kvinneskikkelser for å bekrefte kvinnens rolle og billedliggjøre religiøse og moralske leveregler. Slik blir ofte mytologien og dens berømte kvinneskikkelser en sentral del av det som knytter en hindukvinnens dagligliv til den normative religiøse tradisjonen. Mange av disse mytene er beskrevet i *Purāṇā*ene, en gruppe tekster som inneholder myter, genealogier og beskrivelser av guddommenes styrke og hellige steder.⁴⁹ Viktige myter som enhver hindukvinne kjenner til er fortellingene om kvinnene *Anasūya* og *Sāvitṛī*. Begge disse mytene er eksempler på at ektemannen betyr alt i en kvinnes liv og at ubetinget hengivenhet til han vil belønnes av gudene.⁵⁰

Ifølge Fibiger vil de egenskaper et samfunn tillegger sine gudinner reflektere samfunnets holdninger, og de guddommelige eller ideelle kvinnene vil være et forbilde for menneskene (2002: 29). En studie av hinduismens myter og ikonografi vil derimot vise at dette ikke alltid er tilfelle. Hindumytologien byr også på fryktinngytende gudinner som oppfører seg stikk i strid med det som anses som akseptert kvinneatferd.⁵¹ Til tross for disse mektige unntakene, fungerer ofte de mytologiske kvinneskikkelsene som idealer og kilder til kunnskap om hva som er akseptert atferd og moral for en hindukvinne i henhold til hennes alder og stand. Fuller hevder at det i hinduismen er et flytende skille mellom det guddommelige og det menneskelige (1992: 30). Slik som gudinnene med sin *śakti* kan fremstå som både vakre kvinner, ømme mødre og skrekkinngytende uhyrer i mytologien, har også kvinnene i hvert hus denne kraften som kan glede, skape og beskytte, men også bringe ulykke.

Modergudinner

Mektige gudinner tituleres ofte som *Mā* 'Mor': *Bhārat Mātā* 'India', *Gaṅgā Mātā* 'elven Ganges', *Gāy Mātā* 'kua' og gudinnene *Durgā Mā* og *Kālī Mā*. Dette sier mye om hvor høyt den kvinnelige egenskap som mor (*mā* eller *mātā*) settes i hinduistisk ideologi. Ifølge Fuller knytter mange ritualer kvinnens fertilitet direkte til gudinnenes kraft. Kvinnen ses på som en

⁴⁹ *Purāṇā*ene (bokstavlig betydning: 'de gamle (bøkene)') er en gruppe tekster (episk-didaktiske verk) skrevet på sanskrit som beskriver blant annet myter knyttet til verdens tilblivelse, hellige steder og guddommelige skikkelser og oppgir guddommenes slektshistorier, kastelover og ritualer. Disse tekstene ble skrevet i tidsrommet ca. 400 f.v.t. til 1400 e.v.t. (K/V: 299) Det finnes 18 *Mahāpurāṇā*er (store *purāṇā*er) bl.a. *Bhāgavatapurāṇ* og *Viṣṇupurāṇ* (Klostermaier 1998: 109). "As a source for popular Hinduism they are still of the utmost importance", skriver Klostermaier (ibid.: 143).

⁵⁰ For myten om *Sāvitṛī* se Macfie (1996: 197). *Moti* fortalte meg myten om *Anasūya*, og jeg så den også dramatisert på tv. Den handler om en kvinne som tolererer alt fra sin mann; hun er en ekte *pativratā*, ubetinget hengiven (*Moti*, intervju 21.1.04). Se også ordforklaringen bak.

⁵¹ Symboler er multivalente og polysemiske og ikke alle vil bli bokstavelig oppfattet, dvs. som et ideal til etterfølgelse. Symboler vil ofte ha forskjellig betydning for de ulike individer som erfarer dem. Kontekst og kjønn vil være faktorer som spiller inn (Bynum 1986: 2, 9). Mange mytologiske kvinneskikkelser (som *Durgā* og *Kālī*) vil bryte fullstendig med det kvinneidealet som både de normative *śāstrā*ene og hindusamfunnet fremhever.

form av gudinnen, og alle kjønnsmodne kvinner deler den kvinnelige kraften *śakti*. Hindugudinnene er ”mødre” til sin menneskelige ”barneflokk” som de beskytter, men også straffer om de er ulydige (ibid.: 46). Fuller deler gudinnene inn i gifte og ugifte gudinner:

Unmarried goddesses, who are sometimes explicitly said to be barren, never have offspring and therefore display the destructive jealousy imputed to all childless women, who cannot fulfil the supremely valued role of motherhood. Much of the unmarried goddesses’ anger is driven precisely by their childlessness. (ibid.: 46)

Ikke alle gifte gudinner er mødre. Lakṣmī, Viṣṇus altoppofrende hustru, har ikke barn (ibid.: 47). Da eventuelle sønners primære oppgave ville være å utføre offer til sin avdøde far, vil dette kunne oppfattes som et tegn på at guden har mistet sin udødelighet (ibid.: 47). Śivs og Pārvatīs to sønner, Kārttikeyā og Gaṇeś, er heller ikke verken unnfanget eller født på en ”naturlig måte” (Doniger O. 1975: 261). Fuller skriver:

For the deities, therefore, sexuality is often divorced from procreation and hence from death; despite their sexual fertility, the goddesses’ divinity tends to preclude them from motherhood, the status so deeply desired by most Hindu women, who frequently seek assistance from their divine childless “mothers” in attaining it. (Fuller 1992: 47)

Normene som gjelder for kvinner i hinduismen stammer altså fra to ulike, men beslektede kilder. En kilde er den mannsdominerte litteraturen som ofte foreskriver kontroll og underordning av kvinnen. Disse tekstene er så å si uten unntak skrevet av og for menn innenfor en patriarkalsk tradisjon. Den andre kilden er de muntlige og folkelige tradisjonene, som ofte er skapt og opprettholdt av kvinner. Denne muntlige tradisjonen presenterer normer som er opptatt av kvinners ve og vel og legger vekt på relasjoner til så vel kvinnelige som mannlige slektninger som er viktige i enhver kvinnes liv (Wadley 1995: 122). Fibiger skriver: ”En kvinde, som både er moder og hustru, besidder den høyeste status, hun kan opnå. Igen og igen kredser historiene om den altoppofrende hustru og moder, hvis hjerte kun banker for *grihasthi* (familien, husholdet), og hun identificeres som idealtipe.” (1998: 21) Mytene overfører religiøs kunnskap og normer fra generasjon til generasjon, fra kvinne til kvinne. Noen springer ut fra hinduismens hellige skrifter, andre tilhører den muntlige folketradisjonen og formidles via mors eller svigermors formaninger, sanger, hymner (*bhajan*) og fortellinger.

3.3 Hustru, husfrue og mor

Ekteskapet er grunnsteinen i hindukosmos, og Kane skriver at bryllupsritualet (*vivāh*) er det viktigste av alle overgangsritene (*saṃskār*)⁵² (1941, vol. 2: 427). Brud og brudgom gis til

⁵² *Saṃskār* er et ‘overgangsritual’ i hinduismen. McGregor skriver: “*saṃskār* - any of various essential sanctifying or purificatory rites (as the first taking of solid food, investiture with the sacred thread, marriage and funeral rites).” (1993: 970).

hverandre av sine respektive familier, og bryllupsritualet ses på som et offer og som noe som er hellig. Ekteskapstradisjonene i India er ofte svært tradisjonelle og rigide (Śarmā 1993: V). I enkelte miljøer i Varanasi-området lover foreldrene fremdeles bort småbarn i ekteskap, men blant mer utdannede lag av befolkningen er ekteskapsalderen blitt høyere. I Nord-India er ekteskapene patrilokale. Det vil si at kvinnen flytter hjem til sin mann og hans familie. Noen jenter er 15-16 år når de drar til sin manns hjem, andre er yngre, andre igjen fullfører skolen og er nærmere tjue år. De to må tilhøre samme *jāti* 'underkaste', men ofte kommer ektefellene fra forskjellige landsbyer. Den første reisen til svigerfamiliens hus er ofte den lengste jenta har gjort i sitt liv.

Ektefellenes fremste plikt er å produsere avkom; sønner som skal utføre de fremtidige ofrene. Kane skriver: "The purpose of marriage, even according to the R̥gveda, was to enable a man by becoming a householder to perform sacrifices to the gods and to procreate sons." (ibid.: 428) Ifølge *dharmasāstrā*ene er det altså enhver manns *svadharm* å gifte seg, slik at han sammen med sin hustru kan tilbe, tjene og ofre til gudene og produsere avkom (*aulād*). Det er også kvinnens *strīdharm* å gifte seg, for så å tjene mannen og hans foreldre. Hun skal føde hans barn og sammen med han, eller med hans tillatelse, tilbe og tjene gudene (*Manusmṛti*, kap.9, vers1-25). I makrokosmos representerer de guddommelige parene *pūruṣ-prakṛti*⁵³; mens i mikrokosmos representeres disse prinsippene av ektemann og hustru. Slik som Sītā følger sin Rām og Lakṣmī tjener sin Viṣṇu, skal kvinnen følge, tjene og tilbe sin ektemann, sin herre (*pati*). Fibiger skriver at slik er det en klar homologi mellom guddommelig makrokosmos og det menneskelige mikrokosmos:

Som hustru udgør hun den ene halvdel af den uadskillelige helhed, der er fasttømret i tidernes morgen, som mor har hendes shakti-energi manifestert parret i verden og sikret familiens videreførelse og ikke minst parret i alderdommen hvor børnene overtager deres rolle som familieforsørgere. (ibid.: 30)

Det er ikke bare estetiske grunner for å velge en hustru som er vakker, men også pragmatiske. I *Manusmṛti* står det: "If the wife is not radiant she does not stimulate the man; and because the man is unstimulated the making of children does not happen." (*Manusmṛti*, kap.3, vers 61). Målet med ekteskapet er å føde sunne og sterke barn, men dersom paret ikke føler seg tiltrukket av hverandre, kan de ikke avle barn. Uten barn blir det ingen videreføring av slekten og ingen sikring av alderdommen (ibid.: 27). Etter bryllupet venter derfor alle på at det første barnet skal komme. Fuller skriver:

..., marriage makes a Hindu woman "auspicious" (*shubha, mangala*). She epitomizes goodness, prosperity, well being, health, happiness, and creativity,

⁵³ Henviser til *Sāṃkhya*, et dualistisk filosofisk system der *puruṣa* (ånd, sjel) og *prakṛti* (natur) har motsatte, men komplementære karakteristikk og alt oppstår som resultat av en kombinasjon av de to. *Sāṃkhya*-filosofien er en av de seks ortodokse filosofiske system (*darśan*) i hinduismen (Klostermeier 1998: 162).

which will be confirmed – she and her family hope- when she becomes a mother, a status idealized in both popular culture and scripture. (Fuller 1992: 22)

Fra brud til mor

Under bryllupsritualet gis jenta bort til mannen og hans familie (*kanyādān*) og gjennom dette ritualet (*vivāh*) forvandles hennes plikt (*strīdharm*) karakter fra å være en lydige datter til å bli en hengiven hustru. Hun skal være tro mot ektemannen på alle måter, også etter hans død:

When her father, or her brother with her father's permission, gives her to someone, she should obey that man while he is alive and not violate her vow to him when he is dead. (*Manusmṛti*, kap.3, vers 151)

Den nye bruden forventes å være underdanig og tjene alle i sin manns hushold. Når hun føder sitt første barn vil hun oppnå en høyere status, og det er et markant skille i en kvinnes liv når hun går fra å være den nye svigerdatteren (*neyī dūlhi*) til å bli mor, helst til en sønn (*beṭe kī mā*). Kvinnen fritas ofte fra de tyngste pliktene etter at hun må bruke tid på barn. Riessman skriver:

...adult identity for women is normatively organized around the milestone of motherhood. The norm is especially strong in India, and women are keenly aware that their reproductive capacities are an important source of power, especially when they lack power from other sources.” (Riessman 2000: 35)

Auboyer beskriver fra det gamle India (200 f.v.t. – 700 e.v.t.) at den vordende mor ble stelt godt med på alle måter. Hun fikk ernæringsrik mat, det ble utført ritualer for det kommende barnet og de andre kvinnene i nærmiljøet satt rundt henne og gjentok i det uendelige at de håpet hun ville bli mor til mange sønner (1965: 161-166). Det Auboyer skriver om ritualer og regler rundt barnefødsel og tiden etter, er i stor grad sammenfallende med det jeg opplevde i Varanasi og som berettes av blant andre Jacobson fra hennes studier av fødselsritualer sentral-India (1995: 137, 146, 147).

Gjennom å bli mor beviser hun sin kvinnelighet og utfyller sin rolle i familien. “A wife was called “*jāyā*” because the husband was born in the wife as a son”, skriver Kane (1941, vol. 2: 428). I *Manusmṛti* gis mor den høyeste betydning: “The teacher is more important than ten instructors, and the father more than a hundred teachers, but the mother more than a thousand fathers.” (*Manusmṛti*, kap.2, vers 145) Ifølge hinduistisk filosofi anses enhver kvinne som en manifestasjon av den universelle Moder og som en personifikasjon av det produktive (Fibiger 2003: 28). Som mor utfyller kvinnen sin plass i *dharm*, om hun ikke får barn mislykkes hun i dette. Fibiger skriver:

Barnløshet anses derfor som en ubalance eller en straf beroende på dårlig karma eller mangel på overholdelse af forskjellige religiøse forskrifter så som renhedsforskrifter eller ofringer til gudene. Kvinden kan således ikke leve

opp til hendes prædisponerede potentiale og hendes dharma, ”plikt, moral”, hvorfor hun ringagtes. (ibid.: 28)

* * * * *

En ufullkommen kvinne?

Idealkvinnen som fremstilles i hinduismens myter og hellige skrifter er svært sentralt for kvinnenes selvbilde, for deres verdier og menneskesyn. Rollen som hustru og mor er høyt verdsatt, og det gis i realiteten ingen alternativer til disse i en tradisjonell hindukvinnens liv. Widge skriver: “Fertility defines womanhood and womanhood is defined by a woman’s capacity to “mother”.” (2002: 61). Moderskap danner kjernen i hindukvinnens religiøse liv og kvinnenes livsløp forbereder dem fra barndommen av på rollen som hustru og mor. I hverdagen er religionen knyttet sammen med daglig omsorg for familien, og høytid og fest er knyttet til innvielse og overganger til disse rollene (Wadley 1995: 126). Barnløshet vil derfor få store konsekvenser for kvinnens religiøse og sosiale liv.

I de kommende kapitlene vil jeg, med utgangspunkt i mitt feltmateriale fra Varanasi, se nærmere på hvordan noen kvinner forklarer, søker å løse eller å leve med sin barnløse tilstand i et tradisjonelt hindumiljø i Nord-India.

4. Hinduismens årsaksforklaringer på barnløshet

Jeg reiste til Varanasi med forståelsen av at hindutradisjonen ville ha et alternativ til den medisinske forklaringen på barnløshet. Det skulle vise seg at det var mange forklaringsalternativer og at for kvinnene jeg møtte var det stadig en ny mulig forklaring, og da kanskje et nytt håp. Hvordan forklares så barnløshet i et tradisjonelt hindusamfunn? Jeg vil i dette kapitlet presentere de ulike forklaringer som informantene mine ga meg. Hva var de barnløses egne erfaringer og hva var ekspertenes svar på hvorfor barnet ikke kommer? Samsvarer dette med hvordan *sāstrā*ene og vitenskapen forklarer hvorfor noen ikke får barn? Fuller beskriver hinduenes søken til religionen i vanskelige tider slik:

In times of trouble, Hindus frequently turn to their gods and goddesses for help. Many acts of worship or sacrifice, at local temples or in far-flung pilgrimage centres, are made by victims of misfortune hoping to persuade the deities to release them and their families from illness, childlessness, poverty, or other kinds of human suffering. Much of this misfortune, it is generally believed, is caused by malevolent ghosts, evil spirits, witches, sorcerers, the evil eye, and other personified agencies, and much of it is caused by more impersonal mystical forces like the planets and other sources of inauspiciousness, as well as the effect of *karma*, which ensures that every misdeed will bear its “fruit” in subsequent suffering. (Fuller 1998: 225)

For mange er det en lang vei å gå på leting etter en årsak til sin barnløshet. Om legen ikke kan gi noe klart svar, venter de ennå litt og så går mange til andre eksperter for å få råd. Ofte gir tempelprester (*paṇḍit*, *paṇḍā*), religiøse lærere (*guru*), astrologer (*jyotiṣī*) og magikere (*ojhā*) sin forklaring på hvorfor barnet ikke kommer. De kan i tillegg også ofte fortelle at det finnes håp og at det er akkurat *han*, eller denne guddommen eller gudinnen som kan hjelpe. Mange av informantene mine hadde ”gått hele runden”.

En av de første kvinnene jeg intervjuet var Tulsi. Hun hadde vært gift i 12 år og hadde ikke fått barn. Vi satt og pratet på bakrommet til den lille butikken hun og mannen drev. Jeg spurte henne om hun visste hvorfor hun ikke hadde fått barn:

Noen sier at det er onde ånder som gjør at kvinner er barnløse, men sånn er det ikke med meg. Min ”kanal” er blokkert. Det er noe feil med kroppen min. Jeg har fått så mange kurer og prøvd så mye forskjellig. Når det ikke hjelper, så forsøker en jo å finne andre årsaker. Så jeg har vært hos både *paṇḍiter* og *ojhāer* for å få råd.⁵⁴ *Ojhāen* sa at et gjenferd (*bhūt*) har tatt bolig i meg. Så har jeg blitt forsøkt helbredet for det også. Se, jeg har på meg en amulett (*yantrā*) som skal jage slike krefter vekk. Jeg har gjort *pūjā* og dratt til templer langt unna, men ingenting har hjulpet. For det meste er det bare leger som kan helbrede. Jeg har gått både til lege og *ojhā*, men ingenting av det jeg har fått og gjort til nå har hjulpet. (Tulsi, 32 år, intervju 1.12.03)

Hvordan forholder de som er rammet av barnløshet seg til de ulike forklaringer religionens tekster, *brāhmaṇer*nes formaninger, astrologi, magi og moderne medisin gir på hvorfor akkurat de ikke får barn? I det følgende vil jeg, på grunnlag av mitt feltarbeid, presentere eksempler på mulige forklaringer på uønsket barnløshet i et tradisjonelt hindumiljø i Nord-India. Som Fuller presiserer er det flytende og gjennomtrengelige grenser mellom hinduismens mange nivåer og sfærer (1992: 31),⁵⁵ og de ulike forklaringene utelukker ikke nødvendigvis hverandre. Jeg har forsøkt å dele dem inn i noen over- og underkategorier for å kunne presentere og analysere dem her.

4.1 *Dharm* og *karm* – den normative forklaring?

Hinduismens lære om *karm* sier at alle handlinger vil gi en eller annen konsekvens, og læren om reinkarnasjon sier at en tar med seg sin *karm* videre til neste liv. Om alle handler rett og gjør sin plikt, vil *dharm*, verdensordenen, opprettholdes (Rocher 2003: 102).⁵⁶ Dersom noen bryter med den forutbestemte orden, vil de straffes i dette livet eller senere. Lawrence A. Babb skriver: “[*karma*] is a theory of causation that supplies reason for human fortune, good or bad, and that at least in theory it can provide convincing explanations for human suffering.” (1983: 167)⁵⁷ En ortodoks hinduistisk årsaksforklaring på barnløshet vil ut fra denne læren

⁵⁴ Tempelprester og åndeutdrivere. (...to dono pūjā-pāth or dekhnevalle ke pās jāenge.)

⁵⁵ Dette kaller Fuller “Hinduism’s fluid polytheism”.

⁵⁶ Ludo Rocher skriver dette om begrepet *dharm*: “As long as every element in the cosmos – the sun, water, (the monsoon), the animals, plants, and humans in particular – acts according to its *dharma*, the overall balance is maintained. As soon as any element in the cosmos in some way deviates from its *dharma*, i.e. commits *adharma*, the overall balance is disturbed. At the human level, *dharma* governs every aspect of and every activity in the life of a Hindu.” (Rocher 2003: 102)

⁵⁷ Hvordan religionen gir forklaring på (og mening til) lidelse og at det finnes ondskap kalles teodicè. Webers kjente teodicè-teori klassifiserer hinduismen og dens filosofi om et kasteinndelt samfunn, *karm* og reinkarnasjon som den mest fullkomne teodicèen (Weber 1993: 145). Så selv om hinduismens filosofi teoretisk gir forklaring på alt det som føles urettferdig og vondt, så vil denne filosofiske redegjørelsen i praksis ikke være tilfredsstillende for de menneskene som lider. I dette materialet ser vi hvordan individene finner mer ”nærliggende” forklaringer enn *karm* på hvorfor ulykken rammer akkurat dem. De søker å få slutt på sin lidelse og selv om hinduismens filosofi gir forklaring på alt som føles urettferdig og vondt, så vil denne filosofien ikke være tilfredsstillende for menneskene som lider.

være at en høster som en sår og at all ulykke er et resultat av tidligere atferd, ens *karm*.⁵⁸ Er det da bare å akseptere sin skjebne, sin *karm*, og lide som fortjent? Sila og mannen hadde ”forsøkt alt” for å få barn:

Mannen min sier at vi får vente og se. Om det skjer noe så er det fint, om ikke, så får vi tenke på noe. For hva kan han si? Han tenker vel også at: ”Hva er det som er min skjebne? Hvordan var ting og hvordan ble det slik? Hva er det jeg har gjort? Det må ha vært noe jeg har gjort i tidligere liv.” Jeg selv tenker at kanskje, når jeg har lidd nok, vil jeg få et barn. Jeg har lidd ekstra mye. Jeg har prøvd så mye. (Sila, 32 år, intervju 8.12.03)

Hvor en hindu er plassert i det pan-indiske kastesystemet forklares med at hvert individ blir født til et liv som det har fortjent ut fra handlinger (*karm*) i tidligere liv (Fuller 1992: 12-17). Er dette også forklaringen på hvorfor noen ikke får barn? Da jeg spurte informantene hva de mente var årsaken til barnløshet, var det få kvinner som svarte med å referere til *karm* eller tidligere livs synder. Dersom de ikke visste at noe spesifikt var galt, var det for mange mest nærliggende å tenke seg at det var onde ånder, gjenferd og spøkelser (*bhūt-pret*) som plaget dem. Blant mennene var det flere som mente at deres skjebne lå i Guds hender.⁵⁹ ”Er det meningen at det skal skje, så vil det skje en dag”, svarte Durgas mann, Sankar. Han var den eneste barnløse informanten som umiddelbart svarte at deres ulykke nok var skapt av deres tidligere handlinger, deres *karm*.

Dette er Guds vilje, men det er ikke Guds feil. Hvem kan forstå? Det er ens egen *karms* skyld.⁶⁰ Enten må mine forfedre ha gjort noe, eller så har jeg gjort noe, eller min kone må ha gjort noe som gjør at vi må lide nå. Det er ikke noe vi kan omgjøre. Vi må leve det ut og ta imot det som er ment for oss. Hva ellers kan vi gjøre? Bhagvān har sendt oss for å gjøre vår *karm* og for å leve ut vår *karm*. Om vi ikke har gjort vår *karm* slik at det er vår skjebne å få barn, så blir det heller ikke noe. Hva kan Bhagvān gjøre? Vi må leve med vår *karm*. Om det ikke er skjebnen, hvordan skulle det da skje? Det er han som gir. Det er han som tar.⁶¹ Vi kan ikke tvinge et barn til å bli unnfanget og født, om det ikke står skrevet.⁶² (Sankar, 58 år, intervju 2.12.03)

”*Karm* er hovedsaken”

Det kan virke som om ens *karm* oppfattes som bestemmende for hvor mennesket fødes inn i verden og hvordan det er rustet til å møte livets utfordringer. Det finnes derimot andre mer

⁵⁸ Teorien om *karm*, slik den redegjøres for i *advaita-vedanta* filosofien, er den mest deterministiske, med *mokṣ* som eneste utvei. *Manusmṛiti* og *Purāṇanenes* myter åpner derimot for muligheten til å unnsnippe konsekvensene av sine tidligere handlinger, gjennom askese og tilbedelse (Fuller 1992: 245).

⁵⁹ Mulgaonkar rapporterer også fra sine studier i Mumbai: “God’s will, was one of the major causes perceived by these couples.” (2000: 99)

⁶⁰ *Mālik kā doṣ nahī he – apnā karm kā doṣ he.*

⁶¹ *Mere nasīb me nahī to kesse hogā? Dene vallā yehī he. Lene vallā yehī he..*

⁶² Tanken om en allmektig guddom er til stede i hinduismen. I en tradisjonell hindus forståelse av det guddommelige er det ikke noe motsetning mellom det å tilbe flere guddommer og det å henvise til en hinsidig allmektig guddom. Det henvises ofte til Bhagvān eller til Iṣvar, som jeg til norsk vil oversette med Gud (som: ”I Guds hender.”). Jeg har derfor valgt å bruke begrepet Gud (andre ganger Han), i enkelte informantsitat i oppgaven.

”nærliggende” faktorer som tenkes å stå bak dagliglivets problemer og kroppslige plager. Fuller skriver at: “*karma* theory supplies a long-term, comprehensive framework of moral meaning within which specific misfortunes attributed to other causes are short-term occurrences.” (1992: 249) Ursula Sharma er mer spesifikk og hevder: “...but perhaps the commonest mode of accounting for misfortune, especially illness or injury, is not in terms of *karma*, but of the malice of some other person, deity, or personalized agent.” (i Babb 1983: 67). Ved Lolārk kuṇḍ var det alltid mye snakk om ånder og magi, men ingen snakket om *karm*. Under en samtale med en av prestene, spurte jeg han om det ikke var som jeg hadde lært, at det er *karm* som styrer våre liv?

Det er *karm* som er hovedsaken.⁶³ Om din *karm* er god, vil livet være godt og gode ting vil skje. Selv om det er noen som prøver å bruke magi (*jādū-ṭonā*) for å skade deg, vil det ikke ha særlig effekt. Og om planetenes stilling er dårlig, vil heller ikke dette få så alvorlige konsekvenser. For Bhagvān er alltid med den som har god *karm*. Personen vil så visst møte problemer, men de vil løses eller forsvinne. De som har dårlig *karm* vil derimot hele tiden ha problemer og igjen og igjen møte på hindringer. De som kommer hit har god *karm*, fordi de har fått vite om dette stedet. Ved å komme hit og bade, vil Gud la dem få et barn. For dem der det står skrevet [i skjebnen] at de ikke skal få barn, de vil ikke en gang klare å komme hit. Og kommer de ikke, så får de heller ikke barn. (Rames Pandey, intervju 10.12.03)

Er da *karm* det som er den ultimate årsak til barnløshet? Lolārk-*paṇḍitens* svar var at “*Karm* er hovedsaken.” Noen av mennene, men ingen av mine barnløse kvinnelige informanter, svarte at de mente at det var *karm* som var årsaken til deres ufrivillige barnløshet. I artikkelen “Karma in Popular Hinduism” viser Babb til M. N. Srinivas’ sanskritiseringsteori (Srinivas 1959), som belyser det at lavere kaster i hindusamfunnet adopterer begrep og praksiser fra høykastene. I lys av denne modellen forklarer han at det å forklare ulykke med den tekstbaserte doktrinen om *karm* og *dharm*, i realiteten sjelden benyttes av lavkaste og landsbyfolk i India. Disse gruppene vil akseptere karma-doktrinen, men de opprinnelige forklaringsmodellene, som magi, hekseri, onde ånder og sinte guder, dominerer ennå i disse miljøene og hvordan folk forklarer ulykker og sykdom (Babb 1983: 151). De fleste av mine informanter tilhørte lavkaster og de lette etter årsaker og løsninger som lå ”nærmere” deres virkelighet enn forklaringer basert på et filosofisk begrep som *karm*. I samtalen jeg hadde med mine kvinnelige informanter ble det ikke snakket så mye om *karm*. Men når en barnløs kvinne hadde prøvd alt, når alt virket håpløst, da snakket flere av dem om at det er skjebnen (*bhāgyā*, *qismat*, *nasīb*) som til slutt bestemmer.⁶⁴ ”Om det står ”skrevet” vil det skje.”⁶⁵

⁶³ *Karm māin cīz he.*

⁶⁴ Det er ikke noe fullstendig dekkende begrep for ’skjebne’ på hindi. *Bhāgyā* kan oversettes ’hell’, men betyr også ’del’, [’ens del av en større orden’]. *Qismat* og *nasīb* betyr ’skjebne’, men er begge låneord fra arabisk.

⁶⁵ Fra intervju med Yatri 13.1.04.

4.2 Planeter og forbannelser

Astrologens forklaringer på barnløshet

”Astrologi (*jyotiṣ*) er vitenskap. Alt skjer i henhold til planetenes (*grah*) posisjoner,”⁶⁶ forklarer astrologen Paranath Ojha.⁶⁷ ”Ut fra tidspunktet til en persons fødsel og hvilken posisjon planetene var i da, gjøres beregninger om personens liv. En kan si hva som vil komme, hva slags problemer en vil møte og gi løsninger på dette. Alt dette står i *Jyotiṣsāstrā*,”⁶⁸ forteller han videre. Det å oppsøke en astrolog for å få en forklaring på vanskeligheter i livet eller å få fastsatt et godt tidspunkt (*muhūrt*) for en viktig handling, er en allmenn praksis i dagens India (Klostermaier 1994: 325).⁶⁹ Jeg ønsket å vite hvordan hinduistisk astrologi forklarer barnløshet og møtte Paranath Ojha i hans hjem i Varanasi.⁷⁰

Astrologen Paranath Ojha tar imot klienter og har flere *brāhmaṇere* ansatt som utfører de foreskrevne *pūjā*ene som klientene vil ha utført. Han lager blant annet horoskoper for å se om en ”ekteskaps-kobling” vil være fruktbar. Paranath Ojha utfører også *pūjāer* for alvorlig syke eller for avdødes sjelefred og for at et par skal få sønner (*putr prāpti*). Det skulle vise seg at barnløshet er noe han kan spesielt mye om:

Til meg kommer det folk som har mange forskjellige problemer. Noen har ikke barn i det hele tatt, noen har bare jenter. Noen som kommer har det problemet at kvinnen blir gravid, men aborterer etter to-tre måneder. Noen får barn, men det dør i løpet av de første fem-seks månedene. Det er mange ulike former for barnløshet, og jeg har skrevet en artikkel om dette i et astrologitidsskrift.⁷¹ Der har jeg skrevet om de ulike grunnene til barnløshet og hva slags tiltak som fører til at et par får barn. Jeg gir også løsninger for dem som bare har jenter og for de som mister barnet kort tid etter fødselen. *Jyotiṣsāstrā* omtaler det å få etterkommere (*santān*). Alt står i horoskopene. Der står det hvor mange barn en kvinne og mann vil få og hvor raskt en kvinne vil få barn. Alt dette bestemmes av planetenes posisjoner ved personens fødselstidspunkt. (Paranath Ojha, intervju 21.1.04)

Jeg spør Paranath Ojha hva han vil fortelle et par som kommer til han for å få hjelp etter å ha vært gift i fire-fem år og fortsatt er barnløse. ”Først vil jeg undersøke horoskopet (*kuṇḍalī*) deres.”⁷² De dårlige eller vonde erfaringene vi har i dette livet er forårsaket av handlinger i

⁶⁶ *Jyotiṣ* betyr astrologi eller astronomi. *Jyotiṣī* er en astrolog (McGregor: 385).

Grah er en planet/himmellegeme (som påvirker menneskers skjebne) (McGregor: 281)

⁶⁷ Paranath Ojha; Ojā er etternavnet til medlemmene av en underkaste av *brāhmaṇere*. Betegnelsen *ojhā* brukes også om en magiker, åndeutdriver (se eget underpunkt senere i kapitlet).

⁶⁸ *Jyotiṣsāstrā* - ’vitenskapen om himmellegemene’. Astrologien nevnes i de vediske *samhitā*-tekstene, men astrologien slik den brukes i dagens India utviklet seg senere. Dette skjedde da under stor påvirkning fra gresk astrologi, fra begynnelsen av vår tidsregning (Yano 2003: 376). Det er referanser til eklipsen allerede i *Ṛgveda* (Klostermaier 1998: 30).

⁶⁹ Klostermaier skriver: “The right time is important for every undertaking; its determination is in the hands of the *jyotiṣi*, the astrologer.” (1994: 325)

⁷⁰ Intervjuet med Paranath Ojha ble gjort i hans hjem den 21.1.04.

⁷¹ Paranath viser me artikkelen “Sanntān vimarś evam upāy” (’diskurs/studie om barn og løsninger’) som er publisert i *Jyotiṣ vaigyānikī* (Astrologisk vitenskaplige tidsskrift) i Varanasi 2002.

⁷² *Kuṇḍalī kī anusār* betyr ’ifølge horoskopet’ (McGregor 1993: 200). Astrologen har en viktig rolle for en hindufamilie, også i dag. Klostermaier skriver: “The astrologer, conversant with the movement of the celestial bodies and their various influences, is indispensable for the average Hindu in all important situations. In many families the competent *paṇḍit* will

tidligere liv. Også barnløshet skyldes tidligere livs *karm*. Det kan være noe de har gjort før som er årsaken til at de ikke får barn i dette livet. Dette kan jeg se i horoskopet. Årsaken kan være at en har skadet en ku, det kan være en forbannelse (*śāp*), en løgn eller en synd (*pāp*).” ”Hva med overnaturlige krefter?” spør jeg. ”Ja, det også. Det kan være gjenferd eller ånder, eller noen ganger er det guddommene som spiller inn. Jeg kan gi løsninger for dette også”, forsikrer astrologen meg om.

Jeg ville vite om folk er redde for et hjem der det ikke er barn. ”Det er ikke redsel forbundet med barnløsheten i seg selv. Det er årsaken (*kāraṇ*) til at noen ikke får barn som folk er redde for. Dersom både kvinnen og mannen er friske og de har et godt hjem; hvorfor får de da ikke barn, lurer folk på. Jeg kan fortelle et slikt par årsaken og tilby en løsning (*upāy*), og jeg kan også få de nødvendige tiltak utført på en korrekt måte”, svarer Paranath. Det finnes ulike typer ufruktbarhet (*bāṃjh*), forklarer astrologen meg videre:

Kākbāndhyā er en kvinne som bare har fått ett barn. En *kanyāpāyā* har bare fått døtre, mens en *mṛtbāṃjhyā* får barn, men de dør kort tid etter fødselen og dette skjer igjen og igjen. Hos andre unnfanges barnet i livmoren, men etter to-tre måneder mister hun det, og dette skjer igjen og igjen. Alt dette kan skyldes *karm* i et tidligere liv,⁷³ og det finnes løsninger på dette. Barnet er i morens liv i ti måneder og astrologien forteller oss hvilken posisjon planetene (*grah*) står i og hvilken planet som vokter over barnet i hvilken måned. Ut fra horoskopet (*grah-kunḍalī*) kan en vite hvilken planet som er årsaken til at kvinnen mister barnet. For å stoppe den negative påvirkningen utføres *pūjā* for den aktuelle planeten slik at den skal beskytte barnet og for at barnet skal få leve. (Paranath Ojha, intervju 21.1.04)

Paranath Ojha forteller at det ikke bare er kvinnens horoskop han ser på. ”Noen ganger har kvinnen *santānyog* ’skjebne til å få barn’, men ikke mannen. Dersom moderne medisin ikke hjelper, så kan en ved hjelp av mannens horoskop finne ut hvilke planet (*grah*) som vil støtte han og gjøre han sterk, slik at han kan få barn. Jeg ser på begge horoskop. Før et ekteskap inngås, når partenes horoskop sammenlignes for å se om det er en bra match, er dette en av tingene jeg alltid ser etter”, forklarer astrologen.

Planetens påvirkning (*grahādoṣ*) er en av de mest vanlige forklaringene på ulykke i India (Fuller 1992: 241). Madan Mohan, *pujārī*⁷⁴ ved Lolārk kuṇḍ, fortalte meg at en planets negative innvirkning kan dominere en persons liv i flere år og gjøre det nesten umulig å få til noe.⁷⁵ Da må en ofre mye og gjøre alt for å forsøke ”å løsne grepet litt”, men en kan aldri få

draw a child's horoscope immediately after birth; and all important occasions in the child's life will be determined according to it.” (1994: 326).

⁷³ ...*purv janam kā hī prācit kā hotā he*

⁷⁴ *Pujārī* er den som har ansvaret for å utføre *pūjā*en for guddommen ved et tempel.

⁷⁵ De fleste hindutempler har et tilbedelsessted/alter med ikon som forstiller de ni planetene (*navgrah*) (Yano 2003: 380). Om en av planetene mistenkes for å stå bak vanskeligheter en opplever, vil en hindu tilbe denne planeten. Det er ofte en astrolog eller *paṇḍit* som identifiserer en slik plagsom *grah* ’planet’.

fjernet planetens innvirkning helt, hevdet han.⁷⁶ Blant dem jeg snakket med under feltstudiet var det ulike oppfatninger om hvor mye planetenes stilling kunne påvirke fruktbarhet. Mens hoved-*pānditen* ved Lolārḱ, Rames Pandey svarte at planetene ikke vil ha direkte innvirkning på en kvinnes evne til å bli mor,⁷⁷ mente astrologen at planetenes posisjon bestemmer det meste i et menneskets liv, også om en vil få barn (*santān*).⁷⁸

4.3 Overnaturlige krefter: onde blikk, gjenferd og ånder

Throughout India, much human misfortune – particularly physical and mental illness, childlessness, and sometimes death – is attributed to the malevolent ghosts of people who met untimely “bad” deaths. (Fuller 1992: 227)

Hinduer tror at et mylder av ulike krefter og vesener oppholder seg blant de levende. Dette er sjeler som ikke har fått fred. Sjelene til de som dør en dårlig død, til de som ”dør før tiden”, eller ikke får sine kremasjonsritualer utført på en korrekt måte, vil ikke dra over til de dødes rike, men oppholde seg blant de levende og plage dem, skriver Fuller (ibid.: 227). Han beskriver dem slik: “Malevolent ghostly spirits almost always harm people by possessing them. They enter their victims to take control of their bodies and minds so that they fall ill, go mad, become unable to bear children, or find themselves thwarted at every turn.”(ibid.: 231)

Jeg har valgt å kalle ånder, spøkelser og gjenferd (*bhūt, pret*) for overnaturlige vesener eller krefter.⁷⁹ Disse kreftene rammer gjennom bruk av magi⁸⁰ (*jādū-ṭonā*), forbannelser (*sāp*) eller besettelser av onde ånder (*bhūt-pret*). Ulykker kan også stamme fra ”det onde øyet” (*nazar, dīṭh*), forårsaket av sjalusi og misunnelse, og påført bevisst eller ubevisst. ”Magi, forbannelser og åndemaning, det er magikere og spåmenn (*ojhā-sokhā*) som driver med slikt,” fortalte Pujārī Madan Mohan under en samtale i tempelet. Mange av dem som oppsøker Lolārḱ Kuṇḍ mener at det er en ond ånd, noe overnaturlig, som plager dem og som hindrer dem i å få barn. Madan Mohan forklarte dette slik:

Om en ond ånd besetter en gravid kvinne, kan det føre til tre ting: at ånden bor i kvinnens mage og drikker fosterets blod, forårsaker at barnet dør og kvinnen aborterer, at barnet blir født svakt og dør eller at et guttebarnfoster forvandles og blir født som jente. En ond ånd kan også forhindre at et barn blir unnfanget i det hele tatt. (Madan Mohan, intervju 5.12.03)

⁷⁶ Fra samtale med Madan Mohan 5.12.03.

⁷⁷ Fra intervju med Rames Pandey 10.12.03

⁷⁸ Fra intervju med Paranath Ojha 21.1.04

⁷⁹ Betegnelsene som ble brukt av mine informanter var *ūpārī cīz*, *saitānī rūp*, *bhūt-pret* og *nāmgh-dakān*.

⁸⁰ Med begrepet magi forstår jeg: ”ord og handlinger av mer eller mindre utpreget rituell art som tar sikte på en umiddelbar (overnaturlig) påvirkning av naturfenomener, dyr eller mennesker, deres eiendeler eller livsgrunnlag.” (Kværne og Vogt 2002: 235) Kværne og Vogt redegjør videre for den religionshistoriske forskningen på magi, og skriver til slutt at: ”Nå er det mer vanlig å betrakte magi og religion som uavhengige fenomener; oftest eksisterer de side om side, og begge kan gripe inn i hverandre, men magien særpreges likevel av å være en teknikk for å oppnå bestemte formål, mens religionen også søker å svare på grunnleggende eksistensielle spørsmål.” (ibid.: 236) *Jādū-ṭonā* oversettes både som magi og hekseri og jeg vil bruke begge disse begrepene. Ordet for heks på hindi er *dākinī*, og jeg bruker ’hekseri’ om magi en kvinne som beskyldes for å være heks sies å bedrive. Jeg ser på magi som en viktig del av tradisjonell praktisert hinduisme i dag.

Madan Mohan fortalte at når kvinnene bader i Lolārk kuṇḍ, helst sammen med mannen, renses de ved at vannet i brønnen strømmer inn kroppene til deres. ”Etter å ha badet her vil de få sønner som vil leve opp”, forsikret *pujārīn*. Fuller skriver: “Unhappy ghosts, [...] block the birth of children, especially sons, in barely disguised revenge for their own untimely end.” (1992: 228) Det er disse vesenene som i en samlebetegnelse kalles *bhūt-pret*, ’spøkelser og gjenferd’.⁸¹ Onde ånder kan oppsøke sitt gamle hjem, en kan møte på dem tilfeldig langs landeveien, eller så kan noen ”kaste” dem på deg. Magi (*jādū-ṭonā*) er noe alle frykter og som forklarer mye av det vonde og ubegripelige som skjer. Fuller skriver:

This category includes those who died in childhood or youth, especially before marriage and the birth of sons, who can carry on the family line and perform their parents’ funerary and ancestral rites. (ibid.: 227)

Pandey Ji, en lærd *brāhmaṇ*, fortalte meg at det for det meste er fattige mennesker, de som tilhører lavkastene, og ofte kvinner som rammes av magi. Dette kan ha blitt utført bevisst eller ved at de tilfeldigvis kommer i kontakt med disse onde kreftene. ”Lavkastene jobber med trær og jord og slikt [med elementene]. De er derfor mer i kontakt med de stedene som ånder og gjenferd (*bhūt-pret*) bor. *Brāhmaṇ*-kasten gjør jo ikke slikt arbeid”, forklarte han og fortsatte: ”Kvinnene er svakere av natur, spesielt når de er gravide og føder barn,⁸² så når de er i en sånn tilstand, sørger familien for at de ikke går alene til folketomme steder. De må heller ikke gå ut når det er mørkt.”⁸³ Fuller skriver at menn ser på kvinner som mer sårbare og utsatt for negative overnaturlig krefter og gir denne analysen av hva som kan ligge bak denne forstillingen:

Moreover, because childlessness in India is invariably blamed on women rather than their husbands, the “evidence” ostensibly shows that women really are more likely to be persistently victimized by agencies of misfortune. And because mothers tend to be more deeply affected by miscarriage and infant mortality than the fathers, they are also more likely to give vent to their grief by displaying the symptoms of spirit possession. The evidence for women’s “natural” susceptibility is further reinforced by the belief that malevolent spirits thirst for blood, so that they always seek out menstruating females. As a result – partly because they do not often deny these putative facts – women are also more prone to imagine that they really are victims of malevolent agencies, which in turn strengthens the male belief that females are more credulous. (ibid.: 240)

Når det ikke kunne bevises noen medisinsk årsak til at en kvinne ikke ble gravid eller at hun mistet barnet hun bar, opplevde jeg ofte at skylden ble plassert på onde makter. Jeg spurte

⁸¹ Det er forskjeller på *bhūt* og *pret* og det finnes mange andre betegnelser og mer spesifikke navn på disse overnaturlige vesenene. Det er forskjeller på hvordan de oppstår og hva de sies å gjøre. Jeg vil ikke omtale dette så spesifikt her. Jeg bruker begrepene ånd, gjenferd og overnaturlige krefter.

⁸² Jacobson beskriver også hvordan gravide og nybakte mødre er svært usatte for å bli besatt av onde ånder. Svigermødrene belærer dem om atferd som skal hindre at dette skjer (1995: 24-25)

⁸³ Fra samtale med Pandey Ji 10.12.03.

Tulsi hvor slike overnaturlige krefter kommer fra. Hun svarte at ”Om en mann dør før tida (*akāl mṛtū*), for eksempel i en ulykke, blir drept, drukner, eller begår selvmord, vil hans ånd prøve å finne bolig i et eller annet liv. Ånden hans gjør dette for å kunne bli tida ut på jorda. Vedkommende er jo ennå ikke blitt ”kalt på” fra oven.⁸⁴ Dersom det er noen i nærheten når han dør, vil han ta bolig i denne levende personen.” Sardha, assistenten min, la til: ”Dersom ånden ser ei vakker jente, så er det veldig sannsynlig at han velger henne.”⁸⁵

Ojhāen, den siste mulighet, eller den første?

For mange tradisjonelle hinduer er det å oppsøke en magiker, en *ojhā*, en naturlig ting å gjøre når noe går galt eller ting går i stå. Denne gruppen eksperter omtales ofte som ”*ojhā-sokhā*”, men jeg vil kun omtale *ojhāen* her.⁸⁶ *Ojhāen* kan si om det er overnaturlige krefter som plager et menneske og kan utføre ritualer for å drive dem bort. Kapil fortalte at *ojhāene* alltid har vært der, men de er fryktet og blir uglesett av folk flest. Men fordi de har krefter og visdom og kan forklare og kurere sykdom som legene eller gudene ikke kan rå med, har de en uunnværlig plass i hindusamfunnet, spesielt i landsbyene.⁸⁷ *Ojhāen* er for mange mer tilgjengelig enn *paṇḍiter* og leger. De er ”av folket”, ofte fra en lav kaste.⁸⁸

Det å forklare ulykke og sykdom med onde ånder eller forbannelser fra avdøde familiemedlemmer er en del av dagliglivet for de fleste i landsbyene. De fleste kvinnene jeg intervjuet i Varanasi fortalte at de har vært hos *ojhāen*. ”Noe kan legene kurere, noe kan *ojhāen*”, fortalte Tulsi.⁸⁹ For en fattig kvinne er dyre *pūjāer* og pilegrimsferder ikke mulig, heller ikke årelange hormonkurer eller operasjoner forskrevet av leger. *Ojhāen* gir klienten både svar og en rimeligere behandling for deres problem.

Haris fortelling:

Det hadde gått litt over to år siden bryllupet og kona var på besøk hos foreldrene sine. Da ble jeg bedt om å komme dit. De ville at vi skulle gå til en ojhā og spørre om hvorfor vi ennå ikke hadde fått barn. Vi gikk dit sammen. Familien hennes var redd for

⁸⁴ ... *kyōnki uppar se us kā bulāvat nahī*.

⁸⁵ Fra intervju med Tulsi 1.12.03.

⁸⁶ Det finnes ikke noe fullstendig dekkende betegnelse for *ojhā* på norsk. Jeg bruker her magiker og åndeutdriver, men trollmann, heksedoktor eller åndemaner er begrep som dekker noe av det en *ojhā* bedriver. Sardha forklarte meg det slik: ”En *sokhā* kan se i teblader, i hånda, i riskorn. Han kan si hva som har skjedd i livet ditt og hva som vil komme, men han kan ikke kurere. Det kan bare *ojhāen*.” (samtale 11.01.03). Knut Movik skriver at de praktiserende selv definerer sin tradisjon som tredelt: *ojhā*, *sokhā* og *tantrik*. Der *tantrik* anses som å være i besettelse av *siddhīer* (krefter), *sokhāen* kan identifisere ånder uten å gå i transe, men *ojhāen* går inn i transe, blir besatt, og kommer slik i kontakt med åndene. *Ojhāen* anses å befinne seg lavest med hensyn til evne til å behandle ånder (Movik 2000: 61).

Disse beskrivelsene er sammenfallende med noe av det som kjennetegner en sjaman; en religiøs spesialist som ”...tar i bruk ekstase for å helbrede sykdom, spå om fremtiden og innvirke på guder og ånder til beste for samfunnet. Opprinnelig ble ordet sjaman brukt om slike personer blant nord- og sentralasiatiske folkeslag, der de hadde en dominerende stilling i det tradisjonelle religiøse og sosiale liv. Betegnelsen har også en videre anvendelse, slik at den dekker lignende fenomener blant andre folkeslag.” (Kværne og Vogt 2002: 339)

⁸⁷ Fra samtale med Kapil 11.12.03.

⁸⁸ De kan også være lavkaster (*śudrā*) eller *avarṇ* ’de uberørbare’ (’de som står utenfor *varṇā*-systemet’). Selv om *śudrā* er navnet på tjenerkassen i det klassiske *varṇā*-systemet, brukes betegnelsen *śudrā* i dagens Varanasi om de ’uberørbare’, for eksempel: lærarbeidere (*camār*) og gatefeiere.

⁸⁹ Fra intervju med Tulsi 1.12.03.

at det var en kvinne i deres familie, en som hadde vært til stede i bryllupet vårt, som hadde kastet en forbannelse på oss. Hun var en slik kvinne som folk var litt redde for. Jeg fortalte også *ojhāen* om at jeg ofte gikk og snakket i søvne. Han sa at han ville gjøre en *pūjā* og med mantrær og *śaktis* hjelp, ville disse hindringene fjernes. *Ojhāen* sa at jeg ville sove normalt og at vi ville få barn. Jeg trodde ikke på dette, men jeg må si, at etter at vi besøkte *ojhāen* har jeg ikke snakket eller gått i søvne. *Ojhāen* sa at vi måtte tenne røkelse før vi la oss om kvelden og helle vann på et *pīpal*-tre hver morgen for å holde onde ånder borte. Jeg tror ikke noe særlig på alt dette, men kona mi gjør disse ritualene.⁹⁰

Møte med *Ojhā Mannu Sokha*

”Det er *Śiv* som er far til dem alle: skabb, byller, spedalskhet, malaria, gjenferd, ånder og andre onde vesener. Alle disse er *Śiv Jīs* sønner”, forteller *ojhāen* Mannu Sokha meg.⁹¹ Sardha tar meg litt motvillig med for å møte han. Det tok lang tid å overbevise henne at jeg også ville høre *ojhāens* forklaring på barnløshet og hva han gjør for å bekjempe gjenferd og onde ånder. Mannu Sokha⁹² forteller at han kan magiske *mantrær* og ritualer, og at han har kontakt med både overjordiske og underjordiske vesener. Han kan jage bort onde ånder og gjenferd og kan utføre de offerritualene som kreves for å blidgjøre eller roe ned et spøkelse som plager et individ eller et hushold. Hvor denne ånden drar videre vet ingen, men den kan også plasseres et sted noen ønsker å gjøre skade. Ånden vil ikke bli borte, om den da ikke bringes til kremeringsplassen; for der å bli med en avdøds sjel bort fra denne verdenen.

Mannu Sokha forteller meg hvordan han fikk sin kunnskap og de magiske *mantræne* under en seremoni i *Kāmākhyā*.⁹³ Metoden hans går ut på at han søker etter det som plager klienten for så å jage det ut med *pūjāer* og *mantrær*: ”Jeg spør klienten hva som er problemet. Så leter jeg etter hva som plager personen. Det kan for eksempel være gjenferd eller en ånd (*bhūt-pret* eller *nāmgh-ḍākan*).”⁹⁴ ”Hvordan vet en at det er noe overnaturlig (*ūpārī cīz*)?” spør jeg han. Mannu forklarer: ”Du ikke er frisk; du har ikke regelmessig menstruasjon og blir ikke med barn, eller om du blir gravid, så mister du det. Det er derimot ingen som kan si hva som er feil, og verken legene eller *vaidyā*⁹⁵ skjønner hvorfor det er slik. Da går du til en *ojhā* eller en *sokhā*. Når du kommer dit, vil han se på deg og spørre hva du heter. Du sier navnet

⁹⁰ Fra intervju med Hari, 28 år, 13.1.04

⁹¹ Fra intervju med Mannu Sokha 28.1.04.

⁹² Mannu Sokha bruker navnet/tittelen *Sokhā*. *Sokhā* er betegnelsen på en litt annen type magiker/åndeutdriver (se fotnote på forrige side) På direkte spørsmål sier at derimot Mannu Sokha at han driver med *ojhāi* ’*ojhāens* håndverk’. Grunnen til dette er trolig fordi *ojhāen* er den som ses på som lavest av de ulike aktørene i denne ”bransjen” (se Movik 2000: 61).

⁹³ *Kāmākhyā* er et tantrisk gudinnested i Assam, i Nordøst-India

⁹⁴ Mannu Sokha snakker mest om *nāmgh-ḍākan*, betegnelser som viser til at personer blir besatt av ånder ved at de ’trækker over’ dem (McGregor 1993: 548, 419). Dersom noen driver med (ond) magi vil utdrevne ånder/gjenferd ofte bli gravlagt på steder der en vet at personen de ønsker å ramme vil gå. I det denne personen trår over stedet *nāmgh* er nedgravd, vil ånden fly opp og besette vedkommende. *Nāmgh-ḍākan* kan også skje tilfeldig når en ånd blir slengt et sted, eller gravd ned og en tilfeldig person trår over dette stedet senere. Når *ojhāen* driver ut åndene brukes ild, alkohol, sitroner, blomster, et dyreoffer (hane), og det er restene etter disse ofrene som etterlates et sted etter at ritualer er utført. Selv om *ojhāene* hjelper mange med å bli kvitt plagsomme gjenferd og onde ånder, blir de altså fryktet, fordi de kan (etter oppdrag fra klienter) påføre disse onde kreftene på andre mennesker.

⁹⁵ *Vaidyā* er en ayurvedisk lege. Kan også bety landsbylege (uten formell medisinsk utdanning).

ditt og han begynner å lete etter om det er noe som plager deg.” Mannu Sokha fortsetter: ”Først spør jeg Brahmā, Śiv, Viṣṇu-Bhagvān, alle guddommer fra øverst til nederst, fra himmelen til underverden, om hva det er som plager denne kvinnen. Er det noe som har besatt henne? Er det noen som har kastet en forbannelse (*sāp*) på henne? Har hun noen fiender? Har noen kastet trolldom med *mantræer*? Har noen gitt henne noe å spise? Slik leter jeg og når jeg finner årsaken, fjerner jeg den. Og så blir du bra igjen.” Mannu forteller at barnløshet er et tegn på besettelse og at han kan hjelpe alle. ”Noen ganger må jeg jobbe veldig hardt, men til slutt blir åndene borte”, forsikrer han.⁹⁶ Og Sardha, som er til stede under intervjuet, tilføyer:

Dersom en ånd ser ei pen jente han liker og tar bolig i henne før hun blir gift, vil den bli hos henne for alltid. Før når det er tid for jentas bryllup, vil hun ikke bli gift med mannen sin, men med gjenferdet. Det er veldig vanskelig å bryte dette båndet. Ånden vil ikke gjøre kvinnen noe, men vil gjøre den levende mannen svak og syk, til og med gal. Dersom det er mannen som er grunnen til at et ektepar er barnløse, kan det være en ånd som gjør frøene hans svake, slik at han ikke kan lage barn.⁹⁷

Fuller skriver at det finnes magikere fra både høy- og lavkaste, og at det er mange ulike variasjoner og navn på disse. Mens noen henviser til sanskritmantraers kraft, gjør andre åndeutdrivningsritualer ved hjelp av transe og dyreoffer (1992: 237). Det at *ojhāen* ikke bare trekker ut disse onde kreftene, men også er kjent for å kunne plassere dem hos andre, gjør at de blir fryktet, og ofte foraktet, i hindusamfunnet. De har allikevel en plass i hindureligionen, men er religiøse eksperter med lav status og de er også marginale i det sosiale fellesskapet.

Curail

Jeg spør Mannu Sokha hva som skjer dersom en kvinne dør i barsel, og han svarte kontant: ”Da blir hun en *curail*.”⁹⁸ Dersom en kvinne dør med barn i magen, blir både mor og barn til gjenferd og de vil komme tilbake for å plage familien sin.” Han forteller videre at en kan vite at det er en *curail* som er på ferde fordi hun plager på sin spesielle måte; hun gjør folk gale og gir de smerter i magen. Fordi hun døde i barselseng, døde hun en skitten død. Derfor er en *curail* skitten. ”En *curail* kan kle seg pent i hvit sari. Når hun ser en fin mann, spør hun om han vil ha massasje og så masserer hun han med noe skittent, avføring og slikt. Dette vil gjøre mannen syk”, forteller Mannu Sokha.⁹⁹ Fuller omtaler også *curailene* i Varanasi:

Sometimes, as reported from the Benares region, the spirits of dead children (*marva*) belong to the cohort of a more dangerous spirit, such as a *churail*. A *churail* is the ghostly spirit of a woman who was barren or died in pregnancy or childbirth. The *churail* jealously attacks other childbearing women to kill their babies or unborn fetuses, whose spirits then join the *churail*'s cohort. (ibid.: 230)

⁹⁶ Fra intervju med Mannu Sokha 28.1.04.

⁹⁷ Fra intervjuet med Mannu Sokha, der Sardha var til stede, 28.1.04.

⁹⁸ En *curail* er ifølge McGregor gjenferdet til en kvinne som dør mens hun er gravid eller i barselseng (1993: 323).

⁹⁹ Fra intervju med Mannu Sokha 28.1.04.

En *ojhā* kan identifisere at det er et ukjent spedbarn som har dødd i familien i en tidligere generasjon og som nå, sammen med en *cuṛail*, plager klienten hans (ibid.: 230). Andre ganger er det kanskje klientens eget avdøde barn som nekter å forlate sine foreldre. Slik kan åndene til avdøde familiemedlemmer, spesielt barn, være en viktig årsaksforklaring på ulykker som rammer en familie (ibid.: 231).

”Med henne er det sikkert!”

Tulsis svigerinne hadde heller ikke fått noen barn. Jeg spurte Tulsi om hun visste hva som var årsaken. ”Ja, med henne er det sikkert!” svarte hun. ”Det er helt klart at det er en slags ond ånd som plager henne. Det er ikke noe feil med kroppen hennes. Det er noe overnaturlig, noe djevlesk (*śaitānī*) som gjør det.” Jeg spurte hvordan hun kunne vite det så sikkert: ”Jo, fordi noen ganger når hun lager mat eller går langs veien hender det at hun faller stygt, hun skjelver og blir bevisstløs”, forklarte Tulsi.¹⁰⁰ Sykdom gir mistanke, og noen sykdommer forbindes mer enn andre med besettelse. I dette tilfelle er kvinnen både barnløs og får anfall (muligens epilepsi), og dette bekrefter at det er noe overnaturlig som plager henne. Om dette skriver Fuller:

The symptom of possession by a noisome agency, be it deity or spirit, is often the misfortune itself, without any other visible signs. Sometimes, though, victims become hysterical or deranged, or enter trancelike states of dissociation, in which case the diagnosis of possession is strongly reinforced (ibid.: 232).

Når sykdom, galskap eller barnløshet oppstår, forklares ulykkene ofte som forårsaket av ånder, gjenferd eller spøkelser, da ofte med lokale varianter og navn. Mrs. Kapur uttalte: ”I Varanasi er det mye slikt, for her er det så mange gamle hus, trær og templer og slikt.”¹⁰¹ Som Ojhā Mannu Sokha presiserte er Śiv, Varanasis (Kāśīs) herre, sjefen over alle disse utskjelte vesenene.¹⁰² Guddommen Śiv er kjent for å omgås alle disse vesenene, og han sies å alliere seg med de avdødes sjeler (*bhūt-pret*) på kremasjonsgrunnene i Varanasi. Slik er igjen guddommer og overnaturlige vesener, religion og magi knyttet sammen i hinduismen.

Ācāryā Srinivas Ji forklarer onde krefter:

Det er ofte mannen som er skyld i barnløsheten. Ja, i de fleste tilfellene er det slik! De sier ofte at det er Guds vilje at det ble slik. Disse mennene er svake, men kan ikke innrømme det ovenfor samfunnet. En infertil mann kan heller ikke oppnå mokṣ 'frigjøring'. De har ingen indre styrke. De skylder på onde ånder eller på karm, og det er av og til sant. Det kan også være karm fra tidligere eller fra dette livet. Eller det kan være biologisk fra fødselen eller fordi han har brukt medisin eller narkotika. Det kan være mange årsaker. Men når de mener at det kan være noe overnaturlig, ånder eller gjenferd, så oppsøker de en pīr, sokhā eller en ojhā. Da går de ikke til templene. I

¹⁰⁰ Fra intervju med Tulsi 1.12.03.

¹⁰¹ Fra intervju med Mr. og Mrs. Kapur, 2.2.04

¹⁰² Śiv sab kā mālik he!

nærheten av disse åndemanerne er det mye dårlig energi. Det er alltid mange ånder og dårlige krefter som svever rundt slike steder.¹⁰³ De som oppsøker disse stedene får ikke den gode energien som en får i tempelet. Det er mange dårlige personer, både døde og levende, som venter på at det skal komme en sårbar kvinne. Gjenferdene vil ha en ny kropp å ta bolig i, mens det finnes også mange menn som venter på en desperat kvinne som de kan utnytte. Paradoksalt nok hender det at kvinner blir gravide etter å ha oppsøkt slike steder og blitt misbrukt av slike mennesker. Og slik spres ryktet om at dette er et sted der barnløse blir velsignet med barn.¹⁰⁴

I et tradisjonelt miljø som Varanasi vil sykdom og ulykke forklares både med medisinske årsaker og overnaturlige krefters innvirkning. Dette kan skje parallelt eller når en medisinsk årsak ikke er åpenbar. I Varanasi er flere og flere nå klar over at barnløshet ofte har en medisinsk årsak. Mange vil likevel mistenke at en ond makt gjør at ulykken rammet akkurat dem.

4.4 Biologisk forklaring på barnløshet

Varanasi har et dårlig utbygd offentlig helsevesen, og de statlige sykehusene vil sjelden kunne gi noen diagnose på hvorfor et par ikke får barn. De fleste jeg snakket med hadde oppsøkt private klinikker da det hadde gått to til tre år. Hos noen kunne det ikke påvises noe biologisk årsak, mens andre fikk foreskrevet medikamenter som skulle øke fertiliteten hos kvinnen eller hos dem begge. Andre hadde fått en diagnose, som for eksempel tette eggledere som gjorde befruktning vanskelig. Enkelte av informantene fortalte om at de har hatt spontanaborter tidligere, mens andre aldri hadde vært gravide. I *Fertility and Familial Power Relations* skriver antropologen Minna Säävälä:

Biomedically speaking, infertility in India may be caused by a number of factors: women's poor health and nutrition which may lead to miscarriages or other complications; the unhygienic fitting of IUDs and other obstetric services; unhygienic abortions; possibly some general diseases like tuberculosis and filariasis; sexually transmitted diseases for both males and females; and male impotence. The main explanation for female primary and secondary sterility in general is reproductive tract infections. (Säävälä 2001: 80)

Disse faktorenes innvirkning på infertilitet bekreftes også av sosiologen Anjali Widges undersøkelser, og hun peker på behovet for videre forskning på de sosiokulturelle forholdene som har betydning for infertilitet i Sør-Asia (2002: 61). Mange hadde, som Sila, vært hos flere ulike leger og fått forskjellige svar. De ”store legene” var ikke tilgjengelig for de fleste av de jeg snakket med, og det var heller ikke mulig for dem å reise til større byer, som Lucknow

¹⁰³ Dette kan være kjente tantriske eller magiske steder, et åndetre, virkestedet til en *sokha* eller *ojha*, et tantrisk tempel der det gjøres dyreoffer, eller kremasjonssteder der en del av magikerne (*ojhāer*) holder til.

¹⁰⁴ Fra intervju med Srinivas Ji, 9.2.04.

eller Delhi. Etter en årrekke med søken etter svar på hvorfor de ikke fikk barn og kanskje flere mislykkede forsøk på behandling, sa mange at de søkte seg til det guddommelige; de la sin skjebne i Guds hender. Sila, en barnløs kvinne på 32 år, fortalte meg hva som hadde skjedd med henne:

Jeg ble gravid to år etter bryllupet. Da jeg var noen måneder på vei, slo svigermor og svogeren min meg så mye at jeg begynte å blø. Det stoppet ikke, og jeg ble liggende i mange dager. Den gangen var mannen min svak og torde ikke si noe til moren sin. Til slutt fikk jeg sendt bud på broren min som kom og tok meg med til legen. Barnet var dødt og satt fast. De åpnet opp magen min og tok det ut. Jeg ble ikke bra og fikk infeksjoner, men etter mye medisin, stoppet feberen. Da jeg så spurte legen om jeg kunne bli gravid igjen, sa hun at den ene eggstokken var blokkert og livmoren svært liten. Legen sa at om jeg skulle bli gravid, så ville jeg ikke kunne bære fram et barn. Etter det har jeg vært hos mange leger, og jeg har spist mye forskjellig medisin. En annen lege sa at det går an å operere. Det er visst mulig å lage en ny eggstokk, men jeg har ikke nok penger. Hvordan skal vi som er så fattige ha råd til noe sånt? Jeg tenker alltid på at det kanskje er et håp for meg, at det kommer nye maskiner og medisiner hele tiden. Jeg vil så gjerne finne en lege som kan fortelle meg om det er mulig og hva som skal til for at jeg skal få et barn. Dersom legen sier at det ikke er noe medisin som kan hjelpe meg, og når jeg vet helt sikkert at det ikke er noe legene eller jeg kan gjøre, da vil jeg vende meg mot Bhagvān og gjøre *pūjā*. Da vil jeg legge min skjebne i Hans hender. (Sila, intervju 17.12.03)

”Marken og såkornet”

Alle ”vet” at også mannen kan være skyld i barnløsheten, men automatisk er det kvinnen som blir oppfattet som, eller beskyldt for å være, ufruktbar. Det er alltid kvinnen som først lar seg undersøke, som oppsøker vismenn og som ber inderlig om at Gud må gi henne et barn.¹⁰⁵ Lokesh Gujjarappa m.fl. har forsket på mannens rolle og oppfatning av infertilitet på landsbygda i Maharashtra i India. Gujjarappa skriver at mennenes umiddelbare forståelse av årsaken til barnløshet var at det er kvinnen som er ufruktbar (2002: 5). Muligheten for at det kan være en defekt hos mannen kom først frem når problemet ble diskutert mer inngående og når direkte spørsmål om mannlig infertilitet ble fremmet. Gujjarappa konkluderer slik: “This goes to show that infertility is mainly perceived to be associated with females.” (ibid.: 5) Aditya Bharadwaj skriver i “Infertility and gender: A perspective from India” at kilden til det indiske samfunnets oppfatning av fertilitet, er basert på en gammel kulturell oppfatning om kvinnen som *kṣetrā* ’marken’ og mannen som *bījā* ’frøet’ (1999: 67).

The woman is traditionally said to be the field, and the man is traditionally said to be the seed; all creatures with bodies are born from the union of the field and the seed. (*Manusmṛti*, kap.9, vers 33)

¹⁰⁵ Sundby rapporterer også fra sine studier i Norge at det som oftest er kvinnen som først tar initiativ til både medisinsk og alternativ behandling når et par ikke får barn (Sundby 2002: 8)

Bharadwaj refererer til forskning som viser at denne oppfatningen av reproduksjon gjelder over store deler av Nord-India, og hun skriver videre:

The implication of the seed/field dualism and its analogical importance has a profound impact on the lives of Indian women. Whereas fields can be barren there is no conception of a barren seed in the popular understanding of this analogic dyad. Men are at most viewed as incapable of sowing the seed but the potency of the seed itself is rarely questioned. In this sense infertility is seldom a male problem in India. (Bharadwaj 1999: 67)

Johanne Sundby skriver: ”man regner med at det er ca.1/3 av tilfellene, kanskje mer noen steder, der mannen er årsaken [til at paret ikke får barn].”¹⁰⁶ Dersom det ved mange tilfeller av barnløshet skyldes en defekt hos mannen, hvorfor gis da kvinnen nesten alltid skylden i det indiske samfunnet? Mine informanter vet at det kan være ”mannens frø som er svake”, og de fleste sier at mannen har vært hos legen og fått dette testet. Men det var ingen av informantene som oppga feil ved mannen som årsak til deres barnløshet. Jacobson skriver: “Husbands are virtually never blamed for childlessness, despite the fact that most villagers believe that a baby grows out of the man’s seed alone, developing like a plant’s seed in the fertile field of the womb.” (1995: 142) Jeg spurte Yatri hva slags diagnose legen hadde gitt for hennes barnløshet:

Jeg har for svak menstruasjon, men legen sa at han også ville undersøke mannen min. Det ville ikke mannen min. Tenk om de sa at det var en svakhet ved han! Han er for flau for å gå til undersøkelse. Jeg fikk en ayurvedisk medisin som jeg ga mannen min i ett år. Han følte at det hjalp, at han ble sunnere og sterkere. Han sier hele tiden at han skal gå til legen igjen snart, men han har ikke gjort det ennå. Han synes jo også av og til at det er trist at vi ikke har barn, så jeg tror at han kommer til å gå til legen en dag. (Yatri, intervju 13.1.04)

Jeg diskuterte dette med Ācāryā Srinivas Ji og spurte hva han trodde var grunnen til at infertilitet blir sett på som et kvinneproblem i India. Han svarte:

Svaret er todelt. Et svar er ”sannheten” og det andre er *laukācaryā*,¹⁰⁷ det som faktisk praktiseres i samfunnet. Vanlige folks oppfatning er at infertilitet er et kvinneproblem. De skylder på kvinnen når et par ikke får barn, og det er hun som stigmatiseres sosialt, hun blir isolert og ses ned på. Men realiteten er jo ikke sånn. Det vet vi jo. Det kan også være hos mannen problemet ligger, biologisk eller karmisk. Betegnelsen på en infertil mann er *napuṃsak*, som betyr ’en ikke-mann’. En infertil kvinne kalles *bāmjh* på hindi. Kvinnen kan tolerere det å bli kalt ”*bāmjh!*”, fordi hun er sosialt passiv. Men en mann er

¹⁰⁶ E-post fra Sundby, 5.4.2005.

¹⁰⁷ *Laukacaryā* ’folkelig’ (*lauk* ’folk’, *caryā* ’en aktivitet eller rutine’ (esp. one prescribed or sanctioned by religion or custom); atferdsmåte (McGregor 1993: 306)). *Paramparā* ’tradisjon’ (overført tradisjon) (ibid.: 601)

aggressiv og vil ikke tolerere at noen kaller han ”*napuṃsak!*” Da kan han bli farlig. (Srinivas Ji, intervju 9.2.04)

I feltsamtaler kom det frem at dersom det var mannen som var steril, ville kvinnen ofte ikke fortelle at det var mannen som var årsaken til deres barnløshet. Kvinnen vil se på det å påta seg lidelsen og fornedrelsen som en del av sin *pativrat* ’hennes hengivenhet og tjeneste for ektemannen’. I en landsby like utenfor Varanasi møtte jeg en gammel barnløs kvinne som ofte kom for å få mat hos mine venner. Hun fortalte meg hvordan hun gjennom livet hadde tiet om at ektemannen hennes var steril. Hun protesterte aldri på å bli kalt *bāṃjh*, og mannen ble oppfattet som snill fordi han ikke forlot henne for å gifte seg med en annen. Nå var de begge gamle, og mannen var ikke lenger snill mot henne. Han ga henne verken penger, mat eller medisiner. Hun sa at hun derfor ikke lenger skyldte han sin lojalitet og betrodde oss at mannens sterilitet var årsaken til at hun nå ikke hadde en sønn som kunne forsørge henne.¹⁰⁸ Også Hira levde i et barnløst ekteskap og fortalte meg at mannen hennes ikke ville gå til legen:

Han sier at om det ikke er Guds vilje, så er det ingenting å gjøre med det. Han sier: ”Om det ikke står skrevet, så er det jo ikke meningen at det skal bli barn.” Han vil ikke gjøre noe med det. Det er lettere for han. Han er jo ute hele dagen. Det er jeg som lever med de andre i huset. Hver gang det blir en krangel, er det jeg som får kjeft og hele tiden klager svigermor på at svigerdattera hennes ikke har barn. En burde jo prøve litt selv også [ikke legge alt i Guds hender]. Jo, jeg har spist mye medisin, men legen sier at jeg skal ta med meg mannen min til undersøkelse, men han vil jo ikke gå. (Hira, intervju 5.1.04)

I *dharmasāstrā*ene diskuteres praksisen som i de vediske tekstene kalles *niyoga*. Dette var en praksis der en kvinne som mistet ektemannen før hun fikk en sønn, eller dersom ektemannen var steril, kunne ha samleie med sin svoger for å produsere en arving. Kane definerer *niyog* slik: “*Niyoga* - appointment of a wife or widow to procreate a son from intercourse with an appointed male” (1941, vol. 2: 599). Fra gammelt av har det altså vært kunnskap om at det kan være mannen som er årsak til barnløshet, men ennå er det slik at i de fleste lag av det indiske samfunnet er det kvinnen som ses på som ufruktbar (*bāṃjh*) når et par ikke får barn.

¹⁰⁸ Fra samtale med en gammel kvinne i landsbyen til Kapil i desember -03

* * * * *

Mange ulike forklaringer, ennå et håp?

Astrologen Paranath Ojha hevdet at det ikke er barnløsheten folk frykter, men årsaken til at noen rammes av en slik ulykke. Det uforståelige skaper frykt og mennesker søker forklaring på det som skjer: Hvorfor får hun ikke barn? Kanskje er hun besatt av en ond ånd, eller bærer hun med seg en forbannelse? Som jeg har beskrevet i dette kapitlet er det ofte kvinnen som ses på som årsaken til at et par ikke får barn. Når det har gått en tid er det også kvinnen som først begynner å søke etter årsaken til at hun ikke blir med barn. Denne søknen bringer en tradisjonell hindukvinne til ulike eksperter som gir sine svar på hvorfor hun ikke har fått barn. ”Det er ingen som vil ta fra deg motet, de gir en alltid et håp, og så prøver jeg noe nytt en stund, og så noe annet etter det”, fortalte Mala, som hadde vært gift i ti år uten å få barn.¹⁰⁹ Både leger, prester og andre eksperter gir sine svar, og de har kanskje en løsning, et håp.

¹⁰⁹ Fra intervju med Mala, 1.12.03.

5. Løsningsmodeller for en barnløs hindukvinne

De barnløse kvinnene jeg møtte i Varanasi ønsket å få oppleve morslykken, men ofte var det forventningene om barn fra familien og nærmiljøet som kom fram i samtalene våre. Når det har gått en tid etter bryllupet uten at de blir med barn, begynner mange kvinner en søken etter noe som kan hjelpe dem å få sitt eget barn. Denne søknen kan gå via bønn og offer, prester og magikere, leger og klinikker. Hva var kvinnenes erfaringer? Hvilke råd ga ekspertene? Jeg vil i dette kapitlet presenter de mulige løsningsalternativene som de barnløse kvinnene i Varanasi fortalte meg om. Jeg vil også trekke inn de religiøse og medisinske autoritetenes rolle og hvordan de beskrev ulike løsningsalternativer for barnløse ektepar.

5.1 Kunnskap og autoriteter

I sin søken etter å få sitt eget barn forholder den barnløse kvinnen seg til representanter for den normative religionen, til andre mer marginale religiøse eksperter og dessuten til autoriteter innen familie og i lokalsamfunnet. Ācāryā Srinivas, som er høyt skolert i hinduistisk filosofi, forklarte den åndelige dimensjonen i unnfangelsen av et barn på denne måten:

I andre land, og også blant utdannede mennesker i India, skjønner de vanligvis ikke at barnløse par oppsøker *guruer*, templer og andre hellige steder. Noen ganger får jo parene som oppsøker disse stedene det barnet de ønsker seg så sterkt. Hvis en ser helheten i skapelsesprosessen, er den biologiske delen, det at kjønnsorganene til de to, mann og kvinne møtes, bare én del av prosessen. Det er ikke bare sæd og et egg som skaper barnet. Ethvert møte har også en spirituell side. Mannen og kvinnen lager barnets kropp, men *ātmā* 'sjelen' lager de ikke. Et par tiltrekker seg type en energi, og denne skaper barnets sjel. Dette kaller jeg den katalytiske agent. Denne energien er ikke knyttet til verken mannen eller kvinnen. Den er bare til stede, og det må den være for at skapelse skal skje, slik som hydrogen og oksygen må ha en katalytisk agent for å skape vann. Det er på samme måte

når et barnløst par oppsøker en *guru* eller *bābā*, en guddom eller et hellig sted for å be om et barn. Bare det at de er til stede på et slikt sted kan gjøre at denne prosessen blir fullstendig, og slik kan de få et barn. Slik fungerer denne *bābā*en, tempelet eller det hellige stedet som den spirituelle katalytiske agenten som før manglet i møtet mellom mannen og kvinnen. De som går dit med et genuint ønske om å få et barn vil bli påvirket av denne energien. (Srinivas Ji, intervju 9.2.04)

Fra hvor og hvem får de barnløse kvinnene kunnskap om kropp og helse, om religiøse ritualer, hellige steder og kraftfulle personer som kan hjelpe dem å få barn? I fellesskapet blant kvinnene i en familie eller i et nærmiljø vil det alltid foregå en formidling av kunnskap. De eldre, mor, svigermor og nabokvinner, ser det som sin plikt å gi råd til de yngre kvinnene. Hva som står om dette i de hellige skriftene og kommentarene til disse, blir formidlet gjennom religiøse eksperter, for eksempel en familieguru eller *paṇḍit*, eller gjennom fortellinger og høytlesning.¹¹⁰ Kunnskap får de troende også fra de små religiøse heftene som selges utenfor templene og på markedet under spesielle helligdager (Wadley 1983:149). Slik formidles kunnskap om ulike strategier for hvordan en kan løse eller takle barnløshet. Rådene er mange og omfatter steder å dra, hellige kilder en kan bade i, vismenn og leger en kan oppsøke, faster og ritualer en kan utføre, og guddommer som gir barn om en tilber dem. Også visdomsord fra omreisende *sādhu*er, mirakelfortellinger og ting som blir sagt på tv sprer kunnskap om muligheter for behandling. Hari og kona oppsøkte en lege ved en fertilitetsklinikk da det hadde gått tre år:

Vi har valgt å stole på denne legen og vil prøve å følge rådene hennes. Men en vet jo aldri om vi blir lurt. Spør vi *ojhā*en, vil han alltid svare at det er onde ånder. Han vil si: ”Jeg skal ordne det med et hemmelig *mantrā* og et offer.” Spør vi legen, så sier han at det kanskje er noe feil med kroppen og at en må få gjort flere undersøkelser og at en må spise medisin over lang tid. Spør vi *paṇḍiten*, svarer han at vi må ofre til en bestemt guddom og få gjort *pūjā*er. Han vil si: ”Om du har *āsthā* ’tro’, vil du helt sikkert bli bønnhørt!” Det å få barn er så viktig og familien blir fort bekymret. Derfor begynner en å lete etter årsaken og muligheten for behandling hos de forskjellige autoritetene, og alle gir ulike svar. (Hari, intervju 13.1.04)

Mange studier av barnløshet og de psykososiale konsekvensene av dette er foretatt med utgangspunkt i undersøkelser fra fertilitetsklinikker og intervjuer med par som er behandlingssøkende (Bharadwaj 1999, Inhorn 1994). Min tilnærming var å ta utgangspunkt i et nabolag og gjennom ulike formelle og uformelle kanaler komme i kontakt med barnløse kvinner og deres familier som bodde der. Slik kunne jeg intervju barnløse som befant seg i ulike situasjoner og som tilhørte ulike lag av befolkningen. På denne måten møtte jeg kvinner

¹¹⁰ Slik høytlesning kalles *kīrtan*, *prabhājan* eller *kathā*. Det leses fra hellige tekster, ofte fra *Purāṇā*ene eller *Rāmāyaṇ*, og det gis kommentarer og forklaringer til disse. Det er vanlig at en *paṇḍit*, *guru* eller en eldre i familien forklarer eller relaterer tekstens tema til tilhørernes liv.

som aldri hadde oppsøkt leger og andre som hadde ”forsøkt alt”. Noen var bare litt bekymret, mens andre hadde forsøkt både offerritualer og medisinsk behandling og noen søkte stadig etter en ny løsning. Andre igjen var over den delen av livet, og visste at de aldri ville få oppleve det å bli mor til et eget barn. Sankar og Durga, et par i femtiårene, fortalte meg om sine erfaringer med de ulike autoritetene:

Både *ojhā* og *paṇḍit* snakker alltid så overbevisende. *Ojhāen* viser deg tegn på at det er onde ånder som er sinte, og sier at klienten må blidgjøre dem gjennom offer.¹¹¹ Han sier at: ”Du må gjøre en *pūjā* for at de skal bli rolige og dra sin vei.” De snakker alle slik at en blir nødt til å tro på dem og gjøre slik som de sier. Dersom en går til en *paṇḍit* vil han fortelle at det er akkurat denne guddommen, i dette templet, som er den mest kraftfulle. De forteller deg om alle som har fått sitt ønske oppfylt og har kommet lykkelige tilbake for å takke. Slik snakker alle disse folka. Det er bare for å lure en, for å få penger. Ingenting av dette hjelper. (Durga og Sankar, intervju 2.12.03)

Durga og Sankar hadde vært både på sykehuset, oppsøkt templer og rådspurt *ojhāer*. Madhuri hadde derimot ikke vært hos lege. Hun våget ikke å gå. En *guru* velsignet henne og ektemannen en gang, men ingenting skjedde.¹¹² Sila fortalte meg at hun hadde ”forsøkt alt”, men ville så gjerne møte en lege som kunne gi henne et ærlig svar. Om legen sier at det ikke er noe håp for henne, så vil hun legge sin skjebne i Guds hender.¹¹³ De fleste par som er barnløse vil forsøke alle løsninger som er mulig for dem, men de fleste av mine informanter var fattige. Mitt materiale viser at økonomi, ektemannens støtte, svigerfamiliens respekt og hennes og familiens utdannelse har stor betydning for hvilke muligheter den barnløse kvinnen har til å gjøre noe med sin situasjon. Mulgaonkars studier viser også at hva slags behandling som søkes, og hvor mye penger som brukes, er avhengig av parets sosioøkonomiske status (2001: 40). Jeg spurte Mala og Savitri om de hadde oppsøkt en *guru* for å få råd:

Ja, men det *guruene* sier at vi må gjøre er jo helt umulig for oss. De sier: ”Gjør en slik *pūjā*, få gjort en sånn *pūjā*, dra hit og dit, gi det og det!” Det blir 100-200.000 rupi i omkostninger! Hvordan skal vi kunne gjøre noe slikt?! Vi har oppsøkt templer og søkt råd hos *paṇḍitene* der. De sier alle at vi må få gjort en slik og en sånn *pūjā* eller *pāṭh* ’opplesning’. Etter å ha hørt alt det går vi bare hjem. Det er jo ikke mulig for oss å gjennomføre noe slikt. (Savitri, intervju 1.12.04)

Jeg spurte Mala om de fikk råd fra de eldre kvinnene i nærmiljøet. ”Ja, de forteller slikt som legene ikke vet noe om, men som gamle mennesker vet fra erfaring”, svarte hun.¹¹⁴ Mens

¹¹¹ Et slikt tegn kan for eksempel være at *ojhāen* legger to nellikspiker på en tallerken og holder den over varmen. Han får det til å se ut som de sloss. Dette tolkes som et tegn på at det er sinte ånder som plager klienten (fra intervju med Durga og Sankar 2.12.03). Da jeg intervjuet *Ojhā Mannu Sokha* så jeg hvordan han tente på noen nellikspiker og at en av dem smalt og hoppet. Dette ble tolket som et tegn på at klientens avdøde datters gjenferd var til stede (fra intervju med *mannu Sokha* 21.1.04).

¹¹² Fra intervju med Madhuri 16.12.03.

¹¹³ Fra intervju med Sila 17.12.03.

¹¹⁴ Fra intervju med Savitri og Mala 1.12.03.

brāhmaṇerne kan *mantrāene*, gudenes språk, og har kunnskap om hvordan guddommene kan tilfredstilles, viderefører eldre kvinner folkevisdom om helse og fertilitetsritualer. De religiøse ekspertene er nesten alltid menn, men mye kunnskap overføres fra kvinne til kvinne gjennom generasjoner. Det finnes også kvinnelige ”hjelpere” som er knyttet, formelt eller uformelt, til templer og hellige steder.¹¹⁵

Tulsis fortelling:

Jeg har gått både til lege og ojhā, men ingenting av det jeg har gjort til nå har hjulpet. Ojhāen sier at det er noe som plager meg, noe overnaturlig (ūpārī cīz), at noe har tatt bolig i meg, et gjenferd til en fremmed eller bekjent. Jeg har blitt forsøkt helbredet for det også. Se, jeg har på meg en amulett, en yantr, som skal jage slike krefter vekk. Men ingenting har hjulpet. Ojhāen sier han kan helbrede, men klarer det ikke helt. For det meste er det bare leger som kan helbrede. Jeg har en eggstokk som er blokkert.¹¹⁶ Den kan bare åpnes ved å operere. Det vil koste minst 15-20.000 rupi. Så mye penger har vi jo ikke. Til nå har jeg tatt utallige 1-200-rupi-behandlinger, men nå har jeg gått lei.¹¹⁷ Om det er en ånd som plager meg, så kan ojhāene kurere det. Det sier de i alle fall, men de klarer det ikke. Om det er noe med kroppen, så er det bare legene som kan gjøre noe. Det er jo det som er så frustrerende: En tenker, kanskje den kan kurere, eller kanskje den?! Men så hjelper ingenting!¹¹⁸ Den ene sier det ene, mens den andre noe annet. Jeg gjør som de sier, men ingenting skjer. Jeg har gjort hele runden! Jeg har badet i Lolārḱ kuṇḍ. Jeg har spist medisiner. Jeg har vært hos en bābā og gjort sevā 'tjeneste' for han. Jeg har vært i utallige templer og gjort sevā der også. Jeg har gjort mannat og fastet for mange ulike guddommer. Jeg har gjort alt og gått trett. Nå er det opp til Han der oppe. Vi vet jo ikke helt sikkert ennå. Jeg er ikke for gammel ennå. Det er ennå tid. Nå har det gått 12 år. La det gå 16...¹¹⁹

Mange av de barnløse kvinnene jeg intervjuet hadde oppsøkt mange ulike autoriteter. De var prisgitt spesialistenes kunnskap, selv om de visste at deres motivasjon ofte var å tjene penger på deres ulykke. Dette gjaldt både for legene og tempelprestene. Ved både Lolārḱ kuṇḍ og Lakṣmī kuṇḍ observerte jeg hvordan de barnløse parene forhandlet om offerets størrelse. Ofte hadde prestene åpenbart ikke noe dypere religiøs kunnskap enn hvordan ritualene for denne guddommen skulle utføres. Tempelprestenes oppgave er å få de troende til å føle at guddommen vil motta deres offer, høre deres bønner og at akkurat denne guddommen har kraft til å løse deres problemer, men de mangler ofte elementær religiøs utdannelse. Fuller skriver også at “Priestcraft is delegated to an inferior class of supposedly unlearned Brahmans.” (1992: 18) I India, som ellers i verden, vil et barnløst par som oftest prøve alt som

¹¹⁵ Sered, som skriver fra et tradisjonelt jødisk miljø, viser at det ofte er høy religiøs aktivitet blant kvinnene i mer uformelle fora i religiøse miljøer der kvinner ekskluderes fra formelle maktposisjoner. Kvinner skaper egne roller og sfærer innenfor en androsentrisk kultur (1992: 8).

¹¹⁶ *Merā essā nas he, ki band he.*

¹¹⁷ *Īlāj karte karte taṅg ho gayī.*

¹¹⁸ *Ye to bhram ek to, ki is se hogā, us se hogā, lekin nā ho payā.*

¹¹⁹ Fra intervju med Tulsi 1.12.04

står i deres makt for å nå sitt mål om å bli foreldre. I det følgende vil jeg presentere de ulike løsningsalternativer mine informanter fortalte meg om.

5.2 *Pūjā* - tilbedelse, offer og bønn

En tradisjonell hindukvinne starter dagen med å gjøre *pūjā*: en prisning, et offerrituale, en bønn til Gud. “Vi vil alltid gjøre *pūjā*. Hjemme har jeg statuer og bilder av guddommene, og jeg gjør alltid *pūjā* om morgenen”, fortalte Sila meg. Gjennom å utføre denne daglige *pūjā*en opprettholder hun et godt forhold til de øvre makter for seg selv og familien sin. Fuller beskriver essensen av *pūjā* slik: “Puja, at its heart, is the worshiper’s reception and entertainment of a distinguished and adored guest.” (1992: 57) Kvinnen tenner litt røkelse, hvisker noen *mantræ*er hun lærte da hun var barn, legger et lite offer på husalteret og tar litt rød *kumkum*¹²⁰ i pannen. En *pūjā* kan være alt fra den lille morgenbønnen til store kostbare riter i templene. Alle informantene mine sa de gjorde *pūjā-pāṭh* daglig i hjemmet.¹²¹ ”Jeg ber alltid om at Mā må gi meg en sønn, og jeg legger mitt liv i Hennes hender”, fortalte Savitri.¹²² I tillegg kunne både de barnløse selv og andre fortelle om andre mindre og større ritualer og offer, som sies å kunne gi barn (*santān*).

Darśan i templet eller *pūjā* hjemme?

Noen kvinner fortalte at de går for å ”se” (gjøre *darśan*) guddommen i tempelet, men de aller fleste gjør som oftest *pūjā* hjemme.¹²³ ”Jeg går til tempelet (*mandir*) og gjør *darśan* der. Om jeg ikke får tid til det, gjør jeg *pūjā* hjemme”, fortalte Yatri meg og fortsatte: ”Det er spesielt å stå foran Gud. Da føler jeg fred. Om ikke noen andre er der for meg, så er alltid *Īśvar* der.¹²⁴ Han hører alle. Så når jeg går i tempelet får jeg fred fra mine bekymringer.”¹²⁵ Jeg spurte Sila om hun gikk ofte i tempelet: ”Nei, jeg går ikke dit. Jeg følger bare med på hindukalenderen (*pañcanga*) og gjør de *pūjā*ene og fastene (*vrat*) som hører til de ulike helligdagene: *Dūśerā*, *Gaṇeś-cauth*, og *Holī*. Jeg har små statuer (*mūrti*) av guddommene hjemme, og jeg gjør *pūjā* til dem hver morgen.”¹²⁶

Det er ofte mennene som går i tempelet (*mandir*); kvinnene har hovedansvaret for å utføre de daglige ritualene i hjemmet. Kvinnens religionsutøvelse er rettet mot hjemmet og familiens ve og vel,¹²⁷ mens mannens religion oftere har fokus på offentlige anliggender. I

¹²⁰ *Kum-kum* er et rødt pulver som brukes for å påføre *bindī*, et merke i pannen; en velsignelse fra guddommen.

¹²¹ *Pūjā-pāṭh* ’rituale og tekstlesning’. Dette uttrykket brukes av mine informanter om deres daglige religionspraksis. Kvinnene offer til guddommene ved et lite husalter og leser, om de kan, litt fra en enkel tekst (ofte små religiøse hefter).

¹²² Fra intervju med Savitri, 38 år 1.12.03

¹²³ *Darśan* her kan oversettes som ’å se, å møte eller gå for å vise respekt til guddommen’. (*Darśan* kan også bety ’å se sannheten’ – altså filosofi (Eck 1998: 24)).

¹²⁴ *Īśvar* betyr ’herre, mester, Gud’. (McGregor 1993: 110) Slik som *Bhagvān*, brukes *Īśvar* ofte som en generell tittel på den guddommelige makt.

¹²⁵ Fra intervju med Yatri, 13.1.04.

¹²⁶ Fra intervju med Sila 8.12.03.

¹²⁷ Sered kaller dette ’domestic religion’ i sin studie av tradisjonelle jødiske kvinner i Jerusalem (1992: 32)

kjønnsforskningen har dikotomiene natur-kultur og hjemlig-offentlig (domestic-public) sfære vært sentrale i forsøkene på å forstå hvordan kjønnsroller dannes i et samfunn. Sherry Ortner (1974) hevder i sin teori at kjønnsrollene og universell nedvurdering av kvinner oppstår fordi kvinner knyttes til natur, mens mennene knyttes til kultur (i Moore 1988: 21). Denne teorien diskuteres videre av Michelle Rosaldo, som hevder at mennenes ansvar og handlinger universelt er rettet mot omverdenen, mens kvinnene har ansvaret for barn og omsorg i hjemmet (Rosaldo 1974: 23). Både Ortners og Rosaldos strukturelle teorier har blitt sterkt kritisert for å være universelle (Moore 1988: 25). Kritikken mot Rosaldos teorier har blant annet vært at kvinnerollen uløselig knyttes til morsrollen og oppfostring av barn (Rosaldo 1974: 30). I tidligere kapitler har jeg vist at både de autoritative hindutekster og informantene mine definerer kvinnen ut fra hennes rolle som mor. Rosaldos teori kan derfor likevel ha stor forklaringsverdi når det gjelder tradisjonelle hindukvinnens rolle og hvilke forventninger som stilles til kvinnene av omgivelsene.

Mange, både menn og kvinner, kommer hver fredag til Lakṣmī-tempelet ved Lakṣmī-kunḍ.¹²⁸ Der møtte jeg Laddu Gopal, som er *pūjārī* for gudinnen Santān Lakṣmī, 'gudinnen som beskytter barna'.¹²⁹ Han var enig i at menn og kvinner praktiserer religion på ulikt vis og at kvinners religionsutøvelse primært utføres i hjemmet:

Dersom et par ikke har barn, er det for det meste kvinnen som gjør faste (*vrat*) og *pūjā*. Mannen gjør *darśan* i tempelet og lover kanskje gudinnen at hvis han får en sønn, skal han gi et offer. Det er kvinnene som gjør de vanskelige fastene, og de fleste slike religiøse handlinger i hjemmet får mannen kona til å utføre. Mannen er mest opptatt av å tjene penger, slik at de kan ha råd til det de trenger for å få et godt liv. (Pūjārī Laddu Gopal, intervju 1.2.04)

Å få en *pūjā* utført

De barnløse kvinnene spør ofte en *guru* eller en *paṇḍit* om råd for hva de bør gjøre for at gudene skal bønnhøre dem, og de fleste ekspertene har en løsning. *Pūjā*ene som sies å gi barn er imidlertid ofte lange, har regler om resitasjon av *mantrāer* og strenge renhetsforeskrifter. Dette gjør det vanskelig, eller ofte umulig, for vanlige folk (som ofte er analfabeter) å utføre ritualene korrekt. Det er *brāhmaṇ*ernes domene å utføre disse større og viktige ritualene (Klostermaier 1994: 334, 378). Den eller de som ønsker å gjøre et offer til guddommene vil betale en *brāhmaṇ* for å utføre ritualen på deres vegne.

Å få *pūjā* utført (*pūjā karvānā*) av en eller mange *brāhmaṇ*ere kan bli dyrt, for dyrt for mange. "Om noen som ikke har barn går til en *paṇḍit* for å få hjelp, vil de helt sikkert si at de må gjøre *pūjā* for kanskje 10-20.000 rupi. Fattige folk har ikke penger til å få gjort de *pūjā*ene som *paṇḍit*ene sier er nødvendige for å få barn", hevdet Yatri. Jeg spurte astrologen Paranath

¹²⁸ Fredag er gudinnens dag, både for Lakṣmī, Durgā og de "mindre" gudinnene. Mange hinduer faster og går til tempelet hver fredag.

¹²⁹ Denne gudinnen kalles også Jutyā i Varanasi. Se eget underpunkt om Jutyā-*vrat* senere i kapitlet.

Ojha hvilke råd han ga barnløse par som oppsøkte han. ”Jeg ser først i horoskopet deres hva det er som hindrer dem, og så forteller jeg dem hva som er løsningen på dette. Det er ulike løsninger på alle de ulike årsakene: én må for eksempel gi *kanyādān*,¹³⁰ mens én annen bør gjøre *pūjā* for Sukṛ Bhagvān.” Paranath Ojha fortalte videre at en både bør gjøre *pūjā* selv og få *pūjā* utført av en spesialist. ”Dersom du ikke kan *mantrā*ene, så kan du ikke uttale dem riktig. Da bør du få noen til å gjøre dem for deg.”¹³¹ Få indere behersker sanskrit, og derfor må de fleste finne en *brāhmaṇ* til å utføre viktige ritualer.¹³²

Professor Tivari og hans kone hadde gjennom årene prøvd mye for å få sitt eget barn. ”Vi har også gjort mye *pūjā-pāṭh*. Vi har fått *brāhmaṇ*ere til å utføre offerritualer (Sri Gopāl-*mantr kā hāvān*) og resitere hellige tekster (Mahāmṛtuñjay *kā pāṭh*).¹³³ Vi har vært hos både muslimske vismenn (*māhir*) og hindu-*guruer*. Vi har jo også vært hos alle de beste legene”, fortalte Professor Tivari meg. Selv om ekteparet Tivari hadde fulgt alle rådene fra *brāhmaṇ*ere, vismenn og leger, fikk de aldri barn.¹³⁴

Netas fortelling:

Da vi hadde vært gift i tre år begynte alle å spørre. Etter fire år sa mange av kvinnene i landsbyen at de ikke trodde jeg ville få barn. Jeg prøvde medisinsk behandling først, men det var så smertefullt at jeg ikke orket mer. Da begynte vi å gjøre Kṛṣṇa-Bhagvān kā pūjā. Det er et sanskrit-mantrā som vi resiterte 125.000 ganger. Først av alt avla vi et løfte til guddommen (saṅkalp)¹³⁵ i nærvær av en paṇḍit. Han ga oss en tulsī-mālā [et bønnekjede lagd av tre fra tulsī-planten] og sa at vi skulle resitere Kṛṣṇa-mantrāen 125 000 ganger. Det tok to og en halv måned. Hver morgen, etter at vi hadde badet, resiterte vi så mange mālāer vi hadde tid til. Vi gjorde det sammen, mann og kone. Da vi hadde fullført 125 000 resitasjoner, fikk vi gjort ildoffer-pūjā (havan) utført av ti paṇḍiter og vi ga dem alle mat og gaver (dakṣiṇā). Mens vi holdt på å gjøre denne pūjāen ble jeg gravid. Vi gjør ennå Kṛṣṇas pūjā, og har aldri sluttet med det disse tre årene som har gått siden vår datter ble født. Vi har en liten statue av Kṛṣṇa hjemme og gjør pūjā til den. Hver dag bader vi den, ofrer blomster, røkelse og mat og resiterer Kṛṣṇa-mantrāen. Det er som oftest mannen min som gjør pūjā nå. Nå som jeg har et barn er det litt vanskeligere for meg å holde meg ren. Jeg må jo ta henne med på do og sånn, derfor er det enklere for mannen min. Dette året skal vi reise til Vindyaḥcal for å fullgjøre vårt løfte (manautī) til gudinnen. Der skal vi få gjort vår datters muṇḍan-

¹³⁰ *Kanyādān* ’gi bort en datter i ekteskap’. I dagens India kan *kanyādān* bety det å gi bort en datter i ekteskap eller, som det ennå praktiseres enkelte steder, at jenta giftes bort før hun har kommet i puberteten, altså mens hun ennå er helt ren.

¹³¹ Fra intervju med Paranath Ojha, 21.1.04.

¹³² Det kan for eksempel være opp til 12-20 *brāhmaṇ*ere som sitter fra en dag til en uke, eller at en tekst blir lest kontinuerlig i 24 timer og til slutt må *brāhmaṇ*ene få gaver og ofte tilberedes et måltid for slekt og venner. Alt dette koster penger..

¹³³ *Sri Gopāl- mantr kā hāvān* er et ildofferrituale med *kṛṣṇa-mantrā* sagt frem av mange *brāhmaṇ*ere. Mahāmṛtuñjay *kā pāṭh* vil si å få lest opp myten om Mahāmṛtuñjay ’han som overvinner døden’ (- en av Sivs mange former).

¹³⁴ Ekteparet Tivari, begge i slutten av 50 årene, intervju 9.1.04. Herr Tivari er professor ved universitetet i Varanasi.

¹³⁵ *Saṅkalp* vil si å avlegge et løfte, en intensjon, ovenfor guddommen før en starter et rituale eller for eksempel en *vrāt*.

seremoni¹³⁶ og gi et offer til Mā i takknemlighet for at alt gikk bra. Guddommene har mye kraft. Om du ber fra ditt hjerte, kan de gi hjelp til mye. Det er det samme hvilken guddom du ber til, bare du ber fra hjertet. Du ser jo at min bønn ble oppfylt.¹³⁷

De fleste av mine informanter var fattige mennesker og mange hadde ikke en gang oppsøkt en astrolog eller *paṇḍit*. De visste at de uansett ville gå skamfulle hjem, vel vitende om at de verken var i stand til å utføre de nødvendige ritualene selv eller ha råd til å få dem utført av *brāhmaṇere*.¹³⁸ Det vil for mange være for smertefullt å bli forklart av en autoritet hva som er årsaken til barnløsheten, og at det finnes en løsning, men at den er uoppnåelig for dem på grunn av manglende ressurser. ”Jeg blir hjemme og ber til Gud, til bildene og statuene (*mūrti*) av Durgā og Hanumān på alteret mitt. Jeg ber hver dag om at jeg også må få barn”, fortalte Mala.¹³⁹ Mange av informantene ga uttrykk for at fattigdommen gjorde at de ikke hadde mulighet til å gjøre noe med årsaken til sin barnløshet. Det å be og faste i hjemmet var ofte deres eneste håp.

Velsignelse

Hinduer tror at både guddommer og mennesker kan ha evnen til å gripe inn i et menneskes skjebne. En velsignelse (*āśīrvād*) eller en forbannelse (*śāp*) fra en gammel kone eller en vis mann kan endre en persons skjebne. ”Om en tjener noen uselvisk, vil deres velsignelse komme fra hjertet, i form av [gudinnen] Sarasvatī, og du vil få kraft og lykke,” fortalte en eldre kvinne meg. Arun fortalte at noen går i templer, noen oppsøker *sādhu*er og *guruer* for å få deres velsignelse, mens alle søker velsignelse fra de eldre. Ved å berøre føttene til de som er klokere eller eldre enn en selv, vil en få overført kraft fra disse. ”Når de eldre blir glade, legger de hånden på hodet til den yngre og velsigner henne eller han,” sa Arun og fortalte meg videre fra hverdagen i sitt hjem: ”Når det kommer en eldre kvinne til vårt hus, vil alle svigerdøtrene som er til stede komme og berøre føttene hennes. På varme dager vasker og masserer de yngre kvinnene føttene til de eldre. Dette gjør de eldre kvinnene glade, og så gir de sin *āśīrvād* ’velsignelse’ til de yngre og ønsker dem alt godt: ”Måtte mannen din få et langt liv og måtte du bli mor til mange sønner!”¹⁴⁰

Også i Mulgaonkars studie kommer det frem at halvparten av hennes informanter, både menn og kvinner, svarte at de mente at velsignelser fra ”hellige” eller vise personer og eldre familiemedlemmer fremmer fruktbarhet (2001: 49). Det at en kvinne har født mange barn og

¹³⁶ *Muṇḍan* er den første rituelle barbering av barnets hode. I løpet av det første eller tredje året må barnets hode barberes rituelt for å fjerne det ”urene” fødselshåret. Barnet tas med til et tempel og en barberer fjerner alt håret på hodet. Det utføres en liten *pūjā* og håret samles i et knytte og ofres som oftest i en hellig elv (Jacobson 1995: 153-54)

¹³⁷ Fra intervju med Neta 2.12.03

¹³⁸ Å få utført ritualer koster penger. Det er nødvendig å engasjere alt fra en, til noen få, til 100 *brāhmaṇere* for å utføre *pūjā*er av ulik størrelse, lengde og viktighet.

¹³⁹ Fra intervju med Mala og Savitri, 1.12.03.

¹⁴⁰ *Patī kā lambā āyu or putratī hoiye!* Fra intervju med Arun, mann, 40 år, 4.12.03. Se også Bumiller (1987).

har levd et langt liv gir henne status og respekt. Hennes velsignelse vil være lykkebringende for yngre kvinner slik at de også vil få mange barn og et lykkelig og fullkomment liv.

”Alle guddommer gir barn”

Når jeg spurte folk om hvilke guddommer som gir barn, hvem de tror har kraft til å gripe inn i deres skjebne, til å løfte forbannelser eller til å vise nåde (*dayā*), fikk jeg mange ulike svar. Tulsi svarte at det ikke er én guddom som gir barn, slik som gudinnen Sītā beskytter mot sykdom, Lakṣmī gir velstand, og Kṛṣṇa bringer vakre ektemenn. ”Alle guddommene (*devtā*) kan gi barn (*aulād*)”, mente hun. Det er troen og tilliten til ens gud, ens *iṣṭ* eller en annen guddom en tror har krefter til å påvirke ens skjebne i riktig retning, som ses på som viktigst. Guddommene må påkalles, oppvartes og blidgjøres. Sūryā, Durgā Mā, Hanumān, Gaṅgā, Santoṣī Mātā, Śiv, Lakṣmī, Rām og Kṛṣṇa blir alle oppsøkt for hjelp og trøst. Tulsi fortalte at Śiv er hennes mest avholdte guddom, hennes *iṣṭ*:

I mitt hjerte er jeg alltid med Śiv. Det er Śiv som råder over min skjebne, og hans ære og hans vilje er alltid i mine tanker. Når jeg sovner om kvelden, når jeg våkner om morgenen og når jeg jobber om dagen, tenker jeg alltid på dette: tenk om jeg også en dag vil oppnå det jeg ønsker meg mest av alt. Jeg tenker på det at alt jeg har gjort til nå i livet mitt, har vært til det beste for min familie, min mann og min svigerfamilie. Jeg tenker at kanskje en dag vil jeg få belønning for dette, en dag vil kanskje også jeg bli lykkelig. Jeg har tillit til én guddom, til Śaṅkar Jī [Śiv]. Jeg har ikke lenger noe tro på ”seere” (*dekhne valle*) og heller ikke på legene, kun på Śaṅkar Jī. Alt er jo i Hans hender, alt er Hans lek.¹⁴¹ (Tulsi, intervju 1.12.03)

Noen mener at en guddom har mer kraft enn andre. Rita søkte til solguden, Sūryā. ”Sūryā Bhagvān er den største. De som ikke får barn ber til han og bøyer seg for hans føtter.¹⁴² Mā gir også, men ingen er så stor som Sūryā,” mente Rita.¹⁴³ De fleste kvinnene jeg snakket med hadde søkt til Mā, gudinnen, og bedt om hennes nåde. For om de store guddommene Viṣṇu og Śiv er forbundet med det transcendentale, er gudinnene forbundet med jorden og med fruktbarhet. Fuller skriver: “Thus agricultural production, as well as human reproduction, are predicated upon the power of the goddess, whose sexual fertility is ritually celebrated to ensure that both processes are guaranteed.” (1992: 47) I tillegg til ukentlige faster for å innnynde seg hos gudinnen og den daglige *pūjā*en, er den ni dager lange fasten Navrātr, eller en pilegrimsferd til Vindhyācal¹⁴⁴ religiøs praksis mange av informantene hadde utført i sin søken etter å få et barn. Tulsi hadde også søkt til Mā for hjelp:

¹⁴¹ *Sab to un hī kā khel he...*

¹⁴² *Jis ko baccā nahī hotā he, us hi ke caraṇ mē jāte he.*

¹⁴³ Fra intervju med Rita, 35 år, 18.12.03.

¹⁴⁴ Vindhyācal er en *śaktipīṭh*, et gudinnested et par-tre timers kjøring fra Varanasi. Tre gudinner har sitt tempel i Vindhyācal: Kālī, Lakṣmī og Sarasvatī. Hit reiser tusenvis av pilegrimer under de to *navratr*-festivalene, vår og høst. Mange barnløse par kommer også hit for å be om Mās velsignelse og mange Varanasi-familier har som tradisjon å få utført *munḍan* på barna her.

Vi ber til Mā. Vi ber om at vi må få et barn. De som ber fra sitt hjerte, de som kaller Mā fra sitt hjerte, vil hun vise nåde. Men jeg aksepterer at hvis min tro (*āsthā*) ikke er sterk nok, så lytter ikke Mā. Jeg gjør jo også feil. Når Mā ber meg komme for å gjøre Navrātr-*pūjā* i ni dager, og jeg bare var der i sju, hvorfor skulle hun da oppfylle mine ønsker?¹⁴⁵ Jeg tenker noen ganger at om jeg prøver hardere, om jeg faster på alle de riktige dagene, går til alle de viktige templene, gjør alt ”det som står skrevet” og alt det jeg blir fortalt at jeg bør gjøre, så vil jeg kanskje lykkes en dag. Jeg har prøvd så mye: *pūjā*, tjeneste (*sevā*), *vrāt* og medisin, men ingenting har lyktes til nå.¹⁴⁶ (Tulsi, intervju 1.12.03)

Noen av kvinnene går også for å tilbe Hanumān og ber han om et barn. Hanumān anses å ha en spesiell sterk kraft. Hanumān er Sūryās sønn, og i Kāliyug¹⁴⁷ sies han å være den guddommen som er nærmest menneskene.¹⁴⁸ Ved å tilbe han og resitere hans herre Rāms navn, kan Hanumān vise seg og hjelpe sine tilbedere ut av en krise.¹⁴⁹ Uma fortalte at hun pleide å faste hver tirsdag for Hanumān. Det at Hanumān er den guden som lever i sølibat og aldri blir fremstilt sammen med en kvinnelig partner (*śakti*) eller forbundet med fruktbarhet, syntes ikke Uma gjorde noe: ”Han er min *iṣṭ*. Han hjelper mennesker som er i krise og som ber om hans nåde. Jeg føler meg nær han og har tillit (*āsthā*) til han,¹⁵⁰ og jeg ber han om å gi meg et barn. Nå faster jeg ikke mer, men jeg går i Hanumān-tempelet om morgenen på tirsdager og gjør *pūjā* til han her hjemme hver eneste dag.”¹⁵¹

Jeg spurte informantene om viktigheten av å oppsøke guddommen i tempelet, i hans eller hennes hus, dersom en vil tilbe en guddom. ”Det viktigste er å ha fred i sinnet. Det går helt fint å be hjemme, hvor som helst, for Bhagvān er overalt!” svarte Rita.¹⁵² ”Om en oppsøker et tempel eller en *guru*, om en reiser langt eller kun bøyer sitt hode i stillhet hver morgen, så er det ingenting som er bedre enn noe annet for Gud”, mente Sankar.¹⁵³ Likevel utfører mange hinduer *darśan* i tempelet. Det å gå for ”å se” guddommen og ta del i tilbedelsen og energien i guddommens tempel er en viktig del av livet til mange hinduer i Varanasi.

Astrologens råd:

Dersom en kvinne ikke får menstruasjon, eller om et barn blir født, men dør tidlig, eller om en kvinne bare har fått et barn, eller en bare har fått døtre), bør de gjøre Harivānś

¹⁴⁵ Tulsi viser til det å reise til gudinnestedet Vindhyaal for *navrātr*.

¹⁴⁶ *Bahut kuch kie, pūjā, sevā, vrāt, ilās – koi phāidā nahī.*

¹⁴⁷ *Kāliyug* er navnet på det som ifølge hinduistisk filosofi er den siste og den verste tidsepoken for vår verden. Vi lever nå i denne tidsepoken. Den startet i år 3102 f.v.t. (med Mahābhārat-krigen) og skal vare i totalt 432 000 år (Klostermaier 1998: 93).

¹⁴⁸ Fra samtale med Pandey Ji, 10.12.03.

¹⁴⁹ Navnet til Hanumān i hans største tempel i Varanasi er Saṅkaṭ Mocan ’han som frigjør fra krise/fare/ulykke’. Hanumān er også kjent for å være den eneste guddommen som kan hamle opp med den plagsomme Śani ’Saturn’. De som plages av Śani i en periode i sitt liv (*grahdoṣ*) faster og oppsøker ofte Hanumāns tempel fast på lørdager, Śanis dag (Śanivār).

¹⁵⁰ *Mē us ke upar āsthā raktī hū.*

¹⁵¹ Fra intervju med Khattri-kvinnene, 5.2.04.

¹⁵² Fra intervju med Rita 18.11.03.

¹⁵³ Fra intervju med Durga og Sankar 2.12.03.

*Purāṇ kā pāth.*¹⁵⁴ I artikkelen jeg har skrevet står det hvor mange ganger en bør lese *Harivaṇś* i hvert av disse tilfellene. Ved å lese *Harivaṇś* vil en kvinne helt sikkert få barn. Om en kvinne ikke er i stand til å lese den skikkelige, må hun få det gjort av en *brāhmaṇ*. *Harivaṇś Purāṇ* må leses på sanskrit - det er gudenes språk. Derfor bør en slik lesning, slik som *sāstrā*ene anbefaler, bli gjort av lærde *brāhmaṇere*. Det må gjøres riktig for at gudene skal lytte og ønsket skal oppfylles. For å forstå innholdet kan en selv lese på hindi eller på engelsk. Dersom det er noen som ikke har mulighet til å utføre eller få utført slike *pūjāer* fordi de ikke kan lese eller er veldig fattige, finnes det andre muligheter. Da kan de for eksempel gjøre *Śiv-pūjān*. Da skal ekteparet sammen lage 125 000 *Śiv-liṅger* [falloser som symboliserer *Śiv*] av leire og så ofre 125 000 *bhel-blader* og *Gaṅgā-vann* på disse. Gjør de dette, vil de få barn. Denne *pūjāen* kan alle gjøre. De trenger ikke å kunne lese. Om mann og hustru gjør dette sammen av kjærlighet, så vil de også få barn. Hvis en kvinne er helt ufruktbar, så må hun ha gjort en dårlig handling i et tidligere liv. Da vil hun samme hva hun prøver i dette livet, samme hvor mye *pūjā-pāth* og gode gjerninger hun gjør, ikke få barn. I *sāstrā*ene står det at en slik kvinne bør lese *Devībhagvad* om og om igjen. Hun bør leve et helt rent liv, et hellig liv med rene tanker,¹⁵⁵ slik at om hun er ufruktbar, så vil det ikke bli slik i neste liv.¹⁵⁶

5.3 *Vrat* og *manauṭī*

Vrat

Det å avlegge en ed til guddommen, som ofte består av et løfte om å holde en faste og utføre et rituale, kalles *vrāt*. Det å utføre slike edsriter (*vrāt*) er en av de mest sentrale religiøse handlingene hindukvinner gjør.¹⁵⁷ Alle de barnløse kvinnene jeg intervjuet gjorde, eller hadde utført, flere ulike *vrāt* for å blidgjøre guddommene og for å bli velsignet med et barn. De avla løfter om å holde *vrāt* fast på en bestemt ukedag, en gang i måneden (f.eks. ved fullmåne) eller hvert år ved en høytid. Gjennom å utføre *vrāt* føler kvinnene at de tar vare på familiene sine og at de vedlikeholder et godt forhold til det guddommelige på vegne av hele familien.¹⁵⁸ M. N. Srinivas beskriver *vrāt* som: “optional rituals performed, mostly by women, to gain specific secular and religious ends.” (1996: 147)¹⁵⁹ *Vrāt* innebærer alt fra å avstå fra basismat som ris, hvete og salt, til å unnlate å spise eller drikke opp til et helt døgn. Kvinnene forteller

¹⁵⁴ *Harivaṇś Purāṇ kā pāth* vil si å lese eller få lest fra *Harivaṇś Purāṇ*. (se ordforklaringen bak i oppgaven for utfyllende fakta om denne teksten). Alle betegnelsene som her gis på ulike typer infertilitet ble oppgitt av Paranath Ojha selv under intervjuet.

¹⁵⁵ *Us ko bilkul satvik vichār se honā cāhie*.

¹⁵⁶ Fra intervju med Paranath Ojha, 21.1.04

¹⁵⁷ Wadley skriver: “*Vrāt* is most commonly translated as a “religious vow” or “fast.” The origins of the word are in dispute, but Kane derives it from the root *vr*, “to choose or to will.” *Vrātā* in Sanskrit, then, means “what is willed” or “will” [...] Later *vrātās* are not for atonement but for gaining something by pleasing the gods. [...] But a *vrāt* is not merely a fast (*upvāsa*) and it is not a festival (*utsava*), although both are often associated with a *vrāt*.” (1983: 148, 149)

¹⁵⁸ Wadley skriver at kvinner overfører sin opptjente *puṅjā*, gode *karm*, til andre i familien (altså er ikke *karm* kun individuelt), og hun skriver: “Transfers between husband and wife are also prevalent, but in one direction only – from wife to husband.” (1983: 159)

¹⁵⁹ McGee diskuterer denne praksisen og oversetter *vrāt* med “votive rites”. Hun diskuterer i sin artikkel om *vrāt* er valgfritt (*kāmya*) eller ses på som en obligatorisk (*nitya*) del av oppfyllelsen av kvinnelige plikter, *strīdharm*. Hun skriver at nesten alle kvinnene hun intervjuet svarte at de utførte disse ritene med et ønske om et lykkelig ekteskap (*saubhāgya*) (1992: 79).

at de gjør *pūjā* morgen og/eller kveld til den guddommen de gjør *vrāt* for. De ber også om at den religiøse fortjenesten (*puṅjā phal*) de har opptjent gjennom denne forsakelsen må sikre barnas helse eller ektemennenes lange liv. Det er svært viktig å overholde renhetsforskriftene og ikke avbryte løftet, ikke hoppe over en dag eller gjøre unntak.

Wadley beskriver *vrāt* som “life-transforming ritual,” og hun hevder at *vrāt* gjøres med ønske om å forandre ens livssituasjon: “Hence it is believed that the performance of a *vrāt* will alter one’s destiny. In particular, past actions (*karma*) are transformed: the deity worshipped in the *vrāt* is believed to destroy the sins that are being endured and causing the present unhappiness.” (1983: 147) Kvinnen ønsker gjennom de lidelsene hun påtar seg gjennom fasten å bevise sin tro, for så å oppnå en belønning, en velsignelse fra guddommen. Wadley skriver: “The basic aim of a *vrāt* is to influence some deity to come to one’s aid as one struggles across the ocean of existence.” (ibid.: 149)

Flere av mine informanter fortalte hvordan de holder en *vrāt* en stund. Dersom det ikke skjer noe, prøver de så en annen *vrāt* de har blitt fortalt kan føre til fruktbarhet. Durga fortalte at hun hadde utført mange ulike *vrāter*.

Andre kvinner fortalte meg at de gjorde en slik eller slik *vrāt*, for eksempel fullmåne (*puṅjāvāsī*) -*vrāt*, og at de da hadde fått en sønn. Så da tenkte jeg jo at den *vrāten* må være bra. Så gjorde jeg den en tid, kanskje fire, åtte, ti år. Så prøvde jeg en annen jeg hørte om, og så en til, men ingenting har hjulpet for meg. En stund fastet jeg på fredag, *Santoṣī Mātā-vrāt*, og etter det fastet jeg noen år hver tirsdag, for *Durgā Mātā*. De siste årene har jeg latt alt dette være, og nå gjør jeg kun *Jutiā-vrāt*.¹⁶⁰ Jeg har prøvd alt og gått lei. Jeg tror ikke på dette lenger. (Durga, intervju 2.12.03)

Disse edsrutene (*vrāt*) er detaljert beskrevet i den mytologiske litteraturen (*Purāṇā*) og i skrifter som omhandler hindu lov og skikker (McGee 1992: 72).¹⁶¹ En av Khattri-kvinnene beskrev deres religiøse praksis slik: ”Når vi er unge faster vi for å få en vakker mann, etter vi er blitt gift faster vi for at han skal ha god inntekt og leve lenge. Når barna kommer faster vi for dem, for at de skal være sunne og lykkelige.” Da jeg spurte om de ikke fastet for å oppnå frigjøring (*mokṣ*),¹⁶² svarte hun: ”*Mokṣ* tenker vi ikke på. Kanskje når en kvinne er gammel og har gjort sine plikter, faster hun for sin egen *mokṣ*.”¹⁶³ McGee påpeker at motivasjonen for å utføre *vrāt* som gis i de normative tekstene (i *Purāṇā* og i lovbøkene og kommentarer til disse) er en annen enn den hindukvinnene selv gir. Mens tekstene hevder at *vrāt* primært er en

¹⁶⁰ Jeg beskriver *Jutiā-vrāt* senere i dette kapitlet.

¹⁶¹ Blant annet i *Vrātanibandh* (McGee 1992: 72) (en type *dharmanibandh*), som ble skrevet fra 12 -1800-tallet. Disse tekstene, avhandlingene (*nibandh*) tar for seg et tema spesielt, som for eksempel *vrāt* (McGregor 1993: 562).

¹⁶² *Mokṣ* (*mokṣa*, *mukti*) ‘frigjøring fra gjenfødelsessirkelen’ “With the acceptance of the notion of *samsāra* and rebirth, the major occupation of Hindus became liberation from the cycle of birth and death.” (Klostermaier 1998: 104)

¹⁶³ Fra intervju med Khattri-kvinnene 5.2.04. McGee skriver dette fra sine intervjuer med kvinner i Maharashtra: “Never once did a woman mention to me – without my mentioning it first – that spiritual liberation (*mukti* or *mokṣa*) was an intended object of her votive observance.” (1992: 73)

effektiv måte å oppnå *mokṣ* 'frigjøring' på, hevder kvinnene at *vrāt* gir "goder" i denne tilværelsen: harmoni i hjemmet, helse og et langt liv den nærmeste familie (ibid.: 73).

Med mannens tillatelse

*Dharmaśāstrā*ene pålegger en kvinne at hun må innhente tillatelse fra sin mann for alle religiøse ritualer hun ønsker å utføre. I *Manusmṛti* står det: "Apart (from their husbands), women cannot sacrifice or undertake a vow or fast; it is because a wife obeys her husband that she is exalted in heaven." (*Manusmṛti*, kap.9, vers 155) Noen av kvinnene fortalte at, fordi det å utføre *vrāt* ikke medfører noen utgifter for mannen, og ettersom kvinnen ofte påtar seg byrden med å holde *vrāt* på vegne av hele familien, har mannen ingen grunn til å protestere. Mange kvinner mente derfor at de ikke behøvde å spørre om mannens tillatelse for å gjøre en *vrāt*. Kane skriver derimot: "Whatever a woman does to secure spiritual benefit after death without consent of her father (when she is unmarried), or her husband or her son, becomes fruitless for the purpose intended." (Kane 1941, vol. 2: 559) Kvinnene fortalte at de vet godt hva mannen vil godta og at de aldri vil gjøre noe han ikke liker.¹⁶⁴

Manautī

Om det er noe som er svært viktig, som må ha en løsning umiddelbart, kan kvinnen inngå en kontrakt med guddommen (McGee 1992: 80). Et slikt "kontraktsrite" kalles *manautī* eller *mannat* av kvinnene i Varanasi. Kvinnen ber guddommen om at et ønske skal bli oppfylt og avlegger et løfte om at hun til gjengjeld skal utføre en *vrāt*, et offer eller en pilegrimsferd, dersom hennes bønner blir hørt.¹⁶⁵ Når en kvinne gjør *manautī* blir altså *vrāt*-ritet reversert: i stedet for å gjøre et *vrāt* for å blidgjøre guddommen, lover kvinnen å utføre en faste og gjøre offer, dersom ønsket hennes går i oppfyllelse (ibid.: 81). Disse "kontraktene" blir ofte avlagt ved store kriser, om for eksempel når noen er veldig syke eller i livsfare (ibid.: 81). Da Neta skulle føde sitt første barn holdt det på å gå galt:

Jeg har en jente som er tre år nå. Jeg ble veldig syk da jeg skulle føde henne. Da gikk min tante til Durgā Mās tempel og gjorde *manautī*; hun sa at samme hva det ble, jente eller gutt, bare det gikk bra, så ville vi gjøre *muṇḍan* hos Devī i Vindhyaḥal det året barnet vil fylle tre år. Derfor reiser vi dit for å gjøre *muṇḍan* i år. (Neta, intervju 2.12.03)

Jeg spurte Susila, som nå bor i Norge, hvilken religiøs praksis kvinner utfører dersom de ikke blir med barn etter at ekteskapet har vart en stund: "Det vil være forskjellig ut fra hvilke familietradisjoner, hvilken *khūldevtā* 'familieguddom' de har, hvor de bor og om de er utdannet eller ikke. Jeg kan fortelle deg hva min mor gjør: Min bror og hans kone fikk ikke barn før etter fem års ekteskap. Min mor ønsket seg så en sønnesønn. Hun ba om at sønnen

¹⁶⁴ Fra intervju med Khattri-kvinnene 5.2.04

¹⁶⁵ *Manautī* / *mannat* (fra verbet: 'å be om noe' - *manānā*) 1. 'overtale, godsnakke' 2. et løfte eller en ed om å blidgjøre/tilfredsstille guddommen gjennom tilbedelse og offer, [dersom ens ønske blir oppfylt] (*manautī/mannat utārnā*: å oppfylle et løfte) (McGregor: 791).

hennes skulle bli velsignet med en sønn. Hun løp rundt til forskjellige guddommer og gjorde *mannat*, og hun avla dette løftet: ”Om de får en sønn så skal jeg dra til Vaiṣṇav Devī, og jeg skal gjøre *pūjā* og gi offergaver!” Min bror fikk en sønn.”¹⁶⁶

Det å utføre *manautī*, å bønnfalle guddommen og forhandle om tjenester de er villige til å gi tilbake, er viktig i barnløse kvinners religiøse liv, i deres søken etter å få bli mor. McGee skriver at om *vrat* utføres av nesten alle hindukvinner, er *manautī*, det å stille en betingelse til løftet, en praksis som utføres om det er et behov som det er svært viktig å få dekket eller å finne en løsning på umiddelbart. De fleste av mine barnløse informanter hadde gjort *manautī* til en guddom, mens de fleste hindukvinnene McGee intervjuet i en landsby i Maharashtra gjorde ikke *manautī*, men alle gjorde *vrat* (1992: 80). Blant mine barnløse informanter er det mange som kombinerer *vrat* med *manautī*. De faster, og når de gjør den avsluttende *pūjā*en avlegges en *manautī* om å fortsette å praktisere denne *vraten* ukentlig, månedlig eller årlig livet ut, hvis guddommen oppfyller hennes ønske innen året er omme.

Årlige *vrat*-ritualer

Ofte avlegges *manautī* i forbindelse med de store årlige *vratene*, for eksempel under *Ḍāl chaṭh*, *Jutiā* eller *Gaṇeś cauth*.¹⁶⁷ Under disse festivalene faster og ber den barnløse kvinnen sammen med de andre kvinnene for å blidgjøre guddommen. Når mødrene ber om at guddommen må beskytte barna deres, ber i stedet den barnløse kvinnen om at hun også må få et barn. Hun lover guddommen at dersom hennes bønner blir hørt, vil hun holde *vrat* på denne dagen hvert år, resten av livet.

Det er lite litteratur om disse årlige kvinneritene i hinduismen. Både Wadley og Jacobson beskriver ulike kvinneritualer som utføres i de landsbyene de har studert. Disse ritualene har også velferd i familien, mannens helse og det å få sønner som mål (Wadley 1995: 157, Jacobson 1995: 137). Hindukvinner i byer og landsbyer over hele India utfører *vrat* for sin families helse og lykke. Det vil være lokale variasjoner når det gjelder hvilke høytider som vektlegges, hvordan fasten og ritualene utføres og hva de kalles.¹⁶⁸ De beskrivelsene som jeg her gir av årlige *vrat*er i Varanasi, er basert på erfaringene til mine informanter og mine samtaler og observasjoner i templene og nede ved Gaṅgā.

¹⁶⁶ *Agar baccā hotā to...* 'Om de får et barn så... [vil de gjøre så og så].' Fra intervju med Susila, 6.7.03.

¹⁶⁷ *Ḍāl chaṭh* og *Jutiā* er ritualer som kun kvinnene gjør. Disse *vratene* var svært viktige begivenheter for de kvinnene jeg møtte og betydde mye for deres positive religiøse selvbilde. *Gaṇeś cauth* holdes både av kvinner og menn, men blant dem jeg traff i Varanasi var det flest kvinner som holdt en fullstendig faste, helt uten mat og vann i ett døgn.

¹⁶⁸ Hindukvinner jeg snakket med i Delhi fortalte at de verken gjør *Ḍāl chaṭh* eller *Jutiā*. I Delhi gjør kvinnene *vrat* på blant annet *Karvā-cauth*. Denne *vraten* er for ektemannens lange liv (*admī kā lambā āyū*) forteller Susila (samtale 12.9.05).

Dāl chaṭh

I november hvert år kommer det tusenvis av kvinner til bredden av Gaṅgā for å utføre de siste ritene i Dāl chaṭh-vraten og for å ofre til Sūryā, solguden.¹⁶⁹ De fleste som gjør denne vraten i Varanasi kommer opprinnelig fra delstaten Bihar. De holder faste,¹⁷⁰ ofrer og ber for sine sønner og for fred og lykke i hjemmet.¹⁷¹ Mange av dem som etter flere års ekteskap ikke har fått sønner kommer også hit. De står med vann til livet ute i elven, bærer sine ofringer i en kurv (*dāl*) og venter på at Sūryā skal vise seg (gi *darśan*) over horisonten. ”Fyll min *añcal*,¹⁷² så vil jeg gjøre faste for deg og fylle ditt fang med ofringer, og jeg vil holde denne vraten livet ut!”, er den barnløse kvinnens *manautī*. ”Sūryā har mye kraft, og om en ber og har tillit til han, vil han høre dine bønner”, fortalte Rita. Anjana hadde også gjort *manautī* på Dāl chaṭh:

Jeg har hørt at Sūryā er svært mektig, og jeg har gjort *manautī* til han på Dāl chaṭh. Jeg holdt ikke *vrata*, men gjorde *manautī*. Jeg sa at dersom jeg får et barn, vil jeg gjøre denne vraten gjennom hele livet, og det første året vil jeg ha min sønn i fanget mens jeg gjør *pūjā*. Jeg ba Bhagvān om å gi ”frukt i min *añcal*”. Jeg lovet at om det blir slik, vil jeg ofre frukt til han, hvert eneste år under Dāl chaṭh. (Anjana, intervju 5.1.04)

Dāl chaṭh er en *vrata* for sønnes beskyttelse i året som kommer. Jeg trodde derfor at dette var et rituale der de barnløse kvinnene ville utelukkes. Det viste seg derimot at en barnløs kvinne omdefinerte dette ritualet og ber om at guddommen også skal gi henne et barn. Som motytelse lover hun livslang hengivenhet, offer og tilbedelse.

Rita fortelling:

Jeg har gjort Dāl chaṭh i 12 år, siden den første sønnen min ble født. Da sa moren min at jeg burde gjøre det for han. Før det hadde jeg bare to døtre, men jeg gjorde ikke Chaṭh for å få en sønn. Da Sonu [den første sønnen] døde, sluttet jeg å gjøre Chaṭh, men så tenkte jeg at det ikke er noe galt i å gjøre denne pūjāen selv om jeg ikke har en sønn. Jeg ba Bhagvān om å få en sønn igjen, og han ga meg det til slutt [i mellomtiden fikk hun to døtre, som begge døde]. Jeg gjorde manautī og sa: ”Bhagvān! Gi meg en sønn! Om så, vil jeg komme tilbake hit og gjøre min sønns muṇḍan etter fem år!” Så når gutten min blir fem må vi reise dit jeg gjorde manautī og få gjort muṇḍan (rituelt barbere av alt håret hans), gjøre pūjā og ofre.¹⁷³ Jeg vil alltid fortsette å gjøre denne pūjāen. Når jeg blir gammel og ikke klarer mer, vil jeg gi den videre til min sønns kone slik at den blir i familien og ikke brytes. Denne pūjāen blir alltid gitt videre fra

¹⁶⁹ Ifølge Keay er Dāl chaṭh unik, da kvinnene under denne festivalen tilber Sūryā både ved soloppgang og solnedgang (1987: 24)

¹⁷⁰ Dāl chaṭh-fasten holdes slik: Første dag spiser en bare litt *laukī* (et slags gresskar) og ris. Andre dagen kun litt *kīr* (søt rissuppe). Tredje dag, fra midnatt til sola står opp den fjerde dagen, er det fullstendig faste, uten mat eller drikke (Chandravati 17.11.03).

¹⁷¹ ”Jeg gjør Chaṭh-pūjā for mine sønner, for min mann, for lykke og fred i mitt hjem,” fortalte Chandravati (*Mē Chaṭh-pūjā karti hū, apne lērke ke lie, apne pati ke lie, ghar ke sukh sānti ke lie.*) (intervju 17.11.03)

¹⁷² *Añcal* kalles endestykket på sarien, som tradisjonelle kvinner (fra landbygda) bærer foran overkroppen (mens andre mer moderne kvinner har endestykket bak). *Añcalen* brukes ofte til å bære ting.

¹⁷³ Nå har den tre år gamle gutten deres langt tuvet hår. De har verken gredd det eller klippet det siden han ble født. Det tilhører Sūreĵ Bhagvān.

svigermor til svigerdatter. I min landsby¹⁷⁴ var det en kvinne som hadde vært gift i 12 år og som ikke hadde fått barn. Svigerfamilien hadde gitt opp og sa til sønnen at han skulle gifte seg på nytt. Hvert år sto denne kvinnen foran Bhagvān i timevis, dypt nede i vannet, og bad om et barn. I fjor ble hennes bønner oppfylt. Hun fikk en sønn! I år var det stor feiring i landsbyen og kvinnens svigerfamilie ga mat til hundrevis av mennesker og ofret til gudene. Nå vil hun fortsette å gjøre *Ḍāl chaṭh* resten av livet, i takknemlighet og for at Bhagvān skal beskytte barnet hennes. Nå er også svigerfamilien fornøyd. Tidligere sa de at de ville kaste henne ut fordi hun ikke hadde barn.¹⁷⁵

Jutiya

Kvinner som opprinnelig er fra Varanasi, og nærområdene, holder en *vrat* som av mine informanter blir kalt Jutiya (*Jīvit Putrikā vrat*).¹⁷⁶ Jutiya gjøres for gudinnen Lakṣmī, i hennes form som Santān Lakṣmī, som betyr 'hun som beskytter barna (sønnene)'.¹⁷⁷ Denne *vraten* foregår ca. en måned før *Ḍāl chaṭh* og utføres, ifølge mine informanter, av de aller fleste lavkastekvinnene og av noen høykastekvinner. *Pujārīen* i Lakṣmī-templet hevdet at alle hindukvinner gjør denne fasten, og at ti-tusener kommer til Lakṣmī kuṇḍ hvert år. Rita er av *brāhmaṇ*-kasten og fra Bihar, men hennes svigermor lærte henne Jutiya-fasten og Rita sier at hun vil holde fasten til hun selv kan gi den videre til sin svigerdatter. Jeg spurte henne hvordan og for hvem denne *vraten* gjøres:

Jutiya-*vrat* er en svært vanskelig faste. Fasten skjer i hjemmet, men den første dagen gjør vi *darśan* i Lakṣmī-tempelet ved Lakṣmī-kuṇḍ. Dit kommer det tusenvis av kvinner. Kvinnene gjør denne *vraten* for å be gudinnen om å beskytte sønnene. Noen ber også om å få en sønn. En må også lese eller høre gudinnens fortelling (*kathā*) denne dagen.¹⁷⁸ Om en har en sønn, sitter en med sønnen på fanget og gjør denne *pūjāen*. Først neste dag kan en drikke vann. Kvinnen vil først gi mat til andre, før hun så spiser noe selv. Den som har en sønn vil få lagd en liten *jutiya*-figur (*mūrti*)¹⁷⁹ av sølv eller gull, og etter å ha gjort *pūjā*, henger hun den om halsen til sønnen. Den skal beskytte sønnens liv. De som har to-tre sønner lager en *jutiya* til hver av dem. Om en kvinne ikke har en sønn, så ber hun *Mā* om at hun må gi henne en sønn. Kvinnene ber for døtrene også, men disse får ikke en *jutiya-mūrti*, de er bare for sønnens beskyttelse og for at han skal være sunn og lykkelig. (Rita, intervju 18.11.03)

¹⁷⁴ Dit reiser hun hvert år for å gjøre *Ḍāl chaṭh* sammen med kvinnene i sin familie.

¹⁷⁵ Fra intervju med Rita 18.11.03

¹⁷⁶ Eck skriver at siste dag (i *Āśvina* måned) er det en stor faste for Lakṣmī, kalt *Jīvit Putrikā-vrat*, som holdes av kvinner for deres sønners liv og helse (1983: 267).

¹⁷⁷ Hva Jutiya betyr vet jeg ikke helt. *Jīvitputrikā* er en form av Santān-Lakṣmī, og dette navnet er muligens en forenkling av dette navnet. (jeg tar også forbehold om dette er helt riktig translitterasjon) Jeg vet heller ikke hvor utbredt denne *vraten* er og om dette er et lokalt navn på en *vrat* som holdes av alle hinduer. Kvinner jeg har snakket med fra Delhi hadde ikke hørt om Jutiya.

¹⁷⁸ Wadley skriver: "...the devotee is told to read the *kathā* associated with that *vrat*, *kathā* [...] is the primary genesis of a given *vrat*." (1983: 149)

¹⁷⁹ "Over time, the festival and the special form of Shiva and goddess Lakshmi in this period have been given a distinct form of a *linga*, *Sorhianatha*, and the goddess of *Jivitaputrika*." (Singh & Rana 2002: 156)

Kapil fortalte meg hvordan tanten hans, som ikke hadde barn, alltid fastet sammen med de andre kvinnene under Jutyā. Hun ble derimot ikke med til templet, da de andre tok med seg sønnene sine dit for å høre beretningen (*kathā*) og be om gudinnens beskyttelse over dem. ”Tanten min ble alltid hjemme, der hun fastet og ba. Hun ba om at hun også måtte få en sønn, og hun lovet at da ville hun gjøre denne fasten for Mā resten av livet.”¹⁸⁰



Santān Lakṣmī, med et barn på fanget

Gaṇeś cauth

Sila holder *vrat* på Gaṇeś cauth hvert år.¹⁸¹ Hun faster hele dagen, helt uten vann og mat. Om kvelden, etter å ha gjort *darśan* hos Gaṇeś i tempelet, går hun opp på taket og venter. Hun venter på at Bhagvān skal gi *darśan* i form av månen på nattehimmelen. De andre kvinnene, og noen menn, gjør *pūjā* til en liten leirstatue av Gaṇeś, men Sila forteller meg at hun bare står der, foran Bhagvān, og gjør *manautī*. Hun ber om at hun må få et barn. Hun lover så å alltid faste og gjøre *pūjā* til ære for Gaṇeś på denne dagen, dersom han oppfyller hennes ønske.¹⁸² Også alle kvinnene i Khattri-familien faster for barna sine på Gaṇeś cauth. Uma, den nest eldste svigerdatteren, har ingen barn, men fortalte at hun også faster:

¹⁸⁰ Fra samtale med Kapil 10.11. 03.

¹⁸¹ Gaṇeś Cauth er en stor helligdag i India og millioner av hinduer, spesielt i Maharashtra, holder *vrat* denne dagen i Māgh måneden (januar/februar). Både kvinner og menn gjør denne fasten, der de verken spiser og drikker hele dagen, frem til månen igjen viser seg på himmelen.

¹⁸² Fra samtale med Sila på Gaṇeś Cauth.

Jeg gjør også Gaṇeś cauth. Jeg ber Bhagvān om at jeg også må få barn. Jeg faster for å glede Bhagvān og for at han skal bli tilfreds med meg. Kanskje en dag vil han gi meg et barn. Jeg gjør ikke *manautī*, jeg lover ikke Bhagvān noe. Jeg bare faster og gjør *pūjā*, jeg gir offer og ber. (Uma, intervju 5.2.04)

Putrdā ekādaśī

Arun, en mann i trettiårene, fortalte meg om en *vrata* som barnløse par gjør for å få en sønn. Den kalles Putrdā 'gi meg en sønn' ekādaśī og holdes en gang i året, i måneden Mārgaśīrṣ. ¹⁸³ Hele denne dagen faster mann og hustru sammen, gjør *pūjā* og spiser kun frukt (*phalāhār*) ¹⁸⁴ én gang om kvelden. De gjør denne *vraten* for Sūryā og ber han om å velsigne dem med en sønn. Arun mente at det ikke er noen bestemt kaste som gjør denne fasten: "De som ønsker seg en sønn, gjør den. Bhagvān har ikke lagd kaste eller klasse, det er alt menneskeskapt. Bhagvān lagde bare to kaster; kvinne og mann, for at de skal skape." ¹⁸⁵

Individuelle *vrata*

En hindukvinne kan også inngå et individuelt løfte om å holde en fast *vrata* for en guddom hun ønsker å gjøre tilfreds. Disse *vratenes* holdes gjerne på en bestemt ukedag som er knyttet til én guddom eller til en av planetene. ¹⁸⁶ Det er mange guddommer som sies å gi barn, dersom en kvinne holder en *vrata* til ære for den. ¹⁸⁷ Hvilke *vrata* kvinnen gjør, velger hun ut fra hvilke guddom hun tror har evnen til å oppfylle hennes ønske (McGee 1992: 75). ¹⁸⁸

Madhuri holder Santośī Mās *vrata* ¹⁸⁹ og faster hver fredag. "Jeg spiser bare litt brød og sukker ¹⁹⁰ om kvelden etter at jeg har gjort *pūjā* hjemme. Noen ganger, om jeg har mulighet, drar jeg i tempelet", fortalte hun meg. ¹⁹¹ En fredag formiddag oppsøkte jeg det lille Santośī Mās tempelet. Det var mange kvinner der og alle jeg snakket med fortalte at de holdt Santośī Mās *vrata*. De forklarte meg hvordan de ofrer ved alteret og gjør *ārātī*, 'et ildoffer' der de synger en prising av gudinnen. En av kvinnene ga et hefte som beskriver denne fasten. I dette hefte står også fortellingen om Santośī Mās (*kathā*). Kvinnene satte seg ned, og de som kunne leste mens de andre lyttet. "Mās lytter til alle, og mange kommer hit for be om en sønn,"

¹⁸³ Putrdā ekādaśī falt på den 3. desember i 2003. Ekādaśī er den ellefte dagen i en lunar halvmåned, og mange hinduer holder *vrata* fast på denne datoen.

¹⁸⁴ *Phalāhār* er mat kun bestående av frukt (*phal*), frukt, nøtter, melkeprodukter. Men ikke salt, ris, mel, linser, de fleste grønnsaker, olje m.m. Dette er den type mat som ofte inntas under *vrata*. (Spesielt under den ni dager lange Navratr fasten.)

¹⁸⁵ .. *śriśī kārṇe ke lie*. Fra intervju med Arun, 4.12.03.

¹⁸⁶ For eksempel er tirsdag og fredag knyttet til gudinnene, mandag til Śiv, lørdag til Hanumān. Ukedagene er også knyttet til planeter; som for eksempel torsdag (br̥haspativār) til Jupiter (Br̥haspati) eller fredag (śukrvār) til Venus (Śukr).

¹⁸⁷ Planetene gir ikke barn, men *vrata* utføres for å blidgjøre en brysom planet som mistenkes for å være årsak til barnløsheten eller annen ulykke i livet (Sunita, samtale 12.09.05).

¹⁸⁸ Se McGee (1992) for hennes diskusjon av om *vrata* ('votive rites') er *kāmya* ('ut av ønske', altså valgfrie, men et spesifikt ønske) eller *nitya* ('ut av plikt' altså nødvendig for å utfylle sine plikter i *stridharm*).

¹⁸⁹ Santośī Mās 'gudinnen som gir det du ber om', hennes *vrata* holdes hver fredag.

¹⁹⁰ *Gūr or rotī* 'råsukker og chapati'.

¹⁹¹ Fra intervju med Madhuri, 24 år, 16.12.03.

fortalte den unge *paṇḍiten*. ”Mange får sine ønsker oppfylt og fortsetter å holde *vrāt* for Mā́ livet ut.”¹⁹²

De heftene (*kathā kī pustak*)¹⁹³ som blant annet de fastende kvinnene i Santoṣī Mā́-templet bruker er blitt svært viktige i formidlingen av kunnskap om utførelsen av *vrāt*. Wadley omtaler disse heftene og sier at de har vært publisert siden 60-tallet. Hun hevder at: ”The increasing importance of these texts as purveyors of modern Hindu dogma cannot be overstated.” (1983: 150) Heftene er skrevet på hindi eller den lokale varianten av språket og kan kjøpes på markedet, utenfor tempelet og under festivaler. I heftet *Śukravār vrāt kathā* kan kvinnene (for det er nesten utelukkende kvinner som tilber Santoṣī Mā́) selv lese reglene for korrekt utføring av fasten. Der står også opprinnelsesmyten (*kathā*) og hvilke goder de kan oppnå ved å holde *vrāt* for Santoṣī Mā́.¹⁹⁴

En formiddag satt jeg sammen med to kvinner. Savitri har vært gift i 25 år og er barnløs. Mala er yngre, men nå har det gått ti år siden hun giftet seg, og hun venter ennå på et barn. Jeg spør om de holder *vrāt*: ”Ja, jeg gjorde *Sūryā-vrāt*¹⁹⁵ i lang tid, men så sluttet jeg. Det blir sånn. En gjør en faste og så prøver man en ny, en tenker at denne kanskje vil hjelpe?” forteller Savitri. Mala er enig: ”Jeg prøver en faste en stund, og så hører jeg om en annen, og så prøver jeg den en stund. Nå gjør jeg *Brhaspati-vrāt* hver torsdag. Da faster jeg, gjør *pūjā* om kvelden hjemme og så spiser jeg litt gul mat.”¹⁹⁶ I Varanasi var det mange ulike guddommer som ble sagt å kunne gi barn, og jeg møtte mange kvinner som håpet å bli mor og som holdt *vrāt* for *Durgā Mā́*, for *Hanumān*, for *Śiv* eller for *Śani*.¹⁹⁷

Ikke alle holder individuell *vrāt*. Et slikt løfte bør ikke brytes, og det er krevende å faste i en slitsom hverdag. Kvinnene la vekt på at det er viktig å ha en sterk intensjon om å fortsette å holde den *vrāten* en starter å gjøre. De tok ikke lett på det å måtte gi opp det løfte de hadde gitt. Jeg spurte Sila om hun holdt *vrāt*: ”Nei, jeg gjør *Jutiya* og *Ganeṣ cauth* hvert år, men ikke noe fast *vrāt*. Jeg må jo dra til markedet med grønnsaker og jobbe hver dag. Det er ikke mulig for meg å faste. Jeg har dårlig helse også, så om jeg skulle faste, hvordan skulle det gå med meg?”¹⁹⁸ *Yatri* gjorde heller ingen *vrāt*:

Folk sier at *Somvār-vrāt* er veldig kraftfull og at jeg bør gjøre den. Den gjør *Śankār Jī* tilfreds. *Ekādaśī-vrāt* er også veldig viktig, det er også *Pūṇimā-vrāt*.¹⁹⁹ Men jeg klarer ikke å holde noen *vrāt*. Det er så mange regler som må holdes og en må være helt ren. Jeg må jo jobbe på skolen og med sosialarbeid. Mange kvinner faster ofte, og noen verken spiser eller drikker. Det klarer ikke jeg. Jeg burde gjøre det, for *vrāt* er jo obligatorisk. Kanskje,

¹⁹² Intervju med Santoṣī Mā́ *paṇḍiten* 30.1.04. Mulgaonkar beskriver også Santoṣī Mā́-*vrāt* som en viktig faste blant barnløse kvinner i Mumbai (2001: 32).

¹⁹³ Kvinnene omtaler disse heftene som *kathā kī pustak* ’bok/hefte med fortelling’.

¹⁹⁴ Heftet heter *Śukravār* (Santoṣī *mātā*) *vrāt kathā* (udatert).

¹⁹⁵ Faste for solguden, *Sūryā*, på søndager.

¹⁹⁶ *Besan kā parāṭhā yā pūrī or cannā kā dāl*.

¹⁹⁷ *Śani* er planeten Saturn.

¹⁹⁸ Fra intervju med Sila 8.12.03.

¹⁹⁹ Faste på fullmånedagen

om jeg holdt *vrat*, så ville Gud bli tilfreds med meg og høre mine bønner?
(Yatri, intervju 13.1.04).

Young skriver at innen patriarkalske religioner har kvinner ofte brukt selvofferet som en måte å utføre religiøsitet på (1987: 75). I mitt materiale ser vi også at kvinneritualene ofte består av mye forsakelse og tilbedelse, og at flere av disse ritualene ikke koster noe. Dette gjør at kvinnene kan utføre riter uavhengig av mennene, da det er mennene som kontrollerer de materielle ressursene i familien. Det er mange faktorer som kan forklare hvorfor hindukvinner praktiserer *vrat* på ulikt vis: familietradisjoner, kastebakgrunn og økonomiske betingelser spiller inn. Kvinnene i et hushold holder ofte de samme fastene, og dette bringer fellesskap og glede. Om en kvinne ikke har barn, vil hun ved mange anledninger ikke ta del i disse kvinneritene og det positive fellesskapet som hører med. Men enkelte *vrat* holder også barnløse kvinner, for å blidgjøre guddommen og for å be om et barn.

5.4 Fruktbarhetssteder

Om en tradisjonell hindukvinne forblir barnløs, vil hun etter hvert oppsøke hellige steder som sies å ha kraft til å gi henne et barn. Det finnes kanskje et slikt sted i nærheten av hjemmet hennes, andre en dagsreise unna. Enkelte kvinner drar på lange pilegrimsferder til kjente steder (*tīrth*) som Vaiṣṇav Devī eller et sted ved Gaṅgā.²⁰⁰ På disse stedene sies guddommene å være tilstede. Velsignet mat (*prasād*), synet av guddommen (*darśan*) eller et rensende bad (*snān*) vil kunne jage bort onde krefter eller gi velsignelse, et barn, mente mange av informantene mine.²⁰¹ I Varanasi er det flere slike steder og et at dem var, som nevnt, utgangspunktet for mitt feltstudium.

Lolārḱ kuṇḁ

Under feltoppholdet i Varanasi gikk jeg daglig til Lolārḱ kuṇḁ, og jeg observerte dagliglivet ved denne gamle fruktbarhetsbrønnen. De som arbeider der, både *brāhmanere* og ”hjelpere”, tilhører familier som har hatt tilknytning til stedet over flere generasjoner. To *pujārīer* utfører de daglige ritene for guddommen Lokeśvar (halvt Śiv, halvt Sūryā)²⁰² og gjør ritualer for de tilreisende som kommer for å bade i brønnen. Jobben som *paṇḁit* (*paṇḁā*) går i arv fra far til sønn i en *brāhman*-familie som bor ved brønnen, og *paṇḁiten* Rames Kumar Pandey sier at denne jobben har vært i hans familie i utallige generasjoner.²⁰³ Den andre *pujārīen* Madan

²⁰⁰ Om Gaṅgā skriver Kinsley: “As the bestower of worldly blessings the Ganges is particularly approached to ensure healthy crops and to promote fertility in women.” (1986: 194) Veṣṇav Devī er et populært pilegrims mål i Himalaya.

²⁰¹ Det å gjøre en pilegrimsferd, eller avlegge en ed om å utføre en slik reise, er en utbredt praksis i hinduismen. Det var ingen av mine informanter som snakket direkte om at de hadde gjort en lengre pilegrimsferd for å be om et barn, og jeg har derfor valgt å ikke diskutere lengre pilegrimsreiser i denne oppgaven.

²⁰² I denne formen (*mūrtien*) fremstår Śiv som soltilbeder. I motsetning til alle de andre *śiv-liṅgene* i Varanasi er *arḡhāen*, (den feminine delen nederst på fallossymbolen), plassert i retning mot øst og ikke nord.

²⁰³ Tempelpresten kalles også en *paṇḁā*, som ifølge McGregor er tittelen på en tempelprest ved pilegrims mål, templer og *ghāṭ*. Denne stillingen går ofte i arv (1993: 587). Men siden tempelprestene ses på som den

Mohan, er en *saṃnyāsī* 'asket', og bor alene i et lite rom ved tempelet. En hel slekt som tilhører båtmannkysten, *mallāh*, for det meste kvinner, utfører alt det forefallende arbeidet rundt brønnen og i tempelet. De gjør rent, de selger det som skal til for å utføre ritualene på riktig måte, og de assisterer pilegrimene med å gjøre seg klare til seremonien og med å bade på forskriftmessig måte. Det er viktig at alt gjøres helt riktig, og de som har denne kunnskapen har en svært sentral rolle ved Lolārḱ kuṇḁ. Hele familier har sitt levebrød av å tilby denne kunnskapen til de tilreisende. Pujārī Madan Mohan har tjent ved Lolārḱ kuṇḁ i over tjue år:

Lokeśvar oppfyller alles ønske om en sønn, men de må gjøre alt vi sier til dem. De må først avlegge et løfte (*sankalp*), så bade i brønnen, ofre en frukt, etterlate seg alt de hadde på seg da de badet, så gjøre *pūjā* til Lokeśvar i tempelet og etter det holde *Sūryā-vrat* hver søndag. Bābā gir alle de som bader i Lolārḱ kuṇḁ en sønn. Om de ber slik fra hjertet: "Mitt fang er tomt. Velsign meg. Fyll mitt fang!",²⁰⁴ og deretter følger alle instruksjonene vi gir om ritualet og fasten, vil de helt sikkert føde en sønn." (Mohan Madan, intervju 25.11.03).

Lolārḱ-festivalen og resten av året

De som oppsøker Lolārḱ kommer for å bade i brønnen og be om en sønn, eller for å få utført den første seremonielle hårklippen (*muṇḁan*) på barn som er blitt født etter at foreldrene badet i Lolārḱ kuṇḁ.²⁰⁵ Til Lolārḱ kommer det for det meste folk fra landsbygda. De som bor i Varanasi har ikke noe særlig tro på at dette stedet har noe kraft utenom den ene dagen i Bhādoṃ, under den årlige festivalen (*melā*) Lolārḱ-ṣaṣṭhī.²⁰⁶ På denne dagen står planetene i den perfekte posisjon for å skape den riktige energien som trengs for å unnfange en sønn.²⁰⁷ Under Lolārḱ-ṣaṣṭhī er Sūrjās kraft til stede og barnløse par fra hele provinsen kommer for å bade sammen i brønnen og få Lokeśvars velsignelse. John Keay skriver at denne festivalen har foregått i minst tusen år, og at hvert år kommer det titusener av par hit som ønsker en sønn

laveste underkysten av *brāhmaṇer*-kysten, og har rykte på seg for å være uvitende om hinduifilosofi og sanskrit (og grådige), kan tittelen Paṇḁā oppfattes negativt. *Mallāh*-kvinnene ved Lolārḱ kuṇḁ advarte meg mot å bruke denne tittelen i *paṇḁā*ens nærvær. "Paṇḁit Ji" var bedre.

²⁰⁴ *Merā āncal kālī he. Mujhe āśīrvād de. Merā āncal bāriye!* "Āncal er endestykket på sarien, som tradisjonelt bæres foran kroppen. Dersom en kvinne har den på seg sarien med *āncal*en bakover når hun kommer til Lolārḱ kuṇḁ, vil hun få beskjed om å bære den "rett vei" før hun går ned til brønnen. Slik kan hun holde den frem med ofringene til Bhagvān og be om å få den fylt med et barn. Jeg har oversatt *āncal* med 'fang' i denne bønningen, for at meningen, det å få et barn, skal komme frem.

²⁰⁵ Lolārḱ er også kjent for å kunne kurere hudsykdommer, og på søndager kommer mange med slike problemer hit for å bade i brønnen. I *Kāśīkhaṇḁ* nevnes kun disse kurerende egenskapene og ikke det å få sønner som et resultat av å bade i Lolārḱ kuṇḁ (*Kāśīkhaṇḁ*, del 2: 616) Ifølge John Keay ble *Kāśīkhaṇḁ* samlet og nedskrevet i det 1400 århundre. Han skriver videre at fertilitetsfestivalen ved Lolārḱ har pågått i minst tusen år (Keay 1987: 6, 23).

²⁰⁶ Bhādoṃ er navnet på lunarmånen som er i ca. august-september. *Ṣaṣṭhī* er 'den sjettede dagen' (i en halv lunar måned).

²⁰⁷ Eck skriver: "This annual *melā* at Lolārka Kund in southern Kāshi attracts tens of thousands of Hindu villagers from the surrounding countryside. The purpose of the *melā* is clearly focused: birth of sons." (1983: 267)

(1987: 23). Nesten alle mine barnløse informanter hadde badet i Lolārḱ under Lolārḱ-ṣaṣṭhī. ”Vi har prøvd alt, Lolārḱ også”, fortalte Tulsi, mens Hira sa at hun tvang med seg en motvillig ektemann og badet der under festivalen (*melā*). Men selv om Lolārḱ-*paṇḍiten* garanterte en sønn, hadde ikke dette gitt noen resultat for dem. Jeg spurte *paṇḍiten* ved Lolārḱ hvorfor det ble slik i deres tilfeller:

Om de gjør alt det vi sier, vil de få en sønn. Hvis de ikke har fått barn, så har de ikke fulgt de reglene som Bābā har gitt. De som bader her blir fortalt at fra den dagen de bader skal de faste hver søndag (Ravivār, solgudens dag). Om de ikke visste det, eller ikke holder fasten, kan det skje at de ikke får det barnet de har bedt om. Men om kvinnen holder Sūryā-*vrat* og gjør den riktig, så vil hun helt sikkert få det barnet hun har bedt Bābā om. (Rames Pandey, intervju 12.11.03)

Et rensende bad

Folk i Varanasi mente at det bare er denne ene dagen, under festivalen (*melā*), at det har en gunstig effekt for barnløse å bade i Lolārḱ kuṇḍ. Jeg opplevde likevel at det daglig kom noen få pilegrimer dit. De kom som oftest fra landsbygda og håpet at de, ved å bade i den hellige brønnen, ville bli velsignet med et barn, en sønn:

Det frøet som såes i jorden gror. Men frøet vokser ikke av seg selv. Slik er det også med mennesker. Er det en kvinne som en manns frø ikke vil vokse i, kan hun komme hit og bade. Da vil vannet i brønnen flyte inn i henne, og etter det vil mannens frø forbli der og gro. Så vil hun få barn. Dette stedet og vannet i denne brønnen har denne egenskapen. Både mann og hustru bør bade her sammen. For vannet bør flyte inn i dem begge. (Pujārī Madan Mohan, intervju 13.12.03)

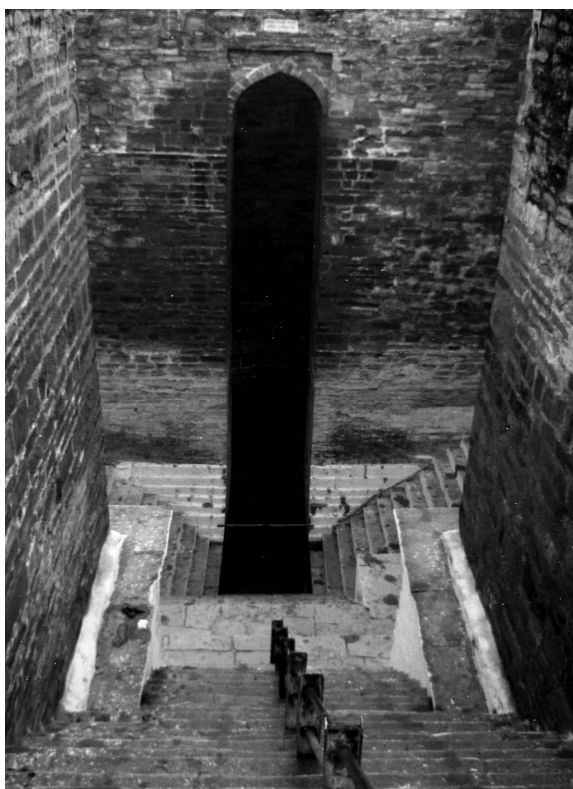
De fleste parene som kommer til Lolārḱ kuṇḍ har følge med noen eldre, foreldrene eller en annen slektning. De ser litt forskremte ut, alvorlige, triste og det synes på dem at de kommer fra landsbygda. Jeg satt ofte sammen med *mallāh*-kvinnene. De veksler på å ta seg av ”kundene” som kommer. Noen selger dem offergaver, andre gjør pilegrimene klare til å møte *paṇḍiten* som venter i tempelet. Andre igjen blir med ned i brønnen for å instruere parene i hvordan et riktig rituale gjennomføres. De er ekspertene. Det er mye som står på spill for de tilreisende og ingenting må gå galt. Dette er rutiner, oppgaver og ritualer som kanskje er like gamle som brønnen selv.

Det er kvinnen som er hovedpersonen når et par kommer til Lolārḱ. Hun får først beskjed om å holde frem enden (*añcal*) på sarien. Det er *añcalen* hun ber Gud om å fylle, fylle med et barn.²⁰⁸ Kvinnen står vendt mot tempelet mens det legges et gresskar, så en kam, en pakke rødt pulver (*sindūr*), røde merker til pannen (*bindī*), armeringer (*cūrī*),²⁰⁹ og noen mynter i

²⁰⁸ *Bhagvān se kahatī he, ki merā bhī añcal bharie*

²⁰⁹ Det som ofres er ting som kvinner bruker og rødt er også symbol for fruktbarhet. Disse tingene er også vanlige offer i gudintempler.

sarien hennes. Så går hun og ektemannen barføtte til tempelet. De setter seg foran den rituelle eksperten, *pujārīn*, som venter ved nedgangen til brønnen. Der legger de først frem intensjonen med å gjøre dette ritualet (*sankalp*) og gir et løfte til Bhagvān. De lover at de vil holde *vrat* hver søndag, og om de får et barn, vil de komme tilbake å gjøre *muṇḍan* på sønnen ved Lolārḱ kuṇḍ. Så går de ned de bratte trappene og dukker fem ganger i brønnen. Etterpå lar de alt de hadde på seg bli igjen nede ved brønnen, tar på nye klær og går opp alle trappene til tempelet. Sammen med *paṇḍiten* utfører de en *pūjā*, de ofrer og *pujārīn* resiterer *mantrāene*. Kvinnen omfavner så *śiv-liṅgen* tre ganger,²¹⁰ og til slutt går de én gang rundt tempelet sammen.



Besatt av onde ånder

En kvinne kom en dag til Lolārḱ Kuṇḍ sammen med ektemannen og hans foreldre. Hun fortalte meg: ”Vi har kommet hit for å be om en sønn. Jeg har to døtre. Jeg har fått tre sønner også, men de døde alle sammen. Jeg har kommet hit for å få Guds velsignelse, slik at barna mine skal få vokse opp.”²¹¹ De aller fleste som kommer til Lolārḱ har opplevd noe lignende. Mange har mistet en sønn, kunne Paṇḍit Rames Pandey fortelle. De tilreisende tror at det er en ond ånd eller et gjenferd (*bhūt-pret*) som har forårsaket denne ulykken. Når barn dør, i

²¹⁰ ”Slik som Śiv tar bolig i en stein og gjør den hellig, slik skal han også ta bolig i henne og gjøre henne fruktbar. Derfor er det bare kvinnen som omfavner *liṅgen*, ikke mannen. Śivs kraft fyller hennes kropp.” (Madan Mohan 13.12.03) *Śiv-liṅg* er et fallossymbol, som er den vanligste ikonografiske fremstillingen av guddommen Śiv.

²¹¹ Samtale med pilegrim ved Lolārḱ, 7.12.03.

magen eller i løpet av det første året, forklares det ofte med overnaturlige krefter. Det kan være gjenferdet til noen som led en for tidlig død som så tar bolig i kvinnens kropp, eller det kan være sjelen til sinte forfedre eller avdøde barn. Noen tror at de har blitt utsatt for svart magi (*jādū-ṭonā*) og kommer til Lolārḱ for å bli rensset for dette. Det er ikke bare vannet som er hellig, men utformingen av brønnen etter tantriske prinsipper gir stedet en enorm kraft, fortalte Ācāryā Srinivas Ji:

I denne brønnen skjer to prosesser samtidig, den ene er virksom gjennom *tantrā*, og den andre gjennom det hellige vannet. Lolārḱ er laget i henhold til et tantrisk system.²¹² Idet en går nedover i dypet av brønnen, skjer det noe med kroppen. Brønnen har tre utganger, og den fjerde retningen er en *yonī* [symbol på det kvinnelige kjønnsorgan og skaperkraft]. Dette stedet virker også spirituelt. Vannet er rent og hellig og til høyre er det en stor *śiv-liṅg* og et *pīpal*-tre.²¹³ Etter å ha badet (*snān*), må en la alt en hadde på seg ligge igjen. Slik forlater en symbolsk alt en har vært og hatt og blir ny. Når en kommer opp fra brønnen ser en rett på Śiv [Lokeśvar] og står ydmyk og ny foran Gud. (Srinivas Ji, intervju 9.2.04)

Brāhmaṇerne ved Lolārḱ mente at om det er kroppen det er noe galt med, så er det bare legene som kan gjøre noe. Madan Mohan anbefalte derfor at både kvinnen og mannen først skulle la seg undersøke medisinsk. ”Om legen ikke finner noe kroppslig galt, da kan de komme hit å bade. Men de bør først vente i fem år etter bryllupet. Med Lolārḱ-Bābās velsignelse får alle barn”, forsikret *pūjarīen*.²¹⁴

Krīm kuṇḍ

Bare en liten *rickshaw*-tur unna Lolārḱ, ligger det enda en hellig kilde (*kuṇḍ*) som sies å gi barnløse det de ønsker seg mest av alt. Krīm kuṇḍ ligger i Bābā Kīnārāms *āśram*.²¹⁵ Dette stedet er ikke like kjent som Lolārḱ kuṇḍ. Kanskje er årsaken at grunnleggeren av dette *āśramet* var *aghorī*, en asket som tilhører en tantrisk retning innenfor hinduismen.²¹⁶ Inne i det inngjerdede *āśramet* ligger det en dam, også den kalt *kuṇḍ* på hindi, og hit kommer det troende som ønsker Kīnārām Bābās velsignelse. De bringer med seg syke barn, noen med kroniske smerter, og myten forteller at Kīnārām også gir barnløse kvinner barn.

Den unge Kīnārām var asket og slo seg ned ved denne dammen. En dag kom det en kvinne dit som ikke hadde barn. Hun ba Kīnārām om å velsigne henne. Han svarte at hun skulle bade i dammen og si en spesiell bønn. Hun gjorde dette og ble snart med barn. Fra den dagen gjorde Kīnārām Bābā det slik at

²¹² Se illustrasjonen på forrige side. Lolārḱ er en av 12 ”sol-brønner”, de tolv *ādityāne* i Varanasi. Disse er alle beskrevet i Kāśī khaṇḍ. De fleste er nå borte (Eck 1983: 177).

²¹³ *Pīpal* er fikentreet som er hellig i India. *Ficus religiosa* (McGregor 1993: 634).

²¹⁴ Intervju med Pujārī Madan Mohan 12.11.03.

²¹⁵ Kīnārām levde på 1500-tallet. Denne sekten har nå tusenvis av medlemmer både i India og i utlandet, og *āśramet* i Varanasi er hovedkvarteret og setet for den nålevende åndelige lederen, Bābā Bhagvān Rām.

²¹⁶ *Aghorī*-asketene gjør tantrisk praksis, lever ofte på kremasjonssteder, spiser fisk og kjøtt og inntar alkohol (se også Movik 2000: 110).

de som har kroppslige plager eller mangler og som bader i Krīm kuṇḍ vil bli kurert. Alle må bade fem ganger, på tirsdager og søndager, i Krīm kuṇḍ. (*āśram*-bestyrer, intervju 1.2.04)

Da jeg spurte bestyreren om det er viktig at både mann og kone kommer sammen for å bade i Krīm kuṇḍ, svarte han at det Bābā Jī har sagt, er at om noen har et problem og bader der fem ganger og gjør *manautī* til han, så vil de få hjelp. ”Dersom det er noen som ikke får barn, så er det jo kvinnens problem. Da er det viktig at hun kommer hit og bader. Det er jo den som har problemet som må komme til Bābā Jī. Om mannen er med så er jo det bra, men det er ikke nødvendig, slik det er ved Lolārḱ Kuṇḍ”, mente han.²¹⁷ Her møtte jeg igjen oppfatningen om at barnløshet er en kvinnelig defekt.

Inne i *āśramen* møtte jeg en dag en kvinne som hadde badet i Krīm kuṇḍ fem ganger. Hun satt i skyggen og la *sindūr*²¹⁸ i midtskillen da jeg fikk øye på henne. Hun hadde kommet fra Calcutta sammen med ektemannen. De hadde vært gift i seks år nå, men hadde ennå ikke barn. De hadde vært hos legen og blitt fortalt at det ikke er noe galt med noen av dem. Hun var 28 år, han kanskje ti år eldre. Hun fortalte:

Vi kom for tre uker siden. Vi har bodd i et av Bābā Jīs *āśram* litt utenfor byen. Der har vi gjort tjeneste (*sevā*), og hver tirsdag og søndag har vi kommet hit og badet (*snān*) i Krīm kuṇḍ, fem ganger til sammen. Den første gangen måtte vi legge igjen klærne våre ved kilden og ta på oss nye. Etter badet gikk vi til Bābā Jīs ildsted (*dhūnī*)²¹⁹ og gjorde *manautī*. Vi ba om at Bābā Jī må gi oss et barn og lovet at når ønsket er oppfylt skal vi ofre fisk og ris til han.²²⁰ Så gikk vi fem ganger rundt Bābā Jīs gravsted (*samādhi*). I dag var det siste gangen og vi har vært svært heldige, for vi fikk møte han som er denne generasjonens *guru*, Bhagvān Rām. Han velsignet oss og sa at vi vil få et barn. Kīnārām var en stor *mahātmā*, og hans kraft har hjulpet så mange mennesker. (samtale med pilegrim, 18.1.04)

På Lolārḱ-ṣaṣṭhī er det også festival (*melā*) i Kīnārām-*āśramet*. Denne dagen kommer det mennesker fra hele delstaten og resten av Nord-India for å ære Kīnārāms minne. Mange barnløse par kommer også denne dagen; for å bade i Krīm kuṇḍ og gjøre *manautī* ved Kīnārāms ildsted.

Fātima Bībīs rom og andre muslimske hellige steder

Mange av mine informanter snakket om det å oppsøke muslimske vismenn og helgengraver. Om noe har kraft eller visdom til å helbrede, spiller det ofte ingen rolle om personen,

²¹⁷ Fra intervju med *āśram*-bestyreren ved Kīnārām-*āśramet*, 1.2.04.

²¹⁸ *Sindūr* er et rødt pulver som legges i midtskillen, et fruktbarhetssymbol, som brukes av alle tradisjonelle gifte hindukvinner.

²¹⁹ *Dhūnī* kalles en askets ildsted. Kīnārāms *dhūnī* har brent kontinuerlig i 400 år. Asken (*vībūtī*) fra den anses å være hellig og helbredende.

²²⁰ Den som vil gi et slikt offer (ofte som motytelse for et oppfylt ønske) lager eller får laget et måltid av fisk og ris som offer til Kīnārām. Dette serveres så til alle som er i *āśramen*.

guddommen eller stedet tilhører en annen religion. Tulsi fortalte meg om Fātima Bībīs rom, mens Hira hadde oppsøkt Magdun Sāhīs gravsted.

Fātima Bībīs rom ligger inne i en Shi'a-moské.²²¹ "Within the compound of the Shiya Imambara, in the room of Fatima Bibi, there is a tomb which only ladies are permitted to visit", skriver Rana og Singh (2002: 211). "Fātima Bībī er til stede her. Hun oppfyller alles ønsker", forteller en kvinne meg, som daglig kommer for å be. "Fātima levde og lever i *pardā*, derfor forhengt [foran helligdommen]²²² og derfor får ingen menn komme inn hit", forklarer hun videre. Hit kan en kvinne komme med alle sine bekymringer og ønsker, også om hun ønsker seg barn. Både muslimer og hinduer kommer. Hinduene sitter utenfor og ber, men de kan komme inn for å "se" Bībī og be om hennes nåde (*duā māgnā*).²²³

En stor og myndig kvinne sitter ved siden av Bībīs "gravstein". Hun heter Juggan Bibi og tjener Fātima Bībī og de som kommer til henne. Hun tar imot kvinnenens ofringer og legger frem deres ærend til Bībī. Med klagende stemme lener hun seg frem mot steinen og leder kvinnen frem og ber henne legge pannen ned i "Fātimas fang". "Du kan komme når du vil. Bībī hører dine bønner", forsikrer hun meg. Jeg spør om kvinner kommer hit for å gjøre *manautī* (*duā* på urdu). "Ja, om du vil be Bībī om noe, kan du ta med deg noen søtsaker (*mevā*) og frukt, noen blomster i et rødt tørkle og legge dette under Bībīs teppe (*cādar*). Så kan du legge frem ditt ønske", forklarer Juggan Bibi. Hun forteller at en også kan skrive ned ønsket på en lapp og henge det på tråden som forhengt henger i. Legger du en tråd under teppet hennes, slik at Bībīs blick (*nazar*) faller på den, kan du så binde den rundt håndleddet og halsen, og bære velsignelsen hennes med deg overalt. Dersom du har med en flaske vann og lar den stå ved siden av Bībī en stund, vil hennes blick også falle på denne, så kan du ta den med hjem og drikke litt hver dag. Det vil hjelpe mot sykdom, gjøre deg fruktbar, eller hjelpe mot noe annet du har bedt Bībī om hjelp til. "Gir Bībī barn? "spør jeg. "Ja, om du ønsker deg et barn kan du be slik: "Fyll mitt fang, så skal jeg fylle ditt fang", instruerer Juggan Bibi,²²⁴ og hun fortsetter: "Det kommer både muslimer, hinduer og kristne hit. Fātima Bībī ser ikke forskjell på noen. Dersom en ber fra hjertet, vil alle få hjelp. Det er mange kvinner som ikke får barn som kommer til Fātima, og hun hører dem alle."²²⁵

Det er mange muslimske *pīr*-steder i og rundt Varanasi. Dette er hellige steder der vismenn (*pīr*) er gravlagt. Både Sila og Hira fortalte at de har oppsøkt slike steder og hatt med seg vann som de har fått velsignet og senere drukket med håp om at de skal bli fruktbare. Det er mange som har historier om folk som har fått barn etter å ha oppsøkt *pīr*-steder, og det sies at de muslimske hellige stedene ofte har en sterk kraft. Et slikt sted er Pīr Sahab Magdun Sāhī, en muslimsk helgengrav i utkanten av Varanasi. Hira fortalte at hun har vært tre ganger ved

²²¹ Fātima er profeten Muhammeds datter. Bībī er persisk og betyr 'frue' (eller hustru, eldre søster) (McGregor 1993: 739)

²²² Å leve i *pardā* vil si å leve segregert fra menn som ikke er nær familie. *Pardā* betyr 'gardin/forheng'.

²²³ *Dohā māgnā* er urdu. (hindi: *pratnā karnā*). Fra samtale med kvinner i Fātima Bībīs rom, 23.1.04.

²²⁴ *Merā ghod bhar dijiye or mē āp ke ghod bhar dūngī*.

²²⁵ Fra samtale med Juggan Bibi, 23.1.04.

Magdun Sāhīs grav. ”Jeg måtte slutte å faste. Nå drar jeg til Magdun Sāhī. Det er gravstedet til en stor muslimsk helgen. Jeg reiser dit og setter en flaske med vann ved hodeenden av gravmonumentet. Så blir jeg der en stund og gjør *manautī*, ikke noe annet. Deretter blåser en muslimsk prest (*mujāvar*) på vannet, og så tar jeg med meg vannet hjem og drikker litt av det hver dag. En må ikke søle en eneste dråpe. En må dra dit fem ganger og gjøre *manautī* hver gang.”²²⁶

Det å søke andre religioners guddommer og hellige steder forteller også informantene i Mulgaonkars studie om. Hun rapporterer at muslimer blant annet gjør *mannat* til Gaṇeś og at hindukvinner søker til kirkene, tenner lys for Jesus og ber han velsigne dem med et barn (2001: 32). Jeg ble fortalt at også muslimske vismenn ofte blir rådspurt om et ektepar ikke får barn, og deres velsignelser mottas og råd følges av mange hinduer.²²⁷ De nevnes ofte i samme åndedrag som *guruer*, *sādhuer* og *paṇḍiter*, og det virker som det er akseptert og vanlig at hinduer i Varanasi også vender seg til disse for å få råd og hjelp.

5.5 Bekjempelse av onde krefter

For de fleste av mine informanter var lange hormonturer og store *pūjāer* ikke mulig å gjennomføre, og for mange var alternativet å gå til en magiker eller åndeutdriver, en *ojhā*. Uforklarlige kroppslige problemer blir ofte forklart med overnaturlige ånders påvirkning, og mange tror at *ojhāen* både kan identifisere og drive ut disse onde kreftene. De fleste av de barnløse kvinnene jeg intervjuet hadde vært hos en *ojhā* og forsøkt hans metoder.²²⁸ En *ojhās* tjenester kan også koste mye penger, men de kan ofte foreslå enkle ritualer, om det ikke er mulig for klienten å få en større *pūjā* utført.

I tillegg til de tjenester som tilbys av ulike religiøse eksperter er også hverdagen, spesielt for kvinnene, fylt av små magiske gester, symboler og ritualer som skal beskytte mot onde krefter. Det å ikke skryte åpenlyst, men heller stadig klage over et barns helse eller manglende appetitt er en strategi mange kvinner bruker for å beskytte barnet mot onde ånder. Å bære en amulett, en ring av jern eller så lenge som mulig skjule en voksende mage, er også eksempler på handlinger som utføres for å holde onde blikk og ånder unna.

Marcia Inhorn beskriver i *Quest for Conception* hvordan barnløse kvinner i Alexandria etter hvert søker løsninger hos alternative helbredere, tar i bruk etno-gynekologi²²⁹ og oppsøker magikere (1994: 85, 114, 131). Religiøse ledere i Egypt mener at disse løsningene er uforenelige med islam (ibid.: 93), men i India er ofte *ojhāene* og *paṇḍitenes* arbeidsområder overlappende. Som nevnt har *ojhā-sokhā* sin plass i et tradisjonelt hindusamfunn, selv om

²²⁶ Fra intervju med Hira, 30 år, 5.1.04.

²²⁷ Dette kom også fram under intervjuet med ekteparet Tivari, 9.1.04.

²²⁸ Både Sila, Tulsi, Neta, Savitri, Mala, Durga og Hari fortalte at de hadde vært hos en *ojhā*.

²²⁹ Etnogynekologi utføres av tradisjonelle helbredere og jordmødre, med bruk av urter og kunnskap som er overført muntlig fra tidlige generasjoner. Inhorn skriver om dette fra sine studier av infertilitet i Egypt (1994: 97).

både de og deres ritualer er fryktet. *Ojhā*ene er sosialt marginalisert, men deres tjenester er, som Shireen Jejeebhoy skriver, etterspurt i dagens India:

Little is known about the fertility seeking behaviour of childless women and men. There is certainly anecdotal evidence that many childless couples turn to traditional healers or quacks. The preponderance of signs on rural highways across north India advertising dubious infertility services, gives an idea of the demand for such services and the evident success of quacks in exploiting this demand. Such impressions are corroborated by a study in North India that finds that traditional healers are more commonly approached for such chronic non-incapacitating conditions as childlessness or impotency than for other conditions; and that treatment typically comprised the use of supernatural powers and occasionally, herbs. (Jejeebhoy 1998: 6)

Durga fortalte meg om sin erfaring: ”En *ojhā* tok en gang 500 rupi og sa at han ville gjøre det slik at jeg ville føde et barn om ni måneder. Han sa at ved gudenes hjelp ville han jage bort de onde åndene (*bhūt-pret*) som hadde besatt meg. Jeg hadde ikke så mye penger, så jeg lånte dem av noen. Det skjedde ingenting. Etter fire-fem måneder var jeg ennå ikke gravid, og jeg gikk tilbake til *ojhā*en og ba om å få pengene mine tilbake, men jeg fikk dem ikke.” Ektemannen Sankar la til: ”*Ojhā*en sier at det er *bhūt-pret* som plager en og at bare han kan jage dem vekk. Alle slike *ojhā*er sier at en må komme med penger, en hane, blomster, sitroner, alkohol, kokosnøtter, røkelse, kamfer og flere andre ting. De sier at de har kontakt med disse maktene og ved å gjøre *pūjā* og å ofre alle disse tingene, vil de jage dem bort, og så vil alt bli bra.”²³⁰

*Ojhā*en Mannu Sokha fortalte meg hvordan han bekjemper de onde kreftene. Han gjør offer-*pūjā*er, som ofte er ritualer med alkohol og dyreoffer, på bestilling. Enkelte ganger anbefaler han i tillegg klientene å utføre enkle ritualer hjemme. ”Om det er noe som plager deg og du kommer hit, vil jeg aller først finne ut hva det er som er galt og gi deg beskjed om hva du skal ta med. Det kan være sitroner, alkohol, smør (*ghī*), blomster eller en kokosnøtt. Så gjør vi *pūjā* her, og om nødvendig tar vi til slutt alt med til *śmaśān* ’kremasjonsgrunnen’. Der legger jeg det som ble ofret under *pūjā*en på likbålet, og slik vil de onde kreftene bli borte for alltid”, forklarer Mannu. Jeg lurte på om han virkelig kan fjerne alle de onde kreftene helt, også om klienten var ”blitt gift med gjenferdet”? ”Da må jeg jobbe veldig hardt,” svarte Mannu Sokha. Han fortalte videre at mange kommer til han fordi de ikke har fått sønner:

Om noen får fem-seks jenter, men ingen etterkommer (*aulād*). Da vil jeg lete etter årsaken og etter mye hardt arbeid fra min side, vil de få en arving, en sønn. Når barnet så blir født og alt er bra, kuttet navlestrengen og legges i et knytte. Så tar familiemedlemmene det med seg til *ojhā*en og forteller at barnet har blitt født. Alle er glade for at det har blitt en sønn. Da må en gjøre offer en gang til og så til slutt gi en passende gave til *ojhā*en for den jobben han har gjort. Jeg tar så ofringene og navlestrengen og graver det ned et sted,

²³⁰ Fra intervju med Durga og Sankar 2.12.03

og igjen vil ånden henge seg på noen andre. Men du og barnet er kvitt den for alltid og barnet vil få leve opp. (Mannu Sokha, intervju 28.1.04)

5.6 Medisinsk behandling

De fleste barnløse parene jeg møtte i Varanasi hadde vært hos leger, og i tillegg til å få foreskrevet piller, hadde det ofte blitt utført en utskrapning (*safāī*). Kvinnene hadde vært både på offentlige sykehus og hos private klinikker. Flere av informantene fortalte hvordan de går fra den ene legen til den andre og får beskjed om å få utført nye tester og ta langvarige kurer. Noen sa at de følte at de ikke ble tatt på alvor av de ”store legene” på det statlige sykehuset. Mitt inntrykk var at disse kvinnene blir et lett offer for kyniske leger som benytter seg av deres uvitenhet om helse og deres desperate situasjon.²³¹ For de fleste av dem jeg intervjuet hadde ikke behandlingen hjulpet. Tulsi, Sila, Savitri og Durga fortalte alle at de hadde forsøkt forskjellige medisinske behandlinger og om skuffelsene som de har følt om og om igjen, mens Arun og kona fikk barn til slutt:

Vi fikk barn etter åtte års ekteskap. De første fire årene tenkte jeg at det er jo ikke noe hastverk, men så begynte jeg å tenke at nå burde vi jo snart få barn. Så gikk vi til en lege. Han undersøkte oss og ga oss begge medisiner. Etter ett år gikk vi til en annen lege, og så til enda en. De ga oss medisin og noen råd om hva vi skulle gjøre. De utførte *safāyā* [rengjøring] på min kone. Legene sa at om det er noe skittent i livmoren, vil jo bare frøene dø. De første åra bekymret jeg meg ikke noe særlig. Mora mi var nok mest bekymra, og etter hvert begynte kona mi å bekymre seg også. Hun spurte meg om og om igjen om jeg ville gå fra henne dersom hun ikke kunne få barn. Jeg sa at det ville jeg aldri gjøre. Jeg svarte at en må ha tro, og at gjennom bønn og medisin (*duā or davā*) vil det sikkert gå bra. En må selv passe på kroppen sin og gjøre det en kan, og så må en ha tillit til Gud. Jeg gjorde som legen sa og ba Gud om hjelp. Og vi fikk barn. Nå har vi tre døtre og en sønn. (Arun, intervju 4.12.03)

Informantene mine hadde en sterk tro på at det er leger som kan helbrede dersom det er noe kroppslig (*śārīrik*) som forårsaker barnløsheten. Samtidig hevdet de fleste at det er Guds vilje som til syvende og sist styrer begivenhetene. Mange ville derfor mene at det er viktig å be om Bhagvāns velsignelse, selv om legen har sagt at det er medisin som vil hjelpe. *Brāhmaṇerne* ved Lolārka sa også at de barnløse parene først burde gå til en lege for å bli undersøkt, og så til Bhagvān dersom ikke noe kroppslig galt ble funnet.²³² Noen få hadde ikke forsøkt medisinsk behandling i det hele tatt. Yatri var en av dem:

Jeg har badet i Lolārka kunḍ mange ganger. Men når jeg bader tenker jeg hele tiden på at jeg ikke har fått noen behandling. Jeg har ikke tatt medisin. Om jeg hadde gjort begge deler så hadde kanskje Bhagvān gitt meg et barn nå.

²³¹ For en oppdatert redegjørelse om dette problemet, se Widge (2002: 70).

²³² Intervju med Mohan Madan 3.12.03

Men jeg har jo lest og hørt at mange som har mye penger heller ikke får barn. Det er jo skjebnen (*bhāgyā*) som bestemmer til slutt. Kanskje det ikke er min skjebne å bli mor. Det er jo Ísvar som gir, for til slutt ligger alt i hans hender. (Yatri 35 år, intervju 13.1.04)

Sila fortalte at hun hadde vært hos mer enn tjue leger. Hun var sliten, men ville ikke gi opp helt ennå. ”Ved universitetssykehuset²³³ må en kjenne noen. Der er det bare ”store doktorer”, og ikke alle får møte disse. Jeg har hørt at der har de en maskin som gjør at de kan se hva som er galt inne i magen. Jeg har prøvd alt for å bli frisk i over 12 år nå. Hvem vet hvordan det vil gå med meg?” ”Har du badet i Lolārku kuṇḍ da?” spurte jeg. ”Ja, jeg har gjort alt det der, men det er jo noe feil med den ene eggstokken (*nas*) min, så hva godt skulle det gjøre meg å bade? Det er det å få behandling alt står om for meg”, svarte Sila.²³⁴

Safāī

De fleste kvinnene snakket om at de hadde fått utført *safāī*, ’en rengjøring’ eller en utskrapning. Blant disse var Neta, som fortalte meg at etter to (av tre) ganger orket hun ikke mer. Det var så smertefullt.²³⁵ Hjemme i Norge igjen ønsket jeg å finne ut hva denne behandlingen er ment å hjelpe for. Johanne Sundby, professor i samfunnsmedisin, kunne fortelle at utskrapning som behandlingsmetode for infertilitet er en utdatert legepraksis. ”Dette gjøres ofte rutinemessig som en etterlevning etter gammel medisinsk tenking og kalles ofte å ”vaske eller rense” livmoren, men dette er ikke lenger medisinsk gyldig, så dette er nok noe leger bare gjør for penger, der som over alt ellers. Det er helt unødvendig og kanskje skadelig”, skriver Sundby.²³⁶

I India vil ikke tanken om at det er urent i livmoren, og at det derfor ikke kan vokse noe der, være fremmed. Denne oppfatningen er i overensstemmelse med prinsippet om renhet og urenheter som er sentral både i hinduismens filosofi og i en hindus hverdag. Både barnefødsler og kroppsvæsker ses på som svært urene for alle hinduer og renselse etter å ha vært i kontakt med disse er svært viktig (Klostermaier 1994: 170).²³⁷ Urenhet kan også påføres av gjenferdene til mennesker som har dødd en uren død, slik som en kvinne som dør i barsel, en *curail* (Fuller 1992: 230). Det var ingen av informantene som satte noe spørsmål ved denne behandlingen og *safāī* ble på et vis sett på som obligatorisk, som et første tiltak for å kunne bli fruktbar. Kanskje har den gjennomgående tanken om renhet og urenheter i hinduismen, gjort sitt til at denne medisinske praksisen fremdeles er gyldig i India i dag?

²³³ Benaras Hindu University (B.H.U.) sitt sykehus. Et stort statlig (i prinsippet gratis) sykehus i Varanasi.

²³⁴ *Mera ilāj sab kuch he!* Fra intervju med Sila 17.12.03

²³⁵ Fra intervju med Neta, 26 år, 2.12.03

²³⁶ Sundby, (e-post), 5.4.05.

²³⁷ Klostermaier diskuterer de ulike aspektene av renhet/urenhets-prinsippet i hinduismen: “Although certain aspects of purity in Hinduism certainly have to do with bodily fluids and their discharge... (women’s menstruation)... In addition to the materially conditioned purity there is a very sophisticated notion of a higher purity, partly ethical, partly spiritual.” (Klostermaier 1994: 170)

Ny teknologi – nye muligheter?

Om muligheten for moderne, assistert reproduktiv behandling (ART)²³⁸ skriver Widge: “In Indian society, where fertility is valued to the extent that womanhood is defined as motherhood, ART gives hope to the infertile even though only a few can afford it.” (2002: 69) Ingen av mine informanter hadde mulighet til slik behandling, og bare et par ganger ble det nevnt som en mulighet for de som er rike.²³⁹ Men som Widge skriver, er det et rask voksende antall private fertilitetsklinikker i India. Dette er forårsaket både av kravet om at ekteskap skal resultere i barn, da aller helst sønner, og av mangelen på et offentlig behandlingstilbud. Widge advarer mot en situasjon der hjelpeløse barnløse par blir utnyttet (ibid.: 70).

Mine informanter mente at en burde oppsøke lege etter to-tre år for å undersøke om noe er galt, for så å forsøke den behandlingen legen eventuelt måtte foreskrive. Mulgaonkars studie fra Mumbai, viser at mange barnløse par starter med medisinsk behandling, og om ønsket resultat ikke foreligger etter seks måneder til et års tid, vil de begynne å ta religiøse ritualer til hjelp (2001: 31). Widge refererer til en undersøkelse foretatt i India av Sayed Unisa (1999), og hun skriver:

Although 63 % visited at least one holy place or spiritual healer (these are based on religious beliefs but are also readily available alternatives), surprisingly, most did so only after modern treatment failed. (Widge 2002: 68)

Ikke alle mine informanter hadde råd til medisinsk behandling. De som hadde mulighet til å ta medisiner i en periode, ba samtidig til gudene om at behandlingen måtte hjelpe. Mulgaonkar skriver videre: “very soon all the couples were found to follow both allopathic and religious practices simultaneously.” (2001: 31) Blant mine informanter i Varanasi erfarte jeg at religionen ga både trøst, styrke og håp til de barnløse i en svært vanskelig livssituasjon.

Ayurvedisk medisin

Det mine informanter forteller om bruk av ayurvedisk medisin, er at de har fått dem foreskrevet som ”styrkende” medisin av legen. Varanasi er en storby, og de fleste vil oppsøke leger utdannet innen vestlig medisin. Noen av disse legene benytter også ayurvediske preparater. Det var ingen av mine informanter som sa at de hadde oppsøkt en ayurvedisk lege, en *vaidyā*. Også i Mulgaonkars studie var det svært få som hadde fulgt ayurvedisk eller homøopatisk behandling for infertilitet (2001: 41). Kvinnene jeg intervjuet brukte ofte begrepet *vaidyā* om en landsbylege uten formell medisinsk utdanning.

Āyurved er en tradisjonell indisk vitenskap om helse og medisin (McGregor 1993: 91), og ved universitetet i Varanasi er det et eget fakultet for *āyurved*. Tekstene som denne medisinske tradisjonen bygger på er omfattende. Myter forteller hvordan *āyurved* ble overført

²³⁸ Artificial Reproductive Treatment

²³⁹ Kanskje med unntak av ekteparet Tivari. Det var ikke mulig for meg å gå konkret inn på disse temaene under intervjuet med dem, da de virket uvillige til å svare utfyllende på mine spørsmål.

til menneskene fra det guddommelige. Det hevdes at tradisjonen går tilbake til Vedaene, men forskning viser at ayurvedisk medisin oppsto senere (Wujastyk 2003: 396). Da *āyurved* ikke var noe som ble berørt av mine informanter i Varanasi, har jeg valgt å ikke gå nærmere inn på temaet i denne oppgaven.

5.7 Adopsjon

I India er adopsjon (*god lenā*) fremdeles et ømtålig tema. Både fattige og rike familier, med og uten utdanning, uttrykte skepsis til adopsjon som et alternativ for barnløse par. Det var likevel enkelte, fra ulike lag av befolkningen og i ulike livssituasjoner, som hadde adoptert barn, eller var åpne for dette. Adopsjon er et gjennomgående tema i infertilitetsforskningen og Jejeebhoy skriver:

Adoption is another fertility seeking consequence of infertility. In India traditionally, adoption has been seen as a last resort, to be explored when other treatments have been abandoned for their lack of success; more recently, adoption has become an increasingly acceptable behaviour but again, little is known about levels and patterns of adoption. (Jejeebhoy 1998: 6)

Blant informantene som var åpne for adopsjon, sa mange at det er viktig at et adoptivbarn kommer fra ens egen familie. Noen av kvinnene snakket om det å få et barn av sin søster. De fleste ville at et adoptivbarn skulle ha slektsbånd, for da ville det kunne utføre de rituelle oppgavene som tillegges en biologisk sønn. Biologisk tilhørighet er også viktig for at eiendom skal bli i familien.²⁴⁰ Durga fortalte meg at de adopterte en sønn for 19 år siden, etter 14 års ekteskap. ”Han ble født her i vårt hus. Min søster fødte han for oss, og han ser på oss som sine foreldre.” Mannen hennes, Sankar, fortsatte: ”Vi trenger ikke et eget barn. Vi har adoptivsønnen vår, og snart får vi en svigerdatter også. Han skal giftes neste måned. Vi har det vi trenger.” Men de fortalte at det ikke bare hadde vært lett. Mange naboer kommenterte stadig at gutten er adoptert, og at foreldrene hans ikke var hans egentlige foreldre.²⁴¹ Fremdeles er det ikke åpenhet rundt adopsjon i India, selv om *sāstrā*ene åpner for adopsjon:

If a man has an adopted son endowed with all good qualities, that (son) should take his estate even if he was brought from (a family of) another line. An adopted son should never take the lineage of the sages and the estate of his natural father; the balls for the dead follow the ritual lineage and the estate. (*Manusmṛiti*, kap.9, vers 141-142)

Det å ta til seg et foreldreløst barn (*anāth baccā*), et barn funnet ved et tempel eller forlatt på et sykehus, har vært løsningen for mange barnløse par, også i India. I et samfunn med

²⁴⁰ Fra samtale med et barnløst par ved Lolārk kuṇḍ, 1.12.03.

²⁴¹ Fra intervju med Durga og Sankar, 2.12.03.

endogami²⁴² og strengt hierarki der renhet knyttes til kastetilhørighet, vil det imidlertid for enkelte være utenkelig å ikke vite barnets bakgrunn. Det at et forlatt barn med stor sannsynlighet er født utenfor ekteskap gjør også at dette barnet kan bringe med seg mye dårlig *karm* og ulykke. Widge skriver: “As relation by blood is so important, illegitimate and adopted children are not accepted easily.” (2002: 62) Men til tross for slike forestillinger har noen familier allikevel tatt til seg et foreldreløst barn.

Anjanas fortelling:

*Jeg har vært gift i åtte år. Jeg har ikke fått noe barn, men har ikke gått til verken lege eller ojhā. Jeg synes det høres så skummelt ut. Men jeg har gjort manautī til Bhagvān, bedt han ”fyll min añcal”. Vi bor alene her, mannen min og jeg. Han ønsker seg nok en egen sønn, men han sier ikke noe om det til meg. Vi har det bra. Gjennom Guds vilje har vi fått et barn. Vi har tatt til oss en liten gutt. Moren hans ble syk og tok seg ikke av han, og så tok noen gutten med seg til oss. Han er tre år nå. Vi er begge så fornøyde og tenker ikke på at han ikke er vår egen sønn. Min mor passer han mens jeg er på jobb. Men svigerforeldrene mine er ikke fornøyde. De mener at vi bør ha vårt eget barn for at slekten skal føres videre. Derfor reiser vi ikke dit så ofte. Vi er begge lykkelige, og håper at de også blir glad for barnet etter hvert.*²⁴³

Det er mange grunner til at folk ikke vil adoptere. Noen er redd for at barnet ikke vil føle tilhørighet til dem når det blir voksent, at barnet ikke vil ta seg av dem eller gå tilbake til sine biologiske foreldre. Enkelte sa også at adopterte barn er ulykkelige fordi folk hele tiden sier til dem at foreldrene deres ikke er deres egentlige foreldre. Hira sa at hun kunne tenke seg å adoptere: ”Søsteren min sa at jeg kunne få det barnet hun bar sist, men mannen min sa nei. Han sa at når barnet ble større, ville det hele tiden få høre at det var adoptert og at vi ikke hadde klart å få egne barn.” Yatri ville så gjerne ha et barn, men var redd for å adoptere fordi dersom det skulle skje noe med det barnet, kunne folk mistenke henne: ”Da vil folk tro at jeg er ond og at jeg i min bitterhet over at jeg ikke kan få mitt eget barn, ikke elsket det jeg tok til meg og skadet det.”²⁴⁴ Det er mange usikkerhetsfaktorer knyttet til det å ta til seg et barn, og mange synes det er en vanskelig avgjørelse å ta.²⁴⁵

Adopsjon betyr å akseptere sin infertile tilstand. Det betyr å gi opp behandling. Det er også en måte å fortelle omverdenen at ”vi kan ikke få barn” (Widge 2002: 71). Få av informantene mine hadde valgt å adoptere, selv om den normative tradisjonen kan være åpen for dette. Men det er også mange eksempler, både i tradisjonen og i samfunnet, på at adopsjon forekommer.²⁴⁶ De fleste jeg intervjuet i min studie var i trettiårene, og selv om de hadde vært

²⁴² Endogami vil si at hindu skal gifte seg innenfor sin kaste (*jati*).

²⁴³ Fra intervju med Anjana 5.1.04

²⁴⁴ Fra intervju med Yatri, 13.1.04.

²⁴⁵ Det var ingen som snakket om at adopsjon ble arrangert gjennom organisasjoner. I Varanasi kunne en for eksempel henvende seg til Mor Therasas veldedighetsorganisasjon, men dette hørte jeg ikke om at noen hadde gjort. Ofte er det templer eller leger som gjennom sitt nettverk ”finner en familie”, om et barn ble funnet eller foreldrene døde, kunne Dr. Kapur fortelle.

²⁴⁶ Den nåværende kongen (*mahārājā*) av Varanasi har adoptert en sønn, da hans ekteskap forble barnløst.

gift lenge, øynet de ennå et håp. Kanskje velger noen av dem denne løsningen om det går noen år til?

* * * * *

Alternativer til morsrollen?

Det å gi omsorg og pleie til barn og gamle i storfamilien og å ta sin del av husarbeidet er en naturlig del av livet til kvinnene jeg intervjuet i Varanasi. Å bli mor, helst til en sønn, er en stor overgang i en hindukvinnens liv. Som nybakt mor slipper hun ofte de tyngste oppgavene, som for eksempel å hente vann og ved. Dersom en kvinne ikke har sitt eget barn, forventes det at hun har mer tid til annet husarbeid, og hun er lett å be dersom det er noe som må gjøres (Mulgaonkar 2001: 49). Noen av kvinnene arbeidet sammen med ektemannen, men bare to av mine barnløse informanter hadde tatt utdanning og hadde jobb. Yatri underviste på en barneskole og drev med sosialt arbeid, mens Moti hadde arbeidet som farmasøyt før hun ble pensjonist.

I et tradisjonelt hindusamfunn finnes det i realiteten ingen alternative roller som vil gi kvinnen status og sosial sikkerhet. Kun blant noen få grupper, som lever urbane og moderne liv, er dette nå i forandring, skriver Widge (2002: 63). Yatri fortalte at på landsbygda er det kun de av lav kaste som arbeider utenfor hjemmet. Muligheten for et yrke i det religiøse miljøet er også begrenset for kvinner innenfor hinduismen, da presteyrket utelukkende er forbeholdt menn. Asketene lever et omstreifende, ubeskyttet liv, og ikke i kloster slik som nonner innen buddhismen og katolisismen, og er derfor ikke en alternativ rolle for de aller fleste hindukvinner (Young 1987: 71). Jeg ble fortalt at noen barnløse enker valgte å leve i et *āśram*. Der kunne de vie seg til Gud i alderdommen.

Mange av de barnløse kvinnene fortalte at de lever i en slags evig søken etter en løsning. Å få barn er viktig i India, og for mange er det penger som vil avgjøre deres muligheter. De barnløse ekteparene i Varanasi søkte som oftest først den moderne legevitenenskapen, for så å vende de seg til det guddommelige eller overnaturlige. Jeg lar det Savitri fortalte meg om sin søken etter en løsning på sin barnløshet oppsummere dette kapitlet:

Vi gikk begge to til legen etter at vi hadde vært gift i tre år. Men verken han eller noen andre leger fant ut hva som var galt og ingen medisin hjalp. Da begynte vi å gå til forskjellige templer. Jeg har gjort forskjellige *vrats* og gjort *manautī* til Mā og Śankār Ji. Jeg har gått til Sītā-Rām *mandir* og til *śakti-pīṭh* i Vindhyācal. De som ikke har barn prøver jo alt, alle ber Bhagvān om hjelp og så reiser de hjem og venter – og håper. Vi må ha tillit til Bhagvān og om det er ens skjebne å få barn – så får man barn. Men verken *ojhāen* eller legen vil ta håpet fra en. De sier alltid at alt vil bli bra. De har alltid en kur, en løsning, en medisin, et *mantrā* som, kanskje, kan hjelpe. (Savitri, intervju 1.12.03)

6. Religionens rolle i en barnløs hindukvinnens liv

Jeg har i tidligere kapitler vist at dersom en hindukvinne svikter i å oppfylle sin plikt, det å være mor, opplever hun ofte stigmatisering og negative bemerkninger. Widge skriver: “Barrenness is held as a curse. Besides being inauspicious for auspicious occasions, she is insulted and is under constant pressure and faces innuendoes during quarrels and disputes.” (2002: 63) Er de skjellsordene kvinnene blir utsatt for bare vanlige familiekrangler, eller har de sin årsak i at en barnløs kvinne oppfattes som en trussel mot familiens orden, dens *dharm*? I alle samfunn bringer barnløshet med seg vanskeligheter og bekymringer for dem det rammer. Jeg ønsker her å drøfte hvordan hinduismen, dens normative teser og folkelige forestillinger, spiller en rolle i livet til barnløse kvinner i Varanasi, en tradisjonell by i Nord-India.

6.1 Religion, moderskap og barnløshet

Refleksjoner om 'religion'

I denne oppgaven omfatter kategorien 'religion' tanker, tekster og handlinger som henviser til noe guddommelig, hinsidig, magisk eller overnaturlig. Dette kan være krefter, guder, personer og vesener både over, på og under jorden. Dette er alle krefter, som i praktisert hinduisme anses å kunne ha innvirkning på individers liv og skjebne, og som mennesker forsøker å påvirke gjennom handlinger som bønn, ritualer, offer, magi og faster. Fuller skriver at hinduismen har gjennomtrengelige grenser mellom det guddommelige og det menneskelige, og han beskriver også magi og ”det onde øyet” som sentrale krefter i dagens praktiserte hinduisme, det Fuller kaller ”popular Hinduism” (1992: 5, 31).

Distinksjonen mellom det hellige og det sekulære, eller det å omtale religion som en atskilt sfære i tilværelsen, er ikke en relevant problemstilling for de aller fleste menneskene jeg møtte i Varanasi. Religionen er ikke noe som eksisterer separat eller i motsetning til noe annet i en tradisjonell hindukvinnens liv. Religiøse lover og hierarkier, ritualer og festivaler er

viktige på ulike nivåer i en hindus liv. *Paṇḍitene* i Varanasi snakker om skillet mellom *sāstrik* og *laukik*. Den førstnevnte kategorien betegner handlinger og tro basert på eller i overensstemmelse med det som antas å stå i *sāstrā*ene og andre sentrale skrifter, altså ”skriftbasert” praksis og tro. Kategorien *laukik*²⁴⁷ betyr praksis som ikke kan vise til en slik ortodoks opprinnelse, eller til dekning i skriftene, men som sies å bygge på folketro, tradisjon, seder og skikker (ibid.: 27). Kategorien *laukik* omfatter dermed verdener av ånder, spøkelseser og magi. Dette er *ojhā*enes domene, men som jeg har påpekt tidligere, forholder så å si alle jeg møtte, også tempelprestene, seg til denne ”folketroen”.²⁴⁸

En mer ideologisk måte å tilnærme seg kategorien religion i den indiske kontekst på, er ut fra begrepet *dharm*. Hva er *dharm* og hva er *adharm*, orden eller kaos, moralsk eller umoralsk? Atferd i samsvar med *dharm* er til det beste for fellesskapet og i samsvar med den kosmiske og sosiale orden.

Moderskap i etniske religioner

Grunnlaget for flere sentrale teser i hinduismen og Vedaenes tilblivelse finner vi blant ariske nomader som etter hvert slo seg ned i India (ca 1500 f.v.t.). Det nomadiske samfunnet hadde mange fiender, og for arierne var det viktig å markere avstand til de opprinnelige befolkningsgruppene i India. Young karakteriserer hinduismen som en etnisk religion i sin tidlige fase.²⁴⁹ Slektskapsrelasjoner, ekteskap og forfedretilbedelse var viktig. Det å kontrollere kvinnene og dermed avkommets renhet ble inkorporert i religionenes regler og samfunnets struktur (1987: 16). Dette er også sentralt i de senere *dharmasāstrā*ene:

The wife brings forth a son who is just like the man she makes love with; that is why he should guard his wife zealously, in order to keep his progeny clean.
(*Manusmṛti*, kap.9, vers 9)

Mens mennenes oppgaver i denne tidlige fasen besto i å bekjempe ytre fiender og ofre til gudene, ble: “...the importance of women defined primarily by their production of male children to preserve the ethnic identity.” (Young 1987: 100) Mange av disse grunntankene er ennå dominerende og hinduismen kan også i dag sies å være en etnisk religion. I likhet med jødedommen, og til forskjell fra de universelle religionene islam og kristendom, knyttet hinduismen til de troenes etniske og geografiske tilhørighet (ibid.: 17). I det hinduistiske univers har kvinnen fått tildelt religiøse plikter som er viktige for å opprettholde harmoni og orden, ikke bare i familien, men også for at verden skal holdes i gang. “The Hindu woman knew this and took pride in her powerful religious role, for despite its limitation to the

²⁴⁷ *Laukik* (adj.) betyr ’av denne verden’, folkelig eller sekulær (McGregor 1993: 904).

²⁴⁸ Tantrikernes religiøse praksis kan tilhøre begge disse kategoriene. Tantrismen er en tradisjon innenfor den skriftbaserte hinduismen, men en tantriker (*tantrik*) i dagens Varanasi er ofte en magiker som hjelper klienter å fjerne uønskede hindringer i livet (se kapitte 5, se også Movik 2000).

²⁴⁹ Hinduismen, jødedommen og konfucianismen deler mange trekk, ved at de var etniske religioner i sin tidlige fase (Young 1987:16).

domestic sphere for the upper caste women, it maintained the cosmos, a no small feat”, skriver Young (ibid.: 102). Disse verdiene har blitt opprettholdt gjennom en kontinuerlig teksttradisjon og en sterk muntlig tradisjon fra vedisk tid og frem til i dag. Også i dag ønsker en hindukvinne seg barn så fort som mulig etter bryllupet. Barnet vil gi henne kjærlighet og andre vil gi henne respekt (ibid.: 82). Hun vil fylle sin plass i *dharm* og bli en fullkommen kvinne (*sampūrṇ nārī*).

Et barnløst liv

En barnløs hindukvinnens liv preges av uvisshet, også i dagens India. Frykten for at mannen vil gå fra henne, for ensomhet i alderdommen, for skarpe tunger og unnvikende blikk, blir gradvis en del av livet hennes. Hun lengter og søker etter å få sitt eget barn, samtidig er hun også redd for å se på andres barn, redd for sitt eget blikk og for andres. Kanskje vil de tro at hun vil gjøre barna deres noe, at hun brenner av sjalusi og bitterhet og kanskje vil skade dem? Kan hende er hun en *slik* kvinne? I et tradisjonelt hindusamfunn (*samāj*) kan de som ikke utfyller sin rolle, de som ikke gjør sin plikt, sin *dharm*, bli oppfattet som en trussel for sine omgivelser.

Jeg møtte Madhuri i teboden som hun og mannen driver. Madhuri er en ung mørk kvinne med triste øyne. ”Du er veldig ung og har bare vært gift i fire år, er du allikevel bekymret?” spurte jeg henne:

Ja, for jeg føler at det ville vært veldig bra om jeg hadde fått barn nå. Det har jo gått mange år, og jeg har ingen barn. Jeg tenker hele tiden på at vi ikke har penger til behandling hvis noe er galt med meg. Jeg har ikke vært hos noen lege ennå. Det koster mange penger å få undersøkelser utført. Her i India er det veldig viktig å få barn. Nå har jeg vært gift i fire år. Det er veldig lenge det. Jo før barn kommer, jo bedre. Helst innen ett år bør det første barnet komme. De fleste får jo barn innen det har gått ett år. Svigermor spør jo om det skjer noe, men hva kan jeg svare? Mange får barn etter lang tid, og de sier at jeg ikke må bekymre meg sånn. Men jeg gjør det. Det er jo vi kvinner som må høre på hva folk sier og som får det samme spørsmålet om og om igjen. Da blir jeg så trist. Jeg tenker på det hele tiden. Jeg tenker på hvor jeg kan dra. Hva kan jeg gjøre, slik at jeg også kan få et barn? Om det kom fort så ville det vært fint. Får jeg en sønn, så er det ingen bekymringer mer... (Madhuri, 23 år, intervju 16.12.03)

Kvinneidealene er klare og reglene strenge i et tradisjonelt hindumiljø som Varanasi, og om noen ikke lever opp til disse, vil de andre kvinnene være de første til å påpeke dette. Moti var en eldre kvinne med sterke meninger. Vi møttes flere ganger, og gjennom lange samtaler fortalte hun meg sin livshistorie; om hvordan hun hadde opplevd det å leve i et samfunn som har en underdanig kvinne som ideal:

Helt fra begynnelsen har det vært slik at kvinnen har vært holdt nede i vårt samfunn. I *strīdharm* blir det forventet at kvinnen skal tjene mannen, samme

hvordan han er. Hun skal være som en lydlig slave. Dette er hennes liv, hennes verden, hennes plikt. Mannen skal gjøre *tāpasyā* 'askese' for å møte Bhagvān, mens kvinnene skal gjøre *pati-sevā* 'tjene mannen', for han er hennes gud. Også Tulsīdās, han som skrev *Rāmāyaṇ*, sa at kvinnens *dharm* er å tjene mannen, samme hvordan og hvem han er. Jeg synes ikke det skal være slik, men det står skrevet at en kvinne skal tolerere alt fra sin mann. (Moti, intervju 12.1.04)

I mine samtaler med kvinner i Varanasi, som strakte seg over en periode på fem måneder, kom det ingen andre protester mot dette idealet. Få snakket om alternative roller til det å være en altoppofrende og kjærlig mor, og ingen ga alternative løsninger på barnløshet. De drømte alle om at ønsket om å bli mor skulle bli oppfylt. Jeg spurte Susila, en velutdannet indisk kvinne bosatt i Oslo, om hvorfor det er så få alternative roller. Hun svarte: "Alle ønsker jo å få barn.²⁵⁰ I vesten kan kvinner velge å gjøre andre ting. Hvis hun ikke får barn, kan hun jo jobbe. Det er også enklere å adoptere i vesten. I India er det ingen slike alternativer; der vil alle ha barn og er redde for å ikke kunne få det."²⁵¹

6.2 En plass i familien?

Hustru, svigerdatter, tante, svigerinne, men ikke mor

Storfamilien, og etter hvert i økende grad også kjernefamilien, danner rammen for kvinners liv i Nord-India. I familien har hun viktige funksjoner, ofte klart definerte oppgaver, og ettersom årene går opparbeider hun seg status og innflytelse i husholdet. Men kvinnen vil ha en underordnet stilling i mannens familie. Widge skriver: "The way the patriarchal family is structured is one of the major causes of inequality between men and women and of the understanding that motherhood is one of the major roles of a woman in society." (2002: 62) I India er familien, som samfunnet, hierarkisk ordnet, og generasjon, alder og kjønn styrer medlemmenes rettigheter og plikter. Mange av mine informanter fortalte at de falt utenfor denne rollefordelingen. Fordi de ikke fikk barn, opparbeidet de seg ikke status og fikk ikke respekt som sto i forhold til deres alder og posisjon. Sila var gift med den eldste sønnen i familien:

Fordi jeg ikke har barn, er jeg alltid lavest [i hierarkiet]. Se, vi er eldst. Svogeren og svigerinna mi er yngre enn oss. Vi er ansvarlig for å forsørge familien fordi vi er eldst, men jeg vil alltid få minst respekt fordi jeg ikke har barn. Jeg må tolerere alt. (Sila, intervju 17.12.03)

I familien kan kvinnen eller paret som ikke har barn ofte bli mistrodd og fryktet, selv av sine nærmeste. Selv om storfamilien kan utgjøre en økonomisk sikkerhet og en kan få nærhet til andres barn, fortalte flere av mine informanter at de ble "hoggestabber" for de andre kvinnene

²⁵⁰ *Mā honā bahut important he. Sab ko baccā cahie.*

²⁵¹ Fra intervju med Susila i hennes hjem i Oslo, 17.06.03

og at de sto utenfor fellesskapet. Blant kvinnene i en storfamilie eller i et nabolag, blir det ofte krangler, og da blir 'ufruktbar' (*bāmjh*) et hardt og rammende skjellsord. "Om det skjer noe, om vi er uenige om noe, så får jeg høre det med en gang – at jeg er *bāmjh* 'ufruktbar'. Jeg har ingen rett til å svare dem", fortalte Sila meg.²⁵²

Yatris fortelling:

*Da min manns lillebror ble gift og hans barn begynte å komme, ga alle dem respekt og beundring. På denne tiden begynte jeg å tenke på at jeg ikke hadde fått barn og at ingen brydde seg om meg. I landsbyen var det slik at en kvinne som ikke får barn heller ikke får respekt.²⁵³ Selv om jeg var eldste svigerdatter, så hadde min yngre svigerinne høyere status enn meg. Jeg forble den minst respekterte i familien. De sa: "Se, hun har ikke avkom (aulād)! Hun er ufruktbar (bāmjh)! Hun har ikke barn!" Og om noen ble sinte, så ropte de alltid "bāmjhin!" og "Du duger ikke til noe! Du vil aldri se ansiktet til ditt eget barn!"²⁵⁴ Dette gjorde meg veldig trist. Alle i svigerfamilien min behandlet meg og mannen min veldig dårlig. At min svigermor, som er utdannet og hadde arbeidet mange år som lærer, kunne behandle oss på den måten! Jeg var mange år i landsbyen, men jeg er født i byen og var ikke vant med å leve slik. Da jeg ikke hadde barn, ble livet mitt uutholdelig der. Så etter at vi hadde vært gift i åtte år, tok jeg med mannen min og flyttet hit til byen. Jeg tenkte at det beste ville være å forlate landsbyen og å bo langt unna. Når ingen var glad i oss der, var det jo ingen grunn til å holde sammen med dem. Jeg har tatt utdanning som lærer og jobber på en privat skole. Der tjener jeg veldig lite, og pengene jeg tjener går med til å betale husleie, mat og klær. Min mann gjør *pūjā* og tjener litt på det. Vi er glad i hverandre og har det fint sammen. Han er aldri sint og er veldig glad i meg. Noen ganger sier jeg til han: "Vi har jo ingen barn. Når vi blir gamle og kroppene våre blir slitne, hvem vil da betale utgiftene? Dette tenker jeg på hver eneste dag. Hva vil skje med oss?"²⁵⁵*

Selv om det blant enkelte kaster i Varanasi-området inngås ekteskap mellom barn, er det vanlig at ektepar begynner å leve sammen (*gaunā*) først når jenta er mellom 16-18 år gammel. Det er vanlig at jenta reiser frem og tilbake mellom foreldrehjemmet (*māykā*) og mannens hus (*sasurāl*) fem ganger, før hun blir hos mannens familie permanent. Deretter reiser hun bare på kortere besøk til sin familie. Nå er hennes hjem og hennes plikter hos ektemannens familie. "Etter at et par har giftet seg, ønsker de at det skal komme barn så fort som mulig. Om kvinnen ikke blir gravid etter første eller andre gangen hun har kommet [til svigerfamilien] er det greit, men etter tredje eller fjerde gangen begynner alle å spørre." Dette fortalte en ung mann meg om ekteskapet. Hari, som er 28 år, fortalte at i begynnelsen var det mora og kona som var bekymret, men nå synes han også at det har gått lang tid. De har vært sammen i fire år, og har ikke fått barn. "Et ekteskap skal jo føre til barn", mente han. Det at mann og kvinne

²⁵² Fra intervju med Sila 17.12.04

²⁵³ ...*man-samāne nahī milte*

²⁵⁴ *Kissī kām kī aurat nahī he. Aulād kā mūh nahī dekh saktī.*

²⁵⁵ Fra intervju med Yatri 13.1.04

skal forenes og få avkom har alltid vært sentralt både i hinduritene og i hindusamfunnet. Werner F. Menski skriver:

It appears that a symbiotic relationship between male and female was taken for granted as an ideal fact of life, at least in the context of marriage rituals. [...] without the interaction of male and female, how could there be progeny? As we shall see, progeny is a central expectation in the context of marriage rituals both in ancient times and today. [...] marriage rituals are a good indicator of what a given society did and thought at a given historical period (1999: 47).

Jeg spurte Chandravati, som var mor til tre sønner, om betydningen av ekteskapet. ”En gifter seg for å få barn, for ellers går ikke livet videre. Barn gir mening til alt, og det må jo være noen der til å ta over når en dør, noen til å utføre de siste ritene (*antim saṃskār*),²⁵⁶ Og uten sønner kommer det jo heller ingen *bahū* ’svigerdatter’”, la Chandravati til.²⁵⁷ Også i Mulgaonkars studier oppga mange av informantene at det å få barn er det viktigste med et ekteskap (2001: 49). Det hviler altså et tungt ansvar på den unge kvinnen, og velsignelser om at hun må føde mange barn blir gitt av alle de eldre kvinnene idet hun sendes av gårde til mannens hus.²⁵⁸

Silas fortelling:

*Jeg heter Sila. Mine foreldre ga meg dette navnet. Det er navnet på en stein. Kanskje var dette min skjebne - å være en stein - ufruktbar. Jeg har lagt til "Devi". "Sila Devi" høres mer ut som et gudinnenavn. Men i huset til svigerfamilien min er jeg jo ikke Sila for noen. Der er jeg svigerdatter, svigerinne, tante eller kone, og de sier jo bare det. Bare mannen min sier navnet mitt en sjelden gang. Jeg ble gift som 16-åring, og mannen min var ti år eldre. Da vi var nygifte var mannen min veldig sjenert. Han turte ikke å snakke til meg framfor mora si. Han skjønte ikke hvordan vi kunne ha et forhold. Han gjorde bare det mora sa. Svigermor tenkte at jeg var svigerdatter og skulle tjene henne, ikke hun meg. Så da jeg ble syk, ga hun meg ikke medisin. Det gjorde ikke mannen min heller. Da broren og moren hans slo meg, døde barnet jeg bar i magen min. Jeg begynte å blø, men ingen hjalp meg. Etter tre uker fikk jeg sendt beskjed til broren min. Jeg ble værende der hjemme [hos foreldrene mine]. Broren min dro til mine svigerforeldres hus og sa til mannen min: "Om du vil se kona di i live igjen, må du komme med en gang." Mannen min svarte at jeg bare kunne dø. Han ville ikke komme. Jeg vet ikke hva som skjedde i hjertet hans etter det, men han kom allikevel og hentet meg og sa at han ville ta vare på meg. Vi dro til legen. Hun sa at jeg måtte få gjort *saḥyā* (rengjøring, utskrapning), og at da ville blødningen stoppe. Legen fortalte så at barnet var dødt og at det satt fast. Jeg måtte opereres. Da det hadde gått en tid, reiste jeg alene tilbake til legen og spurte: "Når vil jeg kunne få barn?" Legen svarte: "Datter, du burde finne et barn du kan adoptere." Jeg spurte hvorfor. Hun sa at etter operasjonen var eggstokkene skadet og at jeg mest sannsynlig ikke kunne få barn. Jeg*

²⁵⁶ Eller *antyeṣṭi kriyā* ’siste (bisettelses) riter’.

²⁵⁷ En *bahū* ’svigerdatter’ forventes å ta over de tyngste pliktene i huset og stelle for svigerforeldrene nå de blir gamle. (fra intervju med Chandravati, 17.11.03)

²⁵⁸ Dette avskjedsritet kalles *bidā*.

har fått mye behandling for dette i tiden etterpå, og helsa mi er svært dårlig på grunn av det som har skjedd. Jeg har vært veldig fortvilt fordi jeg ikke får barn. Jeg har vært alle mulige steder for å prøve å få en behandling som kan gi meg et barn. Hver gang noen forteller meg at de kan hjelpe meg, at den legen eller den medisinen kan hjelpe, så prøver jeg det. Jeg har prøvd alt, men jeg har ikke fått barn. Jeg er så sliten av alt dette. En doktor sa at all denne løpingen, bekymringen og behandlingen gjorde meg svak og at det ville vært mye bedre å adoptere et barn. Jeg dro hjem og tenkte så mye at jeg ble syk igjen. Etter seks måneder gikk jeg igjen til en ny lege og fikk ny medisin. Jeg har vært hos minst 20-25 leger. Den siste legen jeg var hos, på en privat klinikk, sa at hun kunne operere meg, men at det ikke var noen garanti for at jeg ville kunne få barn etter det. Det ville koste 50.000 rupi. Så fikk jeg høre at nå kan de operere i Lucknow, og der garanterer de at en kan få barn. Men dit har jeg aldri kommet meg. Nå har jeg overlatt alt til Bhagvān. Jeg har ikke krefter igjen. Nå er det opp til han. "Mist ikke motet! Glem ikke Rām," heter det jo.²⁵⁹ Hadde ikke Bhagvān gjort det slik at mannen min endelig forsto at jeg var hans kone og at han må stå sammen med meg i dette, hva hadde jeg da gjort? Kvinnen er helt avhengig av mannen i India. Tenk om han hadde skjont det tidligere? Da hadde kanskje ikke dette skjedd. Nå er vi heldigvis sammen om dette. Jeg har ingen andre. Jeg har prøvd så mye. Jeg ønsker meg bare et barn.²⁶⁰

Arun fortalte meg at dersom en svigerdatter ikke får barn, skjer det ofte at familien begynner å skjelle henne ut: "De kaller henne *bām̐jhin*. Om hun har en forståelsesfull mann, vil han ikke tillate dette, men om han ikke er god eller han er for svak, vil hun bli svært ulykkelig. Dersom han er forståelsesfull, bør han si: 'Jeg trenger verken en sønn eller datter! Hun er min kone og vil alltid leve sammen med meg!'"²⁶¹ Hvis svigerforeldrene er misfornøyde med svigerdatteren, er altså kvinnen helt avhengig av mannens velvilje og styrke. Kvinnene jeg intervjuet sa svært sjelden noe stygt om mannen sin, men mange følte at de var alene om bekymringene. Om paret så på sin barnløshet som et felles problem og om mannen var til stede og deltok i forsøkene på å finne løsninger, gjorde dette livet enklere og fremtiden tryggere for kvinnen. Selv om mange i dagens India vet at "skylden" kan ligge hos begge ektefellene og at mannens stolthetsfølelse kan bli svekket om det er han som er infertil, er det kvinnen som opplever å bli stigmatisert i familien og samfunnet (Bharadwaj 1999: 75).

Å forbli ventende

Selv om en brud er et tegn på lykke, har en ny svigerdatter ofte blitt sett på som en trussel mot svigerfamilien. Young skriver: "Although she was auspicious, by virtue of her marital status according to the religious treatises, folk tales (and more recently anthropological studies) reveal that the husband's family often looked on her as a dangerous figure, a temptress, until she bore her first child, preferably a son, after which she was safe." (1987: 81) Sett i lys av Arnold van Genneps overgangsriter, der individet i "en liminal fase" står imellom to (stabile)

²⁵⁹"Hāriye nā himmat. Bisāriye nā Rām."

²⁶⁰ Fra intervju med Sila 17.12.03

²⁶¹ Fra intervju med Arun 4.12.03

tilstander (1999: 26),²⁶² kan tiden fra bryllupet og frem til hindukvinnen føder sitt første barn, ses som en tilstand av liminalitet. Bryllupet er den viktigste overgangsriten i en hindukvinnens liv,²⁶³ men først som mor til en sønn regnes svigerdatteren for å være helt knyttet til den familien som hennes barn tilhører, nemlig farens familie. Kvinnen blir nå oppfattet som integrert i denne storfamilien (Widge 2002: 62). Mange av kvinnene jeg intervjuet ga uttrykk for at de var i en tilstand av venting, og at kun det å få et barn ville gjøre dem til fullverdige hustruer. De fortalte at de følte seg satt utenfor storfamilien, at de var uønsket og ikke fikk respekt. Grunnen var at de ikke hadde barn.²⁶⁴ Både den barnløse kvinnens selvbilde og andres syn på henne preges av at hun forblir i denne liminale ventetilstanden der hun ikke lenger tilhører sitt barndomshjem og ennå ikke har blitt et fullverdig medlem i sin manns familie.

En uønsket svigerdatter

Den normative tradisjonen i hinduismen levner ingen tvil om hva som er dens kvinneideal. Fra vedisk tid har kvinnenens fertilitet, skjønnhet og selvoppoffelse vært priset i tekst, myter og i den praktiserte religionen. Ofte blir mangler som mørk hud, fattig familie (som gir for lite medgift og gaver) og ikke minst mangel på evne til å gi mannen et barn, aller helst en sønn, brukt mot kvinnen av hennes svigerfamilie (Jacobson 1995: 142). Svigermor er beryktet for alltid å være på sin sønns side og å aldri være fornøyd med svigerdatteren.²⁶⁵ Hardt arbeid fra morgen til kveld, mishandling og til og med mord på svigerdøtre er tema som går igjen i media, forskningsrapporter og i feltsamtalene jeg hadde med kvinner og menn i nærmiljøet i Varanasi. Sila fortalte meg at noen kvinner i hennes situasjon valgte å ta sitt eget liv.²⁶⁶ Det blir i flere studier fra India rapportert om psykisk og fysisk vold i hjemmet. I Unisas studie svarte de fleste informantene at de hadde opplevd vold, og 13 % av disse svarte at barnløshet var en av grunnene (Widge 2002: 67). Med få unntak fortalte også kvinnene jeg intervjuet at de får høre sårende kommentarer eller skjellsord og at de opplever å få ubehagelige spørsmål om sin barnløse tilstand. Jeg spurte Hari om noen har sagt noe nedsettende til kona hans fordi hun ikke har barn: ”Ja, det har de. Når kvinnene hjemme har kranglet har hun fått høre det mange ganger.” Han forklarte hvorfor det er slik:

²⁶² Van Gennep *Rites de passage* utkom første gang på fransk 1939. Jeg har benyttet den norske oversettelsen *Overgangsriter* (Oslo: 1999).

²⁶³ Bryllupet (*vivāh*) erstatter etter hvert *upānayan* ’ritet som markerer inngangen til elevstadiet for de tre høyeste kastene’ (mottakelse av den hellige trå *janeū*) for kvinner. Dette skjer fra ca 200 e.v.t. (Altekar 1959: 348). Idealet om å ha flere sønner, og at jente skulle giftes bort i god tid før puberteten, førte til en enda lavere giftealder for jentene (fra 13 - 14 år til 10, helst 8 år) og dette gjorde at den religiøse utdannelsen og initiasjonsritet *upānayan* (og dermed også statusen som *djij* ’født to ganger’) fra dette tidspunktet i historien og frem til i dag, har vært forbeholdt gutter (ibid.: 354).

²⁶⁴ Dette kommer frem i intervjuer med Yatri, Hira, Madhuri, Tulsi og Sila.

²⁶⁵ Obeyesekere skriver om dette i sin beskrivelse av mor-sønn-forholdet i en tradisjonell hindufamilie: Han skriver blant annet: “The mother’s continued physical presence in the household implies that she remains the dominant person to her married son.” (for hele dette resonnementet se: Young 1987: 450).

²⁶⁶ Fra intervju med Sila 17.12.03.

Det er kvinnen som får skylda om det trekker ut med å få barn. Om det oppstår en krangel i huset eller med naboene, er de raskt ute med å si: ”Ufruktbare kvinne! Du har jo ikke barn, så hva vet du?”²⁶⁷ Ingen sier noe slikt til mannen. De tenker vel ikke at det kan være noe galt med han. Det er alltid kvinnen som blir beskyldt for å være *bāmjh*, og det er hun som må leve sammen med de andre kvinnene i familien. Dersom det er mannen det er noe feil med, snakkes det ikke så mye om. Han kan jo fylle livet sitt med andre ting. Ja, mannen må jo jobbe, og i vår landsby er ikke mennene så mye hjemme. (Hari, intervju 13.1.04)

Sila fortalte at hun er svært ulykkelig i sine svigerforeldres hus, og at svigermoren er verst: ”Min svigermor vil ikke vite av meg. Hun sier mye stygt til meg, og hun slår meg også. Jeg må bare tolerere det, for jeg har jo ikke barn.” Sila er en sterk kvinne, men som svigerdatter kan hun ikke si imot:

Det er slik i India. Familien får en barnløs svigerdatter til å føle seg så uønsket at hun til slutt ikke holder ut i hjemmet; slik at hun vil reise derifra eller ta sitt eget liv. Noen menn går fra kona si, noen brenner henne fordi hun ikke har barn og noen går til andre kvinner. Sånn er det ikke hos oss. Svigerfamilien min er slemme mot meg, men mannen min tenker ikke slik. Han tenker at så lenge han er der, vil han ikke at jeg skal ha det vondt. (Sila, intervju 17.12.03)

Jejeebhoy skriver at barnløshet er en utbredt årsak til at kvinner behandles dårlig av svigerfamilien i India: “Widespread but poorly documented except anecdotal is evidence of the severe emotional harassment experienced by large numbers of childless women in their marital homes. Harassment comes in many forms: ostracism from family celebrations, taunting and stigmatization, negative attitudes, as well as beating, withholding of food and health care.” (1998: 7)

I intervjuet med Mala og Savitri kom det frem at for en fattig mann kan skilsmisse, eller det å ta en kone nummer to, være økonomisk umulig.²⁶⁸ Men presset fra familien om at han må ha en arving og at han bør ta en ny kone, kan være sterkt.²⁶⁹ Noen ønsker derfor å kvitte seg med den barnløse kona si, og dette kan være en av årsakene til det som i den indiske pressen blir kalt ”kitchen-accidents”. I slike ”kjøkkenulykker” blir kvinner offisielt utsatt for ulykker. Det blir hevdet at parafinovnen kvinnen lager mat på eksploderte, at hun tok fyr og døde av brannskadene. Noen få overlever, vansiret for livet. Det er vanskelig å bevise om dette er et drap eller en ulykke. I Varanasi rapporteres det hvert år om 1200 slike dødsulykker,

²⁶⁷ *Bāmjhin! Tumāre bacce nahī he! Tuhe kyā mālum?*

²⁶⁸ Fra intervju med Savitri og Mala (1.12.03): ”Er du ikke redd for at han skal gifte seg med en annen?” spør jeg Mala: ”Mennene våre er ikke så sterke. De tjener akkurat nok til mat på bordet. Hvordan skulle han kunne gifte seg en gang til? Hvordan skulle han kunne forsørge to familier?” svarer de og ler.

²⁶⁹ Dette forteller en kvinnelig butikkinnehaver meg, da vi diskuterer temaet. ”Selv om mannen er glad i kona si, er det ofte press fra familie og samfunn som får han til å forlate henne,” forteller hun. (samtale 11.12.03).

forteller Doctor Bernard-Yves Sabot, leder av veldedighetsorganisasjonen Action Benares.²⁷⁰ Denne organisasjonen har gjennom en årrekke gitt et behandlingstilbud til kvinner som har vært utsatt for såkalte kjøkkenulykker. Action Benaras anslår at 80 % av disse dødsfallene er mord. Ofte blir det pekt på mangelfull medgift fra brudens familie, men barnløshet er også en av årsakene til slike overgrep, hevder Dr. Sabot.²⁷¹ Svært få av ulykkene blir etterforsket på tross av all oppmerksomhet de får i nasjonal og internasjonal presse.²⁷²

Bekymringer for alderdommen

En stor bekymring ved å forbli barnløs er alderdommen. I India finnes det ikke noe sosialt velferdssystem som kan ta seg av mennesker som ikke kan forsørge seg selv. Selv om storfamilien er utbredt i India, er det som oftest to generasjoner som lever sammen. Når foreldrene dør, etablerer ofte sønnene hver sine husholdninger. Om et ektepar ikke har barn, holder de gjerne kontakten med søsken og deres barn for å ha et nettverk når de blir eldre. Dette kan oppleves som ydmykende for de barnløse, og de føler ofte at de ikke får like stor respekt som de som har egne barn. De fleste av mine barnløse informanter var etablert som kjernefamilie, uavhengig av storfamilien. Dersom de ikke hadde fast eiendom, som hus eller jord, var fremtiden svært usikker. Det var den usikre fremtiden fattige kvinner som Mala og Savitri var mest bekymret for:

Myndighetene bryr seg bare om at det blir født for mange barn, og de gir penger til de som "lukker igjen".²⁷³ De gjør ingenting for dem som ikke får barn. Når tiden kommer, får vi vel sette oss foran tempelet å tigge. Hva skal vi ellers gjøre? Når vi ikke har barn, hvem vil da gi oss mat? Vi leier bare husrom [eier ingenting]. Når vi ikke lenger kan tjene til mat selv, hvem vil da ta seg av oss? (Savitri, intervju 1.12.03)

Kvinnene i Varanasi fortalte ofte om krangler og uenighet som gjør at familiene splittes opp og fremtiden er usikker for de som er tvunget til å basere seg på andres godvilje og pliktfølelse. Om et barnløst ektepar har fast eiendom, er det mulig for dem å gjøre en nevø til arving, mot at han tar seg av dem på en god måte i alderdommen. Men han er jo ikke deres egen sønn og det er ikke noen garanti at han vil forsørge og pleie dem når de blir gamle.

²⁷⁰ Dr. Sabot er grunnlegger og leder av organisasjonen "Action Benares". Denne organisasjonen gir et helsetilbud til de som er dårligst stilt i det indiske samfunnet. Blant annet behandler de kvinnene som har vært utsatt for såkalte "kjøkkenulykker" og som kommer til et av de statlige sykehusene i Varanasi. Disse pasientene får ikke noe offentlig tilbud om behandling og familien holder seg også ofte unna, kan Sabot fortelle. De brannskadede kvinnene er et grusomt syn, og folk er også redd for å bli avhørt av politiet, som oftest kun gjennomfører rutineetterforskning og henlegger slike saker.

²⁷¹ Fra samtale med Dr. Sabot, 23.01.04. Se også Klostermaiers omtale av "dowry murder" (1994: 372).

²⁷² Bare ett, av svært mange, eksempel på internasjonal medias fokus på dette: I *DET NYE*, nr. 1. 2005: "Hvor mye er denne brudens liv verdt?" Artikkelen handler om at kvinner blir torturert og drept i India, fordi svigerfamilien syntes medgiften var for lav.

²⁷³ Hun viser her til at om en kvinne får utført sterilisering ved et statlig sykehus, vil de få utbetalt en liten sum penger. "De rike gjør det etter to barn, vi fattige etter tre," fortalte vaskekona (*dhobi*) mi meg om det hun mener er vanlig praktisering av sterilisering.

Sønner er best!

Må en hindu ha en sønn? Når jeg spurte informantene om hvem som kan utføre bisettelsesritualet og forfedreofrene, svarte mange at i tillegg til sønnen, kan også andre mannlige familiemedlemmer eller av en adoptivsønn utføre disse. Noen sa også at en datter kan gjøre enkelte ritualer. Dette bekreftet også hus-*paṇḍiten* hos min vertsfamilie, men svarte at det beste alltid vil være ens egen sønn.²⁷⁴ I henhold til *śāstrā*ene er det kun en sønn som kan redde en mann fra helvete. I *Manusmṛti* står det: “The husband enters the wife, becomes an embryo, and is born here on earth. That is why a wife is called a wife (*jāyā*), because he is born (*jāyate*) again in her.” (*Manusmṛti*, kap.9, vers 8) Slik lever farens energi videre i sønnen på jorden, og gjennom korrekt utførte kremasjons- og offerritualer sendes den avdødes sjel til himmelen (Kane 1941, vol. 2: 560).²⁷⁵

A man wins worlds through a son, and he gains eternity through a grandson, but he reaches the summit of the chestnut horse (the sun) through the grandson of his son. Because the male child saves (*trāyate*) his father from hell called *put*, therefore he was called a son (*putra*) by the Self-existent one himself. (*Manusmṛti*, kap.9, vers 137, 138)

Både vanlige folk og *paṇḍitene* jeg snakket med i Varanasi mente at å ha en sønn er viktig for ”den siste avreisen” (*gatti kā samay*). Er det frykten for at de siste ritualer og offergavene, som skal gi fred til de avdøde foreldrene, ikke skal bli korrekt utført som ligger bak det sterke ønsket om å få sønner?

Behovet for å sikre alderdommen og frykten for store krav om medgift for døtrene er viktige økonomiske faktorer som også kan forklare det sterke ønsket om sønner. Undersøkelser har derimot vist at selv i miljøer med både høy utdanning og levestandard er ønsket om sønner ennå til stede. I en artikkel publisert i *India Today* i november 2003, dokumenteres det at ubalansen mellom kjønnene i enkelte områder av India er skremmende høy (Vasudev 2003: 14).²⁷⁶ Dette gjelder også i mer velstående områder som Punjab-provinsen og i de rikeste og mest moderne bydelene i New Delhi. Selv om det å utføre ultralyd for å kunne fastslå barnets kjønn ble forbudt ved lov i India i 1994, viser det seg at det er fullt mulig å omgå disse reglene. Mange får utført abort når de får vite at fosteret er ei jente.²⁷⁷ I den nevnte artikkelen intervjues blant annet en ung velutdannet kvinne som etter

²⁷⁴ *Apnā putr śreṣṭ he!* Fra et intervju med den faste ”familiepresten” (*paṇḍit*) ved en minnehøytidighet for den avdøde faren til min husvert.

²⁷⁵ Mens en datter derimot, skriver Tuxen (1944): ”... kan ruinere tre Familiers Ære, Faderens, Moderens og den Familie, hun giftes inni.” Tuxen referer her til Mahābhārat V 96, og han fortsetter: ”Der er derfor ikke nogen forbavsende i, at vi støder paa talrige Bønner om mandigt Afkom, medens Forældrenes Ønsker ellers nærmest gaar i Retning af at blive fri for Døtre.” (Tuxen 1944: 13)

²⁷⁶ Det nasjonale gjennomsnittet er 927 jenter til 1000 gutter! I Mumbai og Delhi er det enda lavere (Vasudev 2003: s.15, i *India Today* 10.11.03)

²⁷⁷ Forsiden på *India Today*: “Unwanted! Girl child population shows a shocking decline even in affluent India.”: “Based on the 2001 census figures, the study finds that in the 0-6 age group, the most prosperous states of India like Delhi, Punjab, Haryana and Gujerat have the lowest sex ratio (number of girls per 1,000 boys). ... South-west Delhi for instance, where some of the richest and most educated of Indians reside, has a child sex ratio of only 845 as against 904 in 1991.” (*India Today*, 10.11. 2003) Widge

hun ble gift, fikk abortert bort tre jentefostre fordi hun ville at det første barnet skulle være en gutt (ibid.: 15). Samfunnsforsker Murli Desai, forklarer dette med at: “Women prefer sons, as it is often the only way to increase their status in the otherwise subordinated life.” (ibid.: 15) En representant fra familie- og helsedepartementet, Sushma Swaraj, hevder følgende: “We need the support of religious opinion makers to eradicate the belief that only a son ensures a passage to heaven.” (ibid.: 20) Som jeg har nevnt, sier *dharmasāstrā*ene akkurat dette: en sønn er kalt *putr*, fordi bare han kan redde sin far fra helvete (*Manusmṛti*, kap.9, vers 138). Også i dagens India er det en sønn som gir status, og det er en sønns ankomst til verden som feires med kaker og fyrverkeri. Verdien av det å ha en sønn ser altså ut til å holde stand hos alle befolkningslag i India, og den overnevnte undersøkelsen viser at det ikke bare er behovet for å bli forsørget i alderdommen, uvitenhet og ortodoks religiøsitet som ligger bak disse holdningene.

Jeg spurte Ācāryā Srinivas Ji om sønnens betydning for opprettholdelsen av *dharm*: ”Etterkommere (*vaṃś*) er veldig viktig for at den energien jeg bringer inn i *samsār* skal gå videre. Om jeg ikke oppnår *mokś*,²⁷⁸ må min energi gå videre i noe, og en mann videreføres i en sønn, sin *putr*. I *Karmkaṇḍ* står det at om du ikke har en sønn, må du gå gjennom helvete og lide der i lang tid,” svarte han.²⁷⁹ Astrologen Paranath Ojha mente at favoriseringen av sønner er en vrangforestilling i hindusamfunnet, men også han viste til tradisjonens klare tale:

I *sāstrā*ene står det at en datter ikke kan gjøre sin fars *tarpaṇ*,²⁸⁰ det kan bare en sønn gjøre. Bare en sønn kan føre sin far til himmelen (*svarg*), mens døtre, de betyr bare bekymringer for faren. En sønn vil gifte seg og få en svigerdatter til huset, og han vil føre slekten videre i sine barn, mens alle døtre må giftes bort. Slik er hindutradisjonen. Men den aller viktigste grunnen er nok det at alle nå krever medgift for å gifte seg med ei jente. Det er ingen som vil gifte seg med ei jente uten minst 100 til 500 tusen rupi i medgift. Dette er en fars største bekymring. Om du ikke kan stille opp med så mye penger, så er det ingen som vil gifte seg med dattera di. Tenk på han som får fem døtre! Han skjelver! (Paranath Ojha, intervju 21.1.04)

Det ensidige ønsket om sønner er et stort samfunnsproblem i dagens India. Det var opprørende å erfare hvordan vordene foreldrene og familien rundt alltid håper på et guttebarn. Jentene diskrimineres ofte helt fra fødselen av. Ja, før de får mulighet til å starte livet til og

diskuterer også dette temaet: “The recent Census of India 2001 has revealed a marginal increase in the national sex ratios but very low sex ratios in some states, even in relatively developed states such as Gujerat and Maharajtra. This low sex ratio is also being attributed to practices such as sex selection and female infanticide/ feticide.” (2002: 67)

²⁷⁸ *Mokś* er ’frigjøring fra gjenfødelsessirkelen’.

²⁷⁹ Srinivas fortsetter: ”Den som vil oppnå *mokś* trenger ingen sønn. Han vil alltid forbli sønn. Han vil ta sin energi med seg bort fra *samsār*, i møte med Brahmā.” Fra intervju 12.2.04.

²⁸⁰ *Tarpaṇ* betyr det å utføre vannofringer til forferdenes sjeler. Kalles også *pitṛtarpaṇ* eller *piṇḍān* (McGregor 1993: 442).

med. Hinduskriptene sier tydelig at kun en sønn vil redde en mann fra helvete, men det er et komplekst nettverk av både religiøse, kulturelle, politiske og økonomiske faktorer som skaper og opprettholder dette mønsteret.

6.3 Sosial stigmatisering av den barnløse kvinnen

Å være ulykkesbringende (*aśubh*)

Etter som årene går, noe avhengig av familiebakgrunn og bosted, blir en barnløs hindukvinne mer og mer utstøtt og blir ikke lengre en selvsagt gjest ved fester og ritualer. Som nevnt i tidligere kapitler, utgjør faste, festivaler og markeringer av viktige hendelser og overganger i livet store deler av hindukvinnenes religiøse og sosiale liv. Høytider gir også kvinnene kjærkomne anledninger til å reise hjem til mors hus (*māykā*). Ifølge M.N. Srinivas gir disse ritualene kvinnene anledninger til å tilbringe tid med venner og slektninger og å vise frem familiens velstand, kostbare klær og smykker. Han skriver: "The popular myth of Hindu spirituality has concealed the fact that Hindu ritual and religion are closely linked to worldly interests." (1996: 147)

Mange lykkebringende (*śubh*) anledninger, der det feires bryllup, forlovelser, graviditet, avskjeder, barn og pubertet, er kvinnenes domener. Mennene feirer også noen av disse hendelsene, men da ofte atskilt fra kvinnene. Etter noen år i et ekteskap som ikke har resultert i barn, forventes det at den barnløse kvinnens rolle blir mer og mer tilbaketrukket og passiv, eller at hun holder seg borte fra disse lykkelige anledningene.²⁸¹ Fordi hun var barnløs følte ikke Tulsi seg velkommen:

Slike som meg bør ikke gå i bryllup. Jeg vil ikke gi dem en anledning til å beskyldte meg for noe, så jeg går ingen steder. Jeg går heller ikke til hus der det nylig har blitt født et barn. Jeg går ikke i bryllup og barneseremonier (*barāhī*). (Tulsi, 1.12.03)

Flere studier dokumenterer barnløse kvinners marginaliserte liv, og Widge referer til både Sayed Unisas undersøkelser i Andra Pradesh (1999) og Mulgaonkars studier i Mumbai (2001) når hun skriver: "...childless women are kept purposely from celebrations of newborn children and celebrations of first pregnancies, as their presence is considered inauspicious... After a few years of marriage, childless women avoid ceremonies." (Widge 2002: 65) I mitt materiale, sier de barnløse kvinnene som har vært gift lengst at de som oftest ikke går i bryllup (*śādī*) eller barnevelsignelser (*barāhī*). De gir heller en eller annen unnskyldning for å ikke delta.

Durga fortalte også at hun ikke lenger går i bryllup. Hun sender i stedet en gave med noen andre. Hun er redd for at noen vil si noe nedsettende til henne, noen som mener at en barnløs

²⁸¹ *Śubh mauqā* 'en lykkebringende anledning', den engelske oversettelsen er kanskje mer dekkende: 'auspicious occasions'

kvinne ikke bør ”komme foran” de nygifte. Ektemannen, Sankar, er enig i dette: ”Det er best at hun ikke går, slik at ingen kan si noe. For om hun går og det skulle skje noe uheldig (*kālaṅk*) med de som feires, så vil sikkert noen si at dette skjedde fordi min kone var til stede. De vil si at hvis hun ikke hadde kommet, så ville det ikke ha skjedd. Hvorfor skulle kona mi gjøre seg til en som mistenkes for å spre ulykke (en *kālaṅkī*)? Da er det bedre å ikke gå til slike tilstelninger.”²⁸²

Dette gjaldt ikke alle. Både Hira og Yatri sa at de går om de blir invitert, men selv om de er gift, vil de ikke kunne velsigne de nygifte, noe som er en viktig del av bryllupsfesten. Det å velsigne de nygifte (*āśīrvād denā*) vil si å velsigne bruden med mange barn,²⁸³ og dette kan ikke en barnløs kvinne gjøre. Hun kan derimot, i manges øyne, spre sin egen ulykke.²⁸⁴

Det er ikke bare det at en barnløs kvinne ikke har noen å faste for, eller sitt eget barn å feire, hun blir også sett på som ulykkesbringende (*aśubh*). En barnløs kvinne er ikke en *saubhāgyāvātī* ’en lykkebringende kvinne’, det vil si en kvinne som har barn og ektemann i live. Jejeebhoy skriver:

The inability to perform their roles as child bearers and rearers, and the common misconception that infertility is always the shortcoming of the female is observed to take a huge toll on the woman in terms of loss of self-esteem, grief, and feelings of failure. Incidents reported in India in which the presence of childless women at joyful occasions is perceived as inauspicious must reinforce feelings of inferiority. (Jejeebhoy 1998: 8)

Tradisjoner og regler for hvordan de ulike ritualene skal utføres videreføres ofte muntlige, og de varierer avhengig av sted, kaste og klasse. Det er ikke alltid eksakte regler for hvem som ikke er velkomne, og om den barnløse kvinnen er av nær familie, blir hun gjerne invitert, fortalte Susila meg.²⁸⁵ I flere feltsamtaler fikk jeg høre at barnløse kvinner ikke lenger blir stigmatisert og at bare folk med svært konservative meninger vil si at det vil være galt av en barnløs kvinne å delta i en lykkebringende seremoni. De fleste av mine informanter fortalte derimot at de ofte møter fordommene mot barnløse kvinner. De kjenner frykten for at ”noen skal si noe”, og de vet at om det skjer noe uønsket, så kan skylden bli lagt på den barnløse ”uønskede” gjesten. Dette gjør at barnløse kvinner i mange ulike lag av hindusamfunnet vegrer seg for å delta i religiøse ritualer og tilstelninger og ikke tar aktivt del i kvinnefellesskapet.

Hva med mannen?

Det ser ut til at barnløse ektemenn unngår en slik stigmatisering. Det var ingen av mine informanter som fortalte at mannen følte seg uvelkommen eller ble utestengt fra spesielle anledninger. I et intervju med Ācāryā Srinivas Ji pekte han på at for mennene har ikke

²⁸² Fra intervju med Durga og Sankar 2.12.03.

²⁸³ Som det refereres til i boktittelen: *May you be the mother of a hundred sons!* (Bumiller: 1987)

²⁸⁴ Fra intervju med Ācāryā Srinivas Ji 9.2.04.

²⁸⁵ Intervju med Susila i Oslo 6.7.03.

barnløshet en så umiddelbar effekt. De jobber og går ikke rundt med senket hode og ser triste ut hele tiden. ”For det folk ikke ønsker, er at noen som er triste skal være til stede ved en lykkebringende (*śubh*) anledning. Sorgen sies å bringe ulykke og være et hinder for lykken som skal feires. Mennene overfører ikke denne sorgen på samme måte som en barnløs kvinne sies å gjøre. Mennene blir heller ikke mistenkt for å drive med hekseri og magi slik som kvinnene blir”, fortalte Srinivas meg. Jeg spurte han om det er riktig at en barnløs kvinne anses som *aśubh* ’ulykkesbringende’ i hinduismen:

Dette står ikke i Vedaene eller i de ekte *śāstrā*ene at en barnløs kvinne er *aśubh*. Det som sies er at kvinnen skal være fullstendig hengiven sin mann. Det er mannen som er *aśubh*, om han ikke kan gi sin kone barn! Dette sier *śāstrā*ene. Men i det praktiske liv er ikke mannen *aśubh*. I samfunnet er det kvinnen som blir sett på som *aśubh*. Folk ønsker ikke å se ansiktet hennes.²⁸⁶ *Śubh* betyr ’der det er fint lys’, mens *aśubh* betyr ’der det ikke er lys’, ’der det er trist’. Så de som ikke er lykkelige, de som er og ser triste ut, de er *aśubh*. Det er ikke alltid bare samfunnet som styrer dette. De som ikke har fått barn skaper også dette selv. De ser på seg selv som *aśubh* og så blir de *aśubh*. Dersom de har visdom, kan de forandre dette. De kan tenke annerledes og bli *śubh*. I Varanasi er det mange kvinner som ikke har fått barn, men som ikke er *aśubh*. Verken de selv eller andre tenker på dem som *aśubh*. De har kommet hit for å gjøre religiøs praksis. De ber og mediterer hele dagen, og de velsigner andre kvinner som kommer til dem. Det å være barnløs gjør en ikke *aśubh*. Ved visdom kan en gjøre dette til en anledning til å tjene andre, tjene Gud og bli *śubh*. (Srinivas Ji, intervju 9.2.04)

Jeg spurte Srinivas videre om et barnløst ektepar kan være tilstede ved lykkebringende (*śubh*) anledninger: ”De kan delta, om de går sammen, men det vil ikke være bra for en kvinne som ikke har barn å velsigne et nygift par. De hilser bare ”*namaskār*”. De barnløse er ikke *aśubh* i alle anledninger, men det er bare kvinner som har barn som kan velsigne et nygift par. *Āśīrvād* betyr ’at du gir det de ønsker seg’. Hvis en ikke har barn, kan en heller ikke velsigne noen med et barn, slik en tigger heller ikke kan gi donasjoner til andre”, forklarte Srinivas.²⁸⁷

***Śāstrik* eller *laukik*?**

Er det den normative religionen, de hellige tekstenes formaninger, eller folketro, seder og skikker som ligger bak forestillingen om at barnløse kvinner bringer ulykke, og bør holde seg unna lykkebringende anledninger og små barn?²⁸⁸ Jeg fikk mange ulike svar på dette. Folk flest mente at den ”sanne religionen” ikke støtter slike holdninger. ”Det er Gud som rår over alles skjebne. Kvinnen har ikke noe skyld i dette”, var et svar mange ga da jeg spurte dem om

²⁸⁶ *Us kā mūh nahī dekhnā cāhie.*

²⁸⁷ Fra intervju med Srinivas, i hans hjem i Assi, Varanasi, 9.2.04

²⁸⁸ Altså: Er denne forestillingen *śāstrik* eller *laukik*? *Laukik*: av denne verden, verdslig kunnskap, sekulær, midlertidig. *Śāstrik*: basert på skrifter eller foreskrifter (på hindi: *śāstrīyā*, McGregor: 949). Dette skriver både Fuller (1992), Altekar (1959) og Parry (1985) om.

deres syn på en barnløs kvinne. Jeg spurte også astrologen Paranath Ojha hva slags forestillinger folk har om barnløse kvinner:

Det er forskjell på hva som er *sāstrik* 'skriftbasert' og hva som er *laukik* 'folketro'. Hvis noen er redd for at en barnløs kvinne skal ta på barna deres, til og med redd for at skyggen hennes skal falle på dem, er dette fra *laukik paks*.²⁸⁹ Det står ikke i *sāstrā*ene at dersom en kvinne ikke har barn så skal hun ikke dra i brylluper eller besøke familier med små barn. Mange barnløse kvinner føler seg ikke velkomne ved lykkebringende anledninger. Dette er menneskenes regler, og det har ikke noe med *dharm* å gjøre. Ofte er det jo også sånn at kvinnene føler dette inne i seg; de føler seg utenfor og derfor vil de ikke gå. (Paranath Ojha, intervju 21.1.04)

Jeg snakket også med *brāhmaṇ*erne ved Lolārḱ kuṇḁ om barnløse kvinners opplevelser av å være uønsket: "Ser folk på en barnløs kvinne som en som bringer ulykke (*aśubh*)?" spurte jeg Pujārī Madan Mohan:

Ja, folk ser på henne som *aśubh*. En kvinne som er mor er en fullkommen kvinne. Folk ser på en kvinne som ikke får barn, som om det er noe galt, derfor er hun *aśubh*. Folk er redde for en slik kvinne. Det står i *sāstrā*ene at det er noen *aśubh* ting som en ikke bør sette sine øyne på om morgenen, om dagens gjøremål skal lykkes. Folk tror at hvis en ser en slik kvinne, vil det de skal gjøre den dagen mislykkes. De vil ikke se hennes ansikt. Dette er en fornærmelse (*apmān*) av henne. For hun er jo ikke *aśubh*! Det er jo Bhagvān som styrer alt dette. Det er hans vilje at det blir slik. Dersom det var skrevet at hun ikke skulle få barn, da vil det heller ikke bli slik. (Madan Mohan 3.12.03)

Barnløse kvinner, som enker?

Mange av de jeg snakket med i Varanasi sammenlignet en barnløs kvinne med en enke (*vidvā*). De blir begge sett på som ulykkelige og ufullkomne i sin rolle som kvinne. Det at en enke blir sett på som ulykkesbringende, er gjennomgående i hindutradisjonen (Young 1987: 83) Enken har mislyktes i sine bestrebelsler, sine offer og faster for å sikre sin mann et langt liv (ibid.: 84). Som enke vil hun leve resten av livet i ulykkelig lengsel etter å bli gjenforrent med ektemannen i himmelen. Enken bør ikke være tilstede ved lykkebringende anledninger, og ingen vil se henne tidlig om morgenen. Tulsi Patels beskrivelse av en barnløs hindukvinne ligner hinduismens holdning til enker:

[a barren woman is] considered an ill omen both for the household and for the larger society. It is inauspicious to run into her early in the morning or on auspicious occasions, such as rituals of childbirth, wedding and marriage, or while setting out of the house to the fields for sowing, or another village or city. (Patel 1994: 78, i Bharadwaj 1999: 70)

²⁸⁹ *Laukik paks* 'det folkelige aspektet ved ...' eller 'den folkelige siden av ...'.

I hinduskriptene er dommen over en barnløs kvinne ikke så entydig som den over enken. Sett i lys av filosofien om *dharm*, der alle gjør sin tildelte plikt, vil det at en kvinne mislykkes i å føde barn bli sett på som et brudd (*niṣkram*) på den forutbestemte orden (*dharm*).

Hun passer ikke inn

Betegnelsen *aśubh* 'ulykkesbringende' er sentral i alle hinduers religiøse liv og betegner ting, handlinger eller personer som ikke bør knyttes til en hellig eller lykkebringende hendelse. Indologer har analysert motsetningene ren-uren og lykkebringende-ulykkesbringende, og flere mener at disse kategoriene ikke er absolutte (Carman og Marglin 1985). Hva som bringer lykke og ulykke er avhengige av kontekst (Marglin 1985: 1-4, 68). Mine informanter hadde også ulike oppfatninger av hva som er urent (*chūt*) og hva som er ulykkesbringende (*aśubh*), men begge disse kategoriene referer til ting eller personer som kan forhindre at det som er ønsket skjer. En vanlig strategi er derfor å forsøke å unngå det som oppfattes som urent og ulykkesbringende både i det daglige og ved religiøse anledninger.

Hinduers kategoriseringer av renhet og urenhet stemmer godt overens med Mary Douglas' teori om renhet og fare (2002).²⁹⁰ Douglas hevder at om noe ikke passer i kategoriene som er etablert i en kultur, kan det bli oppfattet som "urent" og "farlig" og dermed noe som menneskene bør unngå eller støte bort (2002: 6). Douglas skriver: "The initial recognition of anomaly leads to anxiety and from there to suppression or avoidance...", og hun fortsetter: "It may seem that in a culture which is richly organised by ideas of contagion and purification, the individual is in the grip of iron-hand categories of thought which are heavily safeguarded by rules of avoidance and by punishments." (ibid.: 6) Tradisjonelle miljøer i India styres ofte av slike rigide hierarkiske kategoriseringer av renhet og urenhet. Douglas' teori kan forklare hvorfor de barnløse kvinnene blir sett på som farlige for sine medsøstere, for små barn og for hindusamfunnet som helhet; de passer ikke inn i kategorien 'gift kvinne' og gjør heller ikke sin religiøse eller samfunnsmessige plikt.²⁹¹ Mitt materiale tyder på at de sterke normene knyttet til *strīdharm* og mangelen på alternative roller som kan gi en hindukvinne status, er de viktigste årsakene til at de barnløse kvinnene faller utenfor fellesskapet og ofte blir oppfattet som en trussel. Douglas' teori om urenhet og fare har i likhet med andre universelle teorier blitt kritisert for sitt ambisiøse forsøk på å formulere en generell teori. Men nettopp i et konservativt og hierarkisk hindusamfunn, der tanken om at alle skal gjøre sin plikt (*svadharm*) for at den universelle orden (*dharm*) skal opprettholdes, vil anomalier, som en barnløs kvinne, bli sett på som "farlig".

²⁹⁰ Douglas' *Purity and Danger* utkom første gang i 1966. Jeg har benyttet en Routledge Classics-utgave med et forord av Douglas fra 2002.

²⁹¹ Bennet skriver: "'Order' is, in fact, one of the Sanskrit meanings of *dharmā*: 'that which is established or firm'." (1983: 50)

Srinivas om det å være ulykkesbringende (*aśubh*):

*Mange tror at når en kvinne ikke har barn, så har hun et stort ønske om å få barn. En slik kvinne skaper derfor en negativ energi rundt seg, fordi hun tenker: "Åh, jeg vil så gjerne ha et barn. Hvorfor har ikke jeg det som alle de andre kvinnene har?" Om denne energien, denne misunnelsen, er sterk, kan den ha negativ effekt på andre. Parapsykologi har effekt, det er vitenskapelig bevist. Negative følelser som sjalusi, sinne og misunnelse vil kunne påvirke omgivelsene. Noen kan påvirke andre individer med blikket sitt, og individer som ikke er så sterke, som små barn, vil lettere bli påvirket. Så om en barnløs kvinne ser en mor med et lite barn og hun føler sjalusi eller sinne, vil denne energien lettere kunne påvirke det lille barnet enn moren, fordi det er svakere. Disse følelsene kommer på grunn av mangel på visdom. Om en får barn, er jo det veldig fint. Men hvis det er noe galt, og en ikke har evnen til å skape et barn eller at gudene ikke vil at det skal skje, da ville det være til beste for alle om denne kvinnen og familien hennes aksepterte at dette er Guds vilje. Da ville kvinnen ikke føle sjalusi, og da ville andres barn komme til henne, og hun ville kunne glede seg sammen med dem. Om noen ikke har barn, kan de bruke tiden og livet sitt på andre ting, på å gjøre godt for samfunnet eller på sin spirituelle utvikling. De kan jo meditere 24 timer i døgnet! Det er ikke så vanskelig når ingen barn må passes på eller forsørges. Men slik tenker de barnløse ikke. De blir bare mer og mer negative og deprimerte. Og da skaper de denne energien som er grunnlaget for svart magi, onde ånder og alt slikt. Det er ikke bevisst, det er ubevisst, men sammen med uvitenhet (*agyānatā*) blir denne lengselen, sjalusien og sorgen til en negativ energi som folk frykter. Når en kvinne ikke får barn, og hun ikke vet om det er noe biologisk galt med henne, tenker hun jo at det kan hende at det er mannen som er grunnen til dette. Det hender da at de går til andre menn for å få barn. Folk ønsker derfor å holde henne på avstand. Da er det greit å skylde på at en slik kvinne kan være ulykkesbringende (*aśubh*). De kan si: "Hun har jo ikke barn og bør ikke komme. Hun er ikke en god kvinne."²⁹²*

6.4 Beskyldninger om magi, hekseri og "onde blikk"

En ulykke, spesielt om den kommer uventet og er uforklarlig, blir ofte tilskrevet ond vilje eller sinne fra guddommer, ånder eller personer. Gjenferd, det onde øyet og ikke minst hekseri motivert av sjalusi blir ofte oppfattet som kilden til slike uønskede hendelser og sykdom (Babb 1983: 168).

Nazar - et fryktet blikk

Soma er 28 år, og mor til en gutt på snart sju. En dag fortalte hun meg om en episode som skjedde for mange år siden:

Jeg var vakker og barmfager den gang. Jeg satt hjemme hos moren min og ammet sønnen min. Da kom det en kvinne inn, en sånn kvinne som driver med "slikt". Blikket hennes rammet meg og etter det "tørket jeg inn".²⁹³ Jeg mistet melken og ble tynn, og jeg har ikke fått flere barn enn denne ene sønnen. (Soma, samtale 15.12.03)

²⁹² Fra intervju med Ācāryā Srinivas Jī 9.2.04

²⁹³ *Us kī nazar mujhe lag gayī or ham sūkhne lagi.*

En slik magisk påvirkning kalles i Varanasi som oftest *nazar* og av enkelte *dīṭh* eller *dr̥ṣṭi*.²⁹⁴ Disse ordene betyr alle 'blikk'. En barnløs kvinne mistenkes ofte for å være sjalu på andre kvinners barn og derfor for å ha et slikt negativt blikk.²⁹⁵ Mange er redde for at en barnløs kvinne skal komme nær små barn eller en gravid kvinne, som begge oppfattes som sårbare. De fleste av mine informanter hadde lite eller ingen utdanning og de levde i nabolag og familier der folk trodde på dette. Dette miljøet var preget av gamle forestillinger og fordommer om hva som kan være årsakene til uønskede og uforklarlige hendelser i livet. *Pujārīn* ved Lolārk forklarte meg hvorfor noen rammes av slike krefter:

Det kalles *dīṭh*, og det kommer fra blikk som er fylt med sjalusi. Dersom noen ikke har barn og ønsker seg det, så vil de jo, når de ser et barn, ønske seg et slikt. Det er jo helt naturlig. Den tanken kan en jo ikke stoppe. Men alt dette er ikke en del av *dharm*. Guddommene og astrologien tilhører *dharm*, men *nazar* og *dīṭh* er ikke en del av *dharm*. Det er bare slikt folk tror på. (Madan Mohan, samtale 1.12.03)

En ung mann forklarte *nazar* slik: "Når en barnløs kvinne ser andres barn leke, vil hun føle en sterk sorg inni seg og den vil kunne overføres til barnet hun ser på. Hun tenker: "Hvorfor skal ikke jeg få oppleve å få leke med mitt eget barn?"²⁹⁶ Denne overføringen er ikke nødvendigvis en bevisst handling, men kan skjer uavhengig av personens vilje, skriver Fuller (1992: 239).

Barna beskyttes mot "det onde øyet" ved å male dem sorte rundt øynene eller ved å binde amuletter i en sort tråd rundt halsen deres. Mange unngår å ta de minste barna med ut, der de vil være mer utsatt for andres blikk enn hjemme i familiens hus. En gravid kvinne er også sårbar og går ikke ut av huset uten at det er nødvendig. Säävälä skriver:

Pregnancies end up in miscarriages quite often. Women regard pregnancy as a very auspicious time, but also as a very vulnerable one. A woman with a round belly is a beautiful sight in their eyes, and thus easily attracts harmful, envious glances, as do all things desirable and beautiful. [...] A miscarriage might be caused by evil forces. (Säävälä 2001: 74)

Når et barn blir sykt (det sies at små barn "tørker ut" når de blir uforklarlige svake og syke) tilskrives dette ofte *nazar*, og noen ganger pekes det også på en situasjon der barnet kunne vært utsatt for "det onde øyet". Dette kan for eksempel ha vært da en barnløs kvinne var til stede. Både de barnløse kvinnene og andre er klar over at slike slutninger kan trekkes og prøver å unngå at slike situasjoner oppstår. Säävälä skriver: "Childless women are notorious

²⁹⁴ *Nazar* kommer fra arabisk, mens *dr̥ṣṭi* er sanskrit og *dīṭh* hindi. Disse ordene er synonymer. Betyr blikk, syn, øye (McGregor 1993: 541, 498).

²⁹⁵ Ordet *nazar*, betyr 'blikk', og da det å gi *nazar* også kan gjøres ubevisst, kan det kanskje bedre oversettes som 'skadelig blikk', ikke 'ondt blikk'.

²⁹⁶ Fra samtale med Kapil 23.11.03

for their 'harmful glance' (diSTi)²⁹⁷ and their tendency to use witchcraft to harm others. They are not as discriminated against as widows, but the attitude towards them is basically fear mixed with pity." (ibid.: 77) Fuller beskriver også frykten for de barnløse kvinnes blikk:

The evil eye, as a manifestation of jealousy, is motivated by the same ill-sentiment as other anthropomorphic agencies of misfortune, living or dead, and embittered childless women (who might be witches anyway) are particularly suspected of deliberately trying to kill babies with their gaze. (Fuller 1998: 238)

En kvinne som ikke har egne barn vet at det kan være noen som synes at hun ikke bør være til stede, eller at enkelte kan være redde for å møte henne tilfeldig. Hun lærer, etter som årene går, å holde seg unna de små barna og passer seg vel for ikke å gi komplimenter eller å åpenlyst se beundrende på barn.²⁹⁸ Svært mange situasjoner i en tradisjonell hindukvinnens liv er knyttet til barn, og barn er også temaet for mange samtaler. Dette fører derfor til at den barnløse blir mer og mer isolert fra det daglige fellesskapet kvinner imellom.

I sin beretning om barnløse kvinner i Egypt, skriver Inhorn at barnløshet ikke ses på som et resultat av "det onde øyet", men at den barnløse kvinnen ofte blir beskyldt for å gjøre andres barn syke, med sin uunngåelige sjalusi og sorg. Denne stigmatiseringen av barnløse, kommer i tillegg til sorgen over å ikke kunne føde (Inhorn 1994: 205). Inhorn skriver at oppfatningen om at barnløs kvinner kan gi "det onde øyet" gjelder for hele Midt-Østen og Middelhavs-området (ibid.: 205). Mitt materiale viser at dette også er utbredt i Nord-India, men forskning fra andre kulturer viser altså at tanken om "et skadebringende blikk" ikke er knyttet utelukkende til hinduismen.

Kanskje er hun en heks?

Frykten for at en barnløs kvinne skal forhekse eller kaste ulykke på noen, og derfor ikke er velkommen, spesielt i hjem med små barn, ble gjentatt om og om igjen under mine samtaler i Varanasi. "Tror folk at en barnløs kvinne kan gjøre et barn noe ondt?" spurte jeg Durga. "En er jo mistenksom," svarte hun, og fortsatte: "Folk er redde for at en barnløs kvinne skal gjøre dem noe, at hun skal bringe ulykke over dem eller barna deres." Jeg spurte om hun tror det finnes kvinner som gjør slike onde ting bevisst eller bare ved å være til stede: "Jo, noen kvinner er onde og kan gjøre slikt. De besetter andre med onde ånder eller forbanner fruktbare kvinner og små barn slik at de "tørker ut".²⁹⁹ De gjør hekseri (*tonā*) ved for eksempel å gi barnet noe å spise som de har forhekset, eller de kan ta med seg et hårstrå og gjøre noe med det." "Hva kalles en slik kvinne?" spurte jeg. "Hun kalles *ḍainī* eller *ḍākinī* 'en heks'."³⁰⁰

²⁹⁷ Sāāvālā forsket i Sør India, der bruker sanskritformen *diśṭī* brukes for "det onde øyet". (Forfatterens egen translitterasjon i sitat.)

²⁹⁸ Dette forteller Rita meg, intervju 12.11.03

²⁹⁹ *Bhūt-pret kar detī he. Leṛke sūkh jate he.*

³⁰⁰ *Ḍākinī* betyr 'heks'. *Ḍainī* (adj.) betyr 'varsel om noe ondt' (McGregor 1993: 422).
Fra intervju med Durga 2.12.03.

Tulsis fortelling:

De som snakker, sier så mye de, og de som vil, de hører på!³⁰¹ De sier: "Du får ikke ta i barnet mitt." Om det har blitt født et barn i et hus, så får jeg trøbbel om jeg går dit. Noen kan si: "En gang tok jeg med Tulsi dit, og så ble det lille barnet sykt. Hun har jo ikke barn, så hun gjorde sikkert noe med det lille barnet." Så lenge det er slik at det i noens hjerter er slike tanker, så går jeg ingen steder. Jeg går aldri hjem til slike mennesker. Det er mange slike folk i dette nabolaget. Jeg vet hva de sier om meg. Mange senker blikket når de møter meg langs veien. Mange glemmer barna sine. Sånne som meg bør ikke gå i bryllup heller.³⁰² Jeg kunne jo kaste en forbannelse eller trolldom og bringe med meg ulykke. De tenker: "Hun kan jo gjøre noe. Hun har jo ikke barn!"³⁰³ Det er de som ikke har noe visdom som tenker og sier slikt.³⁰⁴ Tenk, for eksempel i mitt tilfelle: Min svigerinne har ikke barn, og Bhagvān ville det slik at heller ikke jeg fikk barn. Skulle så jeg legge skylda på henne?! Det gjør ikke jeg! Folk ønsker å gi skylda til noen andre, men det er ikke riktig.³⁰⁵

Folk i et tradisjonelt nabolag i Varanasi vil være svært mistenksomme ovenfor en enslig barnløs kvinne. Da Motis mann giftet seg med en ny kone, ble hun som førstekone værende i hjemmet sammen med de nygifte. Moti hadde utdannelse og jobberfaring og kunne ha forsørget seg selv, så jeg spurte hvorfor hun ikke flyttet ut. Hun svarte: "Jeg følte at jeg ikke kunne dra min vei og leve alene. Du vet jo hvordan folk snakker om enslige kvinner i dette samfunnet. De tror alltid stygt om en og mistenker en enslig barnløs kvinne for å være heks og drive med trolldom på både små barn og andres ektemenn. Jeg måtte bli i huset med de to nygifte."³⁰⁶ Yatri fortalte at hun hadde fått erfare denne mistenksomheten i sin egen svigerfamilie. Hun var svært såret over at de trodde hun ville skade sine egne tantebarn:

Da vi bodde i landsbyen hadde min svigerinne en liten datter. Jeg var veldig glad i henne. Jeg sparte fra studiepengene mine og kjøpte henne noen klær. Min svigermor lot meg ikke ta på henne de klærne. Hun sa at jeg sikkert hadde forbannet dem.³⁰⁷ Svigermor sa om meg: "Hun har ikke barn og er sikkert sjalu. Om hun tar på barnet de klærne vil det sikkert dø." Så jeg tok ikke klærne på henne. Det var fryktelig trist. Jeg hadde spart lenge og kjøpt klærne med slik kjærlighet. Svigerinnen min ville ikke ta imot klærne heller, når ikke svigermor ville. Der ser du hvor mye fordommer det er i vår familie. (Yatri, intervju 13.1.04)

Jeg spurte Rita, en *brāhmaṇ*-kvinne og mor til tre, om en barnløs kvinne er velkommen til *satmāsī*-seremonien som feires når en kvinne er gravid i sjuende måned. "Hun kan gå, men om det er noen små barn der, vil ingen la henne holde dem. De er redde for at hun skal gjøre dem noe galt." "Hva skulle det være?" spurte jeg. "Nei, det skjer vel egentlig ingenting.

³⁰¹ *Bolne valā to bahut kuch boltā he or sunnene valle sunte he!*

³⁰² *Śādī mē mere jaise nahī jānā cāhie.*

³⁰³ *Log socte: "kuch kar degī, us kā baccā nahī he".*

³⁰⁴ *Jis ko aql nahī he.*

³⁰⁵ Fra intervju med Sila 17.12.03.

³⁰⁶ Fra intervju med Moti 21.1.04.

³⁰⁷ *Kuch jādū-tonā kiyā hogā.*

Ettersom hun ikke har ikke barn selv er hun sikkert enda mer glad i barn enn mange andre, men folk er redde for at hun skal gjøre noe ondt. De er redde for blikket hennes. Men det bør jo ikke være slik. Det er gammeldags å tenke sånn”, mente Rita.³⁰⁸

Det at en barnløs kvinne kan bli beskyldt for å være en heks og gis skylden for ulykker og sykdom som rammer barn eller fruktbare kvinner, gjør at mange av mine informanter følte seg mistenkeliggjort. De forsøkte å unngå situasjoner som ville bygge opp under disse fordommene. Klassiske studier utført av blant annet E. Evans-Pritchard (1967) om hekseri og magi blant Azande-folket,³⁰⁹ heksebrenninger i vårt eget lands historie og nåtidsrapporter om hekseforfølgelse fra blant annet landsbyer i Burkina Faso (Hvaal 2005), viser at det å forklare ulykker med hekseri er utbredt i mange kulturer. Både Sidsel Hvaals artikkel om heksene i Ouagadougou i Burkina Faso og mine data fra Varanasi viser at det som oftest er kvinner som blir utpekt som hekser. Uansett kultur og religion vil det at et barn blir sykt og dør, være ufattelig og sorgen enorm. I et tradisjonelt miljø som dette nabolaget i Varanasi tror mange at en slik ulykke kan skyldes en heks sine onde hensikter.

Tradisjon og modernitet

Kvinner fra middelklassen hevder gjerne at fordommer og diskriminering av barnløse skyldes uvitenhet og at slike holdninger ikke finnes i kretser der folk er utdannet. Under en samtale jeg hadde i en tradisjonell middelklassefamilie med flere generasjoner kvinner til stede, mente de godt voksne kvinnene at diskriminering av barnløse ikke skjer blant de som er utdannet. Døtrene, som begge studerte ved universitet, hevdet derimot at også i deres miljø ville en barnløs kvinne føle seg utilpass i en sosial situasjon som kategoriseres som lykkebringende (*śubh*). De mente at en barnløs kvinne ville være redd for at ”noen som tenker litt gammeldags ville si noe”. Jeg fikk inntrykk av at folk med utdanning fra middelklassen ønsket å fremstå som moderne og fordomsfrie, og derfor benekter de at slike holdninger ennå forekommer i deres kretser.

Sosiologen Aditya Bharadwaj har studert barnløse par som oppsøker fertilitetsklinikker i store byer som New Delhi, Jaipur, Bangalore og Bombay. Hun har hatt tilgang til informanter som er i en annen livssituasjon og som representerer en annen del av befolkningen i India, enn de fattige kvinnene jeg studerte i Varanasi. I ”Infertility and gender: A perspective from India” (2000) presenterer hun to barnløse par som er både urbane og godt utdannet. Begge parene kan fortelle at de føler seg utelukket fra religiøse og sosiale anledninger, og at de kvier seg for å delta i sosiale og familiære tilstelninger. De opplever ofte at noen kommer med sårende bemerkninger, og også velmenende spørsmål som ”Skjer det ikke noe snart?” oppleves som sårende. Dette intervjuet av et arkitekktepar fra en by i Nord-India er hentet fra Bharadwajs artikkel:

³⁰⁸ Fra intervju med Rita 18.11.03.

³⁰⁹ Utkom første gang i 1937.

Maya: When you are educated you think of life on a larger scale, these are all petty matters, the social attitude, they don't socialise with you because of this matter [infertility], they don't call you for functions, that makes no difference, that's petty.

AB: Have you ever experienced such...

Maya: Yah! Yah! I have experienced [it]. We have Hindu religion. We have some ceremonies and all to be done, so what happens is that there is a particular ceremony on the seventh month of pregnancy [and] there is a function arranged, to that [function] all women are invited. Certain families don't invite women who don't have children, so that's when they miss you from their list of guests... so okay [it] doesn't matter anymore because it doesn't [pause] it's a petty thing because they are petty minded, it's a very petty thing, ...it doesn't hurt because we've got over it, it doesn't matter. Initially it hurt, it doesn't matter, it shows how petty they are, they are not growing up [sic]. They are not looking at the world on the larger scale... (Bharadwaj 1999: 69)

Bharadwaj skriver: "The stigma and exclusion that Maya experiences is in line with the low status accorded to barren women in Indian society." (ibid.: 70) Hennes andre eksempel er erfaringene til et legeektepar fra Uttar Pradesh. Ektemannen beskriver deres situasjon slik:

It is a majboori [compulsion (to seek treatment)] – what can we do! I am a doctor, my wife is a doctor. We don't have any problem but the society always interferes in our life. ... The patients who come say, 'this doctor is barren, what treatment can she possibly offer us. I don't want to be delivered by her'... So we had to get a transfer because people found out that this doctriini is unable to produce children, that she is barren! (ibid.:70)

Disse utsagnene, flere andre nyere undersøkelser (Wigde 2001, Unisa 1999, Mulgaonkar 2002) og mitt materiale viser alle at en barnløs kvinne kan oppleve å bli mistenkeliggjort, stigmatisert og sosialt isolert i alle samfunnslag i India. De diskriminerende holdningene ovenfor barnløse er ofte mer uttalte blant de lavere samfunnslag, men selv i miljøer med økt utdanning og tilgang til medisinsk behandling, lever mange av disse fordommene videre.

6.5 Skilsmisse: En sønn sikrer ekteskapet

Når en hindukvinne gir sin mann en sønn, vet hun at hun har gjort sin plikt. Som mor har hun rettigheter og status i svigerfamilien hus, som vil være hennes hjem resten av livet. "Samfunnet (*samāj*) vil ikke tillate en mann å gå fra kona, om hun har gitt han sønner", fortalte Kapil meg, og fortsatte: "Men om hun ikke får barn, vil hun alltid måtte leve med frykten for å bli forlatt." Forskningslitteraturen viser også at barn er nødvendig i et hindu-ekteskap:

In India, women are symbolised as the image of procreation. Motherhood is considered as a source of power for women that determines the strength of her marital bonds. In light of this, involuntary childlessness viewed as a

deviance from the cultural norms, renders the woman helpless; with easy grounds for divorce. (Mehta og Kapadia 2002: 1)

Trusselen om at mannen skal gå fra henne eller ta en kone nummer to, preger mange barnløse kvinners liv i India (Widge 2002: 67). Det er en vanlig oppfatning at barnløshet er en legal grunn for å sende kona hjem til foreldre sine igjen. I et tradisjonelt landsbysamfunn er det ikke mye hennes foreldre kan si eller gjøre. Sjansene for at jenta skal bli gift igjen er svært små, og slektningene vil måtte forsørge henne livet ut. Litteratur om infertilitet i India viser at barnløshet har vært og er en akseptert grunn for gjengifte, enten etter en skilsmisse eller ved at mannen tar en kone nummer to (Bharadwaj 1999: 66, Unisa 1999, Patel 1994, Widge 2002: 67). Jejeebhoy skriver: "Studies of marital dissolution also observe that a leading cause of divorce is childlessness." (1998: 7) Tradisjonen og skriftene gir støtte til at mannen kan sende en barnløs hustru tilbake til sine foreldre (*māyikā*) om hun ikke kan gi han barn (Kane 1941, vol. 2: 552). I *Manusmṛti* står det at:

A barren wife may be superseded in the eighth year; one whose children have died, in the tenth; one who bears (only) daughters, in the eleventh; but one who says unpleasant things (may be superseded) immediately. (*Manusmṛti*, kap.9, vers 81)

Press fra familien

Sila har vært gift i 16 år, men er fremdeles barnløs. Hun og mannen har et godt forhold, men presset fra familien om at mannen skulle gifte seg med en fruktbar kvinne, er stort. "Jeg ønsker bare at jeg også skal få et barn. Jeg kan jo ikke fortsette å leve slik som nå! Mannen blir jo ikke sittende der bare for sin egen del.³¹⁰ Han kan jo gjøre hva det skulle være," fortalte Sila meg.³¹¹ Jeg spurte Susila, min informant i Oslo, om hva hun tror en indisk kvinne tenker dersom hun ikke får barn etter noen års ekteskap:

Hun vil tenke: "Om jeg ikke får barn, så går han kanskje fra meg." Det avhenger av om mannen hører på hva hans mor sier, eller om han sier at han ikke vil ta en ny kone selv om de ikke får barn. Det er ofte svigermødrene som vil ha sønnesønner og som presser sønnen til å ta en ny kone. Alle kvinner frykter å bli forlatt. Det er jo veldig vanskelig å være alene i India. Det er hardt å måtte forsørge seg selv og høre på alt pratet til folk. (Susila, intervju 13.6.03)

Det er en stor skam om dattera kommer flyttende hjem igjen. De fleste vil mene at hun ikke dugde som kone, hun kunne ikke føre slekta videre, og hun gjorde derfor ikke sin plikt. Jeg fikk ingen intervjuer med skilte barnløse kvinner; noe av årsaken kan være skammen som fraskilte barnløse kvinner og familien deres føler.

³¹⁰ *Essā to zīndāgī bītegā nahī. Admī to apne āp se nahī betā rahegā.*

³¹¹ Fra intervju med Sila 8.12.03.

Mange av mine barnløse kvinnelige informanter fortalte at frykten for å bli forlatt blir en del av dagliglivet fra de har vært gift tre-fire år. De spurte seg stadig: ”Vil han bøye av for morens mas om å finne en ny kone, en kone som kan føde barnebarn, eller vil han holde sitt løfte og bli hos meg?” Selv om mange av mine informanter var sterke kvinner som tok seg av de daglige gjøremål, som tok initiativet til å søke behandling og som gjorde ulike religiøse botsøvelser for å få barn, var disse kvinnene likevel helt avhengig av mannens velvilje og hans beslutninger.

Om å bli hos den en har tatt hånda til...

Bharadwaj skriver at det finnes menn som aktivt tar del i den barnløse kvinnens skjebne (1999: 73). Alle parene jeg intervjuet i Varanasi levde fortsatt sammen, selv om de ikke hadde fått barn. De hadde valgt ulike måter å takle livet på, men i de ekteskapene der mannen støttet kvinnen og ga uttrykk for at de hadde en felles skjebne, betydde dette svært mye for kvinnens livskvalitet. De barnløse mennene jeg snakket med sa alle at de hadde opplevd press fra familien om å finne seg en ny kone. Durga fortalte:

Da det hadde gått noen år og barn uteble, forsøkte min manns søster å jage meg ut av huset. Svigerinnen min var gift, men bodde sammen med oss og hadde tatt seg av sine søsken fordi moren døde tidlig. Hun sa til mannen min at han fikk finne en ny kone. Hun sa stadig: ”Med henne vil du ikke få noen barn. Finn en ny kone, så slekta kan bli ført videre.” [Mannen, Sankar fortsatte:] Jeg sa at jeg ikke ville gjøre noe sånt. Den en har tatt hånda til, holder man sitt løfte til!³¹² Faren min var enig med oss, og han ga søstera mi et annet sted å bo hjemme i landsbyen. Han ville ikke at hun skulle plage svigerdatteren hans. (Durga og Sankar, intervju 2.12.03)

Widge referer til en studie av Unisa, som viser at selv om mange barnløse kvinner var redde for at mannen skulle forlate dem, svarte to tredjedeler av informantene at de hadde et harmonisk ekteskap.³¹³ Jeg spurte Hari, som var barnløs etter fire års ekteskap, om hva kona hans sa om deres situasjon:

I går spurte hun meg om jeg ville gå fra henne hvis det viste seg at hun ikke kunne få barn. Jeg ba henne slutte med sånt prat og sa at vi var gift for alltid. Det er jo kvinnen som lider mest. Det er de som må leve med frykten for at mannen skal gå fra dem og med alle spørsmålene og stygge kommentarer fra kvinnene rundt seg hele tiden. (Hari, intervju, 13.1.04)

En *mallāh*-kvinne ved Lolārḱ kuṇḁ sa en dag: ”Det er jo ikke kvinnens skyld. Det er jo Bhagvāns spill alt dette. Men svigermor og svigerinner vil si: ”Du er ufruktbar! (*Bām̄jhin!*)

³¹² *Jis kā hāth pakal liā, us kā nikārā palegā.*

³¹³ Unisas studie viser at bare 4 % av kvinnene svarte at mannen ønsket skilsmisse for å kunne få barn, men blant 12 % av informantene hadde mannen allerede to koner og 16 % av kvinnene sa at de følte at mannen deres ønsket å ta en kone nummer to. To tredjedeler av kvinnene sa at de hadde et harmonisk ekteskapelig forhold uten at ekteskapet var truet (Widge 2002: 67).

Du får ikke barn!” og så begynner de å mase på mannen hennes.³¹⁴ ”Gå nå fra henne! Finn en ny kvinne som kan gi deg barn, en arving!” Slik maser de ustanselig.³¹⁵ Dersom mannen lytter til disse formaningene og forlater kona si, har en fraskilt kvinne i realiteten få rettigheter i India. Frykten for å bli forlatt er antakelig en av årsakene til toleransen kvinnene viser ovenfor sin ektemann og hans familie.

6.6 Polygami: Rett til å ta en ny kone?

Polygami praktiseres fremdeles i India. Om kona ikke blir med barn, bringes spørsmålet om mannen bør ta en ny kone etter hvert opp fra flere hold i en tradisjonell hindufamilie. I tillegg til Moti, som fortalte meg at hun hadde funnet en ny kone til mannen sin, hørte jeg om flere tilfeller der den første konen levde med sin medhustru ”som en søster”.³¹⁶ I et tradisjonelt nabolag eller landsby vil en slik kvinne nyte stor respekt. Altekars refererer til *Kāmāsūtrā*, kap.4, vers 2, og skriver: “...we find some writers laying down that it was the duty of the wife to urge her husband to contract a second marriage, if she had failed to present a son to him.” (1959: 105) Tulsi fortalte meg at hun var åpen for at mannen giftet seg med en ny kone. Jeg spurte om hun virkelig mente dette:

Jeg er klar for det jeg, om mannen min sier så. Hva så? Ja, med hele mitt hjerte er jeg åpen for det. Dersom det er meg det er noe feil med, er det jo ikke hans skyld. Om den nye kona ikke vil ha meg boende, om hun ikke kan se meg som en søster, så har jeg ennå styrke til å ta vare på meg selv. Hvis hun kan gi mannen min et barn og gjøre han lykkelig, så bekymrer jeg meg ikke noe mer. Dersom mannen min får sitt ønske oppfylt, får en arving (*vāris*) og blir lykkelig, da kan jo ikke jeg bli sint. Jeg lever og dør for mannen min. Om han blir lykkelig, så blir jeg enda lykkeligere.³¹⁷ Om det er min skjebne å være ulykkelig, så må jeg leve med det. (Tulsi, 1.12.03)

Kane skriver at monogami var idealet i det førmoderne India, men at vedisk litteratur er full av referanser til polygami. Han siterer fra *Āpastambadharmasūtrā*: “when a man has a wife who is endowed with dharma and progeny, he shall not marry another wife, but if any of the two ...is lacking (in the case of the wife) [...] he may marry another.” (Kane 1941, vol. 2: 550)³¹⁸ I *Kauṭilyaartaśāstrā* står det: “a husband should wait for eight years (before marrying another) if the wife gives birth to no child after one delivery or is sonless or barren, he should wait for ten years if she bears only stillborn children, twelve years if she gives birth to daughters only. Then if he is anxious for a son he may marry another.” (ibid.: 552)³¹⁹ Kane

³¹⁴ *Us ke kām mē bhar denge...* (‘de fyller ørene hans’)

³¹⁵ Samtale med kvinne ved Lolārka kuṇḍ 3.12.03.

³¹⁶ Jeg gjengir Motis fortelling til slutt i dette avsnittet.

³¹⁷ *Pati ko le kar mār rahī hū - pati ko le kar jī rahī hū. Agar unko kuśī he, to me aur kuś ho jauṅgi.*

³¹⁸ Altekars skriver: “Even when they allowed a second marriage for the continuation of the family, they laid it down that it should be performed only with the consent of the first wife. The husband was further required to look after her in the proper manner, and give her a suitable allowance if she desired to live separately.” (1959: 107)

³¹⁹ Også i *Manusmṛti*, kap.9, vers 81.

nevner den rituelle betydningen av sønner og grunntanken om kvinners fullstendige avhengighet av en manns beskyttelse som årsaker til at skikker som polygami blir praktisert i hindusamfunnet (ibid.: 553). Astrologen Paranath Ojha forklarte bakgrunnen for polygami slik:

En mann trenger en kone til to ting: uten en hustru ved sin side, kan ikke mannen utføre ildofferet (*yajña*), og uten en hustru, får han jo heller ingen etterkommere. Dette er de to grunnene til at en mann må gifte seg. Men selv om ekteparet ikke får barn, så kan ikke en mann gifte seg på nytt uten sin første kones tillatelse. Hvis en mann gifter seg på nytt mot sin hustrus vilje, vil dette være en synd, og i neste liv vil denne mannen forbli ugift. Bare om hustruen gir sin tillatelse og ber han om å finne en ny kone, så kan han gjøre det. Men han må leve med og respektere dem begge. Hvis den andre kona får barn, en sønn, og den første hustruen elsker denne gutten, så vil hun helt sikkert belønnes med en sønn i neste liv. Dersom hun føler avsky for den andre hustruens barn, vil hun ikke få egne barn neste liv heller. Dette kalles *putr-sāp* (forbannelse fra sønn). Om den andre kvinnens sønn ikke respekterer sin fars første hustru som sin egen mor, vil han ikke få barn når han vokser opp. Dette er *mātr-sāp* (mors forbannelse). (Paranath Ojha, intervju 21.1.04)

I 1828 skrev Steele i *Law and Customs of Hindoo Castes*: “polygamy is not usual, except on the account of barrenness of the wife.” (sitert i Kane 1941, vol. 2: 553) Denne skikken eksisterer altså ennå i dagens India, og flere jeg snakket med i Varanasi uttrykte aksept for en slik praksis. De mente at dette er en løsning som kan fungere for flere parter dersom et ektepar ikke kan få barn. Slik samfunnet er i India i dag, anses skilsmisse fremdeles som en katastrofe, både sosialt og økonomisk, spesielt for kvinnen. Da presset for å få barn er så stort, og utsiktene for et fremtidig liv som fraskilt kvinne er så dystre, vil det å bli boende hos mannen sammen med en medhustru, være et alternativ en hindukvinne i mange tilfeller vil måtte akseptere.

Motis fortelling:

Da jeg var 14 år ble jeg gift. Jeg tenkte vel aldri på at jeg kunne si nei. På den tiden, i min kaste, ville en fars ære (izzat) skades dersom dattera hans nektet å gjøre som han sa. Min uskyld ville det også bli satt spørsmål ved. Da jeg fikk min første mens, ble bryllupet mitt arrangert så fort som mulig. Jeg hadde ikke noen mor. Hun ville ha ønsket at jeg skulle få en god og snill mann, men hun var jo ikke der. Mannen de giftet meg bort til var 26 år gammel. Under bryllupet så jeg bare en fot, ikke noe mer. Jeg satt under et sjal hele dagen og ønsket meg bare langt vekk. Hadde jeg gått, ville min far ha drept meg. Det er helt sikkert. Jeg ble sittende. Så kom jeg til min manns hus. Min svigermor var snill. Hun var religiøs. Men svigerfar var ikke snill; han likte meg ikke. Alle ventet på at det skulle komme en lykkebringende (śubh) dag, da de nygifte kunne være sammen for første gang. Utenfor rommet mitt sto det en Tulsī Jī.³²⁰ Jeg

³²⁰Tulsī er en plante som ses på som en manifestasjon av guddommen Viṣṇu.

hadde stor tillit til Tulsī Jī, og jeg ba han hver dag om at min far måtte komme og redde meg fra denne skjebnen. Om han ikke ville ta meg med, ville jeg klamre meg fast til beina hans. Om han så slo meg i hjel, ville jeg ikke slippe. Far kom ikke. Hver gang jeg hadde mulighet til å gå til en kirtan (skriftopplesning og preken), gikk jeg. Jeg ba min svigermor om å få begynne på skolen igjen. Jeg ville ikke ha barn. Faren min var en svært sint mann, det var mannen min også, og jeg ville ikke ha en slik sønn. Jeg ville bare lære mer. Jeg fikk gå på skole. Da jeg var 16 år, ble jeg gravid. Jeg var fortvila, for jeg ville jo studere. Jeg slo og slo på magen min. Jeg ville at det skulle forsvinne. Og slik ble det. Barnet ble født for tidlig og døde etter en time eller to. Jeg fortsatte å studere. Jeg begynte å lese for å bli farmasøyt. Mannen min likte det jo ikke, men jeg gjorde det i hemmelighet. Og jeg fullførte. Jeg fikk ikke barn. Mannen min var sint og slo meg hver dag. Han mente at jeg ikke tok meg av han. Jeg kunne ikke tilfredsstille alle hans ønsker. Jeg ble aldri slik han ville. Han var alltid med slike folk som mente at en skulle slå kona si. Han visste ikke hva kjærlighet var. Jeg har aldri fått oppleve kjærlighet. Alle indiske menn vil dominere kvinnen sin. De vil at hun bare skal leve for han og at ingen andre skal få se henne. Hun skal aldri gå ut og skal ikke ha egne meninger eller tanker om hva hun skal gjøre i livet. Det eneste jeg ba han om, var at han ikke skulle slå meg foran andre. Jeg orket ikke å bli ydmyket slik. Men en dag gjorde han akkurat det. Han hadde kamerater på besøk og klagde på alt jeg gjorde. Så slo han meg, foran dem alle. Han ville vise at han også var en mann. Jeg hadde jo advart han, så den dagen dro jeg. Jeg dro hjem til min far og hans nye kone, som bodde noen mil unna. Jeg ble hos dem en måned, og så dro jeg til landsbyen der jeg ble født. Jeg fikk jobb på sykehuset der. Mens jeg var der, ble jeg en voksen kvinne. Jeg var kanskje 25-26 år. Jeg tok imot mange barn. Jeg var så glad i de små, og jeg begynte også å få lyst på egne barn. Jeg gikk til en lege. Hun sa at jeg hadde fått skader da de tok ut barnet som ble født for tidlig. Jeg hadde ofte vondt, men hadde ikke vært så oppmerksom på smertene. Nå sa legen at jeg hadde en slags knute i livmoren. Om jeg ville ha barn, måtte jeg få den operert ut. Jeg ble operert, men da jeg skulle reise der ifra, ba legen meg om å vente. Hun sa at analysen av "knuten" var dårlig. Hun sa at jeg måtte få fjernet livmoren, at jeg hadde kreft. Jeg tenkte, at greit nok, da var det vel ikke meningen at jeg skulle få barn, at det var Guds vilje at det ble slik. Jeg reiste hjem til mannen min igjen. Nå visste jeg at jeg aldri kunne gi han en sønn, og jeg begynte å lete etter en passende kone til han. Hun jeg fant, var fra en fattig familie, ung og litt dum, men hun var villig til å gifte seg med han og aksepterte at jeg ble boende i huset. Det var følt å bo der sammen med dem. De var på hverandre hele tiden. Hun var jo ikke så klok, så hun viste ikke blyghet. Men jeg følte ikke at jeg kunne dra min vei for å leve alene. Du vet jo hvordan folk snakker om enslige kvinner i samfunnet der ute. De tror alltid stygt om en og mistenker en enslig barnløs kvinne for å drive med trolldom på både små barn og andres menn. Jeg måtte bli i huset med de to nygifte. De fikk fire barn. Først tre jenter og så en gutt. Ikke lenge etter at sønnen ble født, døde mannen min. Der satt vi: to enker og fire barn. Mannen min hadde jobbet for staten, og de tilbød meg en "sympati-ansettelse" så jeg kunne forsørge familien. Jeg sa at de kunne la min medhustru få jobben, fordi jeg selv fikk en liten pensjon fra sykehuset. Hun var ikke i stand til å ta seg av barna og å styre et hushold. Det ble mitt ansvar. Det var jo jeg som arrangerte ekteskapet mellom henne og mannen min, og nå må jeg ta meg av henne som en yngre søster og alle barna hennes som om de er mine egne. De er alle så glade i meg. De har alltid sett på meg som "store-mamma", og lillegutten, som nå er 19, sov alltid hos meg. Nå har jeg tre gifteklare jenter i huset og vet ikke min arme råd. Det er ikke lett å drive et hus uten mannfolk. Det er mannfolka som styrer samfunnet

vårt, og som kvinne må du kjempe hver dag. Men jeg kan det å kjempe, og en dag kom de og hentet meg fordi de ville at jeg skulle komme på et politisk møte. Da jeg var der, var det noen som ba meg si noen ord. Jeg vet ikke hva som skjedde. Jeg har aldri snakket til en folkemengde før. Men jeg begynte å snakke, og folk lyttet. De sa at jeg måtte bli med i partiet og stille til valg. Jeg sloss mot de store i valget, men tapte til slutt. Dersom jeg hadde vunnet, ville vi hatt et annet liv nå. Jeg har kjempet fra jeg var en liten jente. Som kvinne i India er du alltid undertrykket, alltid under en mann. Men jeg har alltid villet noe mer og har kjempet hele mitt liv.

Tradisjonen over loven

Polygami er, i henhold til indisk lov, ikke tillatt for hinduer,³²¹ men det finnes få, eller ingen, sanksjoner om dette skjer i et tradisjonelt miljø der ekteskap ikke alltid registreres og der gammel sedvane og patriarkalske verdier ennå rår.³²² Widge skriver:

Earlier, the most important reason for males to have more than one wife was the desire for a male child. Even now, in spite of the law against polygamy, there are some men who have two wives, because they could not have a child with their first wife. (Widge 2002: 62)

Det viser seg å være en utbredt oppfatning at polygame ekteskap er tillatt dersom den første kona er ufruktbar. Også Ācāryā Srinivas Ji hevdet at i India kan en mann gifte seg igjen for å få etterkommere. Han sa: ”Uten barn er ikke ekteskapet fullstendig (*pakkā*). Loven tillater mannen å gifte seg med en ny kvinne dersom det er hans kone som ikke kan få barn. Men dette kan han bare gjøre om den første kona gir sin tillatelse.”³²³ Ifølge *Hindu Marriage Act* fra 1955 er imidlertid polygami ikke tillatt for hinduer. En hindukvinne kan skille seg fra sin mann på grunn av bigami, og hun kan også gå til sak mot han. Flavia Agnes skriver: “But since only the first wife can initiate prosecution, a popular notion prevails that a Hindu husband can remarry with the consent of his first wife and at a practical level, this notion is not far from the truth.” (2004: 117) Den første kona må nemlig kunne bevise at det andre ekteskapet er inngått, og Agnes hevder til at bevisbyrden som høyere rettsinstanser forlanger, gjør at kvinner ikke vinner fram i slike saker. Indias familie Lovgivning er differensiert for å imøtekomme flere trosretninger og gir til en viss grad muslimske menn lov til å praktisere polygami. Statistikk viser derimot at polygamiske ekteskap er like vanlig blant hinduer som blant muslimer (ibid.: 118).³²⁴ På dette området står altså tradisjon og religiøse lover sterkere enn sekulære lover i store deler av India.

³²¹ *Muslim Personal Law*, som er basert på den muslimske familie Lovgivningen, gir en muslim rett å praktisere bigami (Agnes 2004: 116).

³²² Kun om mannen er offentlig ansatt, kan han risikere å miste denne jobben, og må, ifølge Hari, skille seg og betale forsørgelsesbidrag til den første kona, om han ønsker å gifte seg med en kone nummer to.

³²³ Fra intervju med Srinivas Ji 9.2.04.

³²⁴ Ifølge *Census report* 1961 er tallene for polygame ekteskap: 5,06 % for hinduer og 4,31 % for muslimer. En annen undersøkelse: *Towards Equality* fra 1974 angir tallene 5,8 % for hinduer, 5,7 % for muslimer (Agnes 2004: 123).

* * * * *

En tomhet i livet?

Under oppholdet mitt i Varanasi hørte jeg igjen og igjen at en barnløs kvinne er ufullkommen. I tillegg til savnet av et barn, må en barnløs hindukvinne ofte tåle stigmatisering og mistenksomhet i både familien og i nærmiljøet. Disse kvinnene er sårbare i et tradisjonelt samfunn som gir dem status og rettigheter avhengig av om de kan bevise sin kvinnelighet og føde sønner. Sääväläs (2001) studie av fertilitet i en landsby i Tamil Nadu viser mange fellestrekk med kvinneskjebnene jeg fikk et innblikk i under mitt opphold i Varanasi. Säävälä skriver at ettersom barn er sentrum i den sosiale verden, vil det ikke være noen ting som kan erstatte barn i en landsbykvinnes liv. Slik fører barnløsheten til en tomhet i kvinnens liv, som ofte fylles med bitre følelser og kanskje negative tanker om dem som marginaliserer dem (ibid.: 79). Hinduismens normative og folkelige forestillinger er med på å forsterke og opprettholde mange av fordommene ovenfor barnløse kvinner, men Ācāryā Srinivas Ji påpekte: ”Se, Rādhā har ingen barn, men hvem vil si at Rādhā er ulykkesbringende, at Rādhā er *aśubh*?!”³²⁵

³²⁵Rādhā er Kṛṣṇas elskede, hans *śaktī*. (fra intervju med Ācāryā Srinivas Ji 9.2.04).

Oppsummering

Når barnet ikke kommer

Religion har en sentral rolle i enhver tradisjonell hindukvinnens liv, og moderskapet danner en kjerne i kvinnenens religiøse praksis og identitet. Som mor, helst til en sønn, oppnår kvinnen respekt og større sosial og økonomisk sikkerhet. Det å være barnløs i et tradisjonelt hindusamfunn fører derfor ofte til sosial stigmatisering og isolasjon. Et konservativt ekteskapssystem med patrilokal bosetning gir kvinnen få muligheter til å bestemme over sitt eget liv eller søke alternative roller. En hindukvinnens plikt, hennes *strīdharm*, er å bringe barn til verden, og om hun forblir barnløs, er hennes liv ufullkomment. Hun vil derfor forsøke alt i sin søken etter å få barn.

Ufrivillig barnløse par over hele verden ønsker å vite hva som gjør at de ikke får barn. I India møtes moderne vitenskap og en flere tusen år gammel religiøs tradisjon når mennesker søker årsaker til slike uønskede hendelser i livet. I en tradisjonell by som Varanasi kan barnløshet forklares med dårlig *karm*, himmellegemers påvirkning, Guds vilje eller besettelse av onde ånder. Samtidig trekkes medisinske årsaker til infertilitet inn. Folk ”vet” at også mannen kan være årsaken til at et par er barnløse, og de ”vet” at mannens frø bestemmer kjønnet til barnet. Allikevel er det kvinnen som blir mistenkeliggjort og sett på som mislykket som hustru, dersom et par ikke får barn.

Jeg har i denne oppgaven ønsket å vise både den rigide strukturen som styrer individ, familie og samfunn i Varanasi, men også ulike individer som lever innenfor disse rammene; deres historier, tanker om sin situasjon, valgene de tar eller skjebnen de må leve med. For selv om den normative hinduistiske tradisjonen og *strīdharm* setter rammer for kvinnenens liv, er det også slik at kvinner i Varanasi bruker religionen aktivt for å nå sine mål.

Søken etter en løsning

De barnløse kvinnene jeg møtte i Varanasi brukte ulike strategier i sin søken etter å få et barn. De fleste av mine informanter hadde oppsøkt lege. Ved de statlige sykehusene og ved private klinikker rundt om i byen ble informantene mine tilbudt utskrapning og piller. For de fleste ble imidlertid medisiner for kostbart. Mange av kvinnene ga uttrykk for at fattigdom var en hovedårsak til deres barnløshet. Den eneste løsningen for mange var å be og å legge sin skjebne i Guds hender. De fleste av informantene mine hadde prøvd både medisiner og utført ulike religiøse handlinger i håp om å få barn. Alle kvinnene jeg intervjuet hadde fastet (*vrata*) og mange hadde gitt en guddom et løfte om å gjøre gjengjeld dersom deres bønner om et barn ble oppfylt (*manautī*). En slik gjenytelse kan være en stor *pūjā* på barnets femårsdag, eller å holde en årlig faste til ære for guddommen.

De barnløse kvinnene omdefinerer ofte eksisterende ritualer til religiøse handlinger med det formål å bli befruktet. Når de andre kvinnene faster for sine sønners helse under *Dāl chāṭh*, faster og ber barnløse kvinner om at guddommen også må velsigne *dem* med et barn. De barnløse drar også til hellige steder, bader i kilder, ofrer og gjør magiske ritualer for å jage vekk onde ånder. Noen hadde også oppsøkt en *ojhā* eller en *guru* for å få et *mantrā* eller en velsignelse som skulle gi dem et barn eller beskytte mot onde krefter. Gjennom offergaver, forsakelse og tilbedelse søker de å blidgjøre guddommene og andre overnaturlige krefter som kan påvirke deres skjebne. Men om det bare har gått litt lang tid etter bryllupet eller om så alt håp er ute, er det først og fremst til guddommene, til Śiv, Durgā Jī, Santośī Mā, Hanumān eller til Bhagvān de barnløse kvinnene vender seg. ”For alt er jo i Guds hender. Alt er Guds lek.”³²⁶

Sosial stigmatisering

Troen på ”det onde øyet” og hekseri har ennå en plass i de fleste samfunnslag i India. I et tradisjonelt hindusamfunn eksisterer fremdeles forestillinger om at bitre barnløse kvinner kan skade småbarn og spre ulykke med sitt nærvær. Den barnløse kvinnen blir av mange sett på som ulykkesbringende (*aśubh*). Hennes tilstedeværelse kan være uønsket ved viktige ritualer og ved feiringer av lykkelige hendelser som bryllup og barnevelsignelser. En slik sosial stigmatisering kommer i tillegg til savnet som enhver ufrivillig barnløs kvinne opplever. De barnløse kvinnene fortalte at de etter hvert unngår de fleste sosiale sammenkomster, der de blir minnet på sin ufullendte tilstand.

Det er mange faktorer som gjør at stigmatiserende forestillinger om barnløshet ennå opprettholdes. Religion og tradisjon har på mange områder fortsatt et fast grep om både individ, familie og samfunn i Nord-India. Forestillinger om at noe er urent og at noen kan bringe med seg ulykke preger hvordan folk omgås hverandre i tradisjonelle hindumiljøer i Varanasi. Respekt for de eldre og for autoriteter, arrangerte ekteskap og kvinnenens

³²⁶ *Sab in hī ke hāth mē he. In hī kī līlā...* (Yatri, intervju 13.104)

underordnede stilling medvirker til at endringer i gamle tankemønstre skjer svært sakte. Det virker likevel som om det er større forståelse for at ikke alle kan få barn i byene enn på landsbygda. I byene er også troen på at barnløshet og andre ulykker er forårsaket av onde krefter mindre dominerende enn blant folk i landsbyene. Både den normative og mer folketrobaserte religionen er med på å underbygge det at kvinnens liv, status og rettigheter er knyttet til hennes rolle som mor. Dette vil for de fleste hindukvinner bidra positivt til deres selvbilde og livskvalitet. For de kvinnene jeg intervjuet gjorde derimot fraværet av barn at livet følte ufullkomment og ble vanskelig på mange områder.

Mitt materiale tyder på at de sterke normene knyttet til *strīdharm* og mangelen på alternative roller som kan gi en hindukvinne status, er viktige årsaker til at de barnløse kvinnene faller utenfor fellesskapet og ofte blir oppfattet som en trussel. Mary Douglas hevder at om noe ikke passer inn i kategoriene som er etablert i en kultur, kan det bli oppfattet som ”urent” og ”farlig” og dermed noe som menneskene bør unngå eller støte bort (2002: 6). I et konservativt og rigid hindusamfunn som Varanasi dominerer tanken om at alle må gjøre sin individuelle plikt og oppfylle sin rolle. Jeg mener at Douglas’ teori peker på noe av det som kan forklare hvorfor de barnløse kvinnene blir sett på som ulykkesbringende og farlige for sine medsøstere, for små barn og for hindusamfunnet som helhet; de fyller ikke kategorien ’gift kvinne’ og gjør heller ikke sin religiøse og samfunnsmessige plikt.

Mytologiske forbilder

I India er religionen et viktig element for hvordan barnløse kvinner forklarer, forsøker å løse eller leve med sin barnløshet. Kunnskap om hinduismens grunnnormer og hva som er riktig religiøs praksis og moral får kvinnene ofte gjennom mytologien og muntlige overleveringer. Informantene mine viste ofte til hindumytologiens mange sterke og fromme kvinneskikkelser når de forklarte meg hvordan en ideell hindukvinne skal være. Disse rollemodellene var som oftest selvoppofrende og hengivne hustruer. Mine informanter kunne derimot ikke oppfylle en hustrus høyeste plikt, det å føde barn. Finnes det ikke gode forbilder også for de barnløse kvinnene i hinduismens tradisjon og mytologi?

Mange sterke kvinner omtales i hindumytologien, både med og uten barn og ektemenn. Når guddommer eller gudinner bryter med kulturelle normer, trekkes de derimot ikke frem som eksempler til etterfølgelse (Fuller 1992: 202). Den legendariske prinsessen og poeten Mīrā Bāīs opprør mot familie og samfunn, eller gudinnen Kālīs voldsomme sinne, legitimerer altså ikke at enkelte kvinner avviker fra, eller protesterer mot, det ideelle og normative. Indiske feminister har kritisert de idealene folk flest, storsamfunnet og ulike autoriteter velger å legge vekt på i dagens India (Hess 1999: 2). Kanskje er prektige hustruer som Sītā og Anasūya ikke alltid de beste eksemplene for kvinner som lider urett?³²⁷ Skal kvinnen alltid

³²⁷ Sītā er Rāms hengivne hustru. Den mytologiske kvinneskikkelsen Anasūya er en vidt kjent *pativrātā*, som var hengiven til sin mann på tross for hans mange svært dårlige sider. (Se ordforklaringen.)

være underdanig og ofre seg for mann, svigermor og barn? Gudinnen Durgā³²⁸ blir tilbedt, men kanskje kan hennes kamp mot demonene også være en inspirasjon for kvinner som lider urett?

³²⁸ Kinsley skriver at "Because Durgā is unprotected by a male deity, Maḥiṣa assumes that she is helpless, which is the way that women are portrayed in the *Dharma-śāstras*. There women are said to be incapable of handling their own affairs and to be socially inconsequential without relationships with men. They are significant primarily as sisters, daughters, and mother of males and as wives. Nearly all forms of Durgā's mythical exploits portray her as independent from male support and relationships yet irresistibly powerful." (1986: 99)

Appendiks

Lolārḱ kuṇḁ opprinnelsesmyter

1. Foretellingen om Lolārḱ (*Lolārḱ kā kathā*)

Lolārḱ opprinnelsesmyte står i *Kāśīkaṇḁ*, del 2, 46. kapittel (*ādhyāy*):

Lolārḱ kā kathā handler om hvordan Śiv sender guden Sūryā til Kāśī for å bli kvitt den gudfryktige og fromme Kong (*rājā*) Dev Dās, som regjerte der. Śiv hadde sett seg ut Kāśī som det stedet han ville slå seg ned med sin hustru Pārvatī, men nå sto denne Rājā Dev Dās i veien for planene hans. Sūryā ble lenge i Kāśī, han gikk på besøk til hoffet forkledd i ulike former og han vandret rundt i byen i et helt år for å prøve å finne en eneste umoralsk (*adharmik*) side ved Dev Dās. Sūryā tok noen ganger form som tigger, andre ganger som prest eller astrolog. Han tok også form som selve Dagen for å kunne se alt, men han fant ingen ting han kunne rapportere til Śiv. Sūryā måtte innse at han ikke ville klare oppdraget sitt, men han turte heller ikke å reise tilbake til Śiv i Himalaya uten å ha fullført oppdraget sitt. Sūryā forble derfor i Kāśī. Han lagde 12 former (*mūrtier*) av seg selv og slo seg på denne måten ned i Kāśī. [*Kāśīkaṇḁ* gir her de tolv navnene] Sūryā ble svært lykkelig (*lol*) i (ved synet av) Varanasi og fikk derfor der navnet Lolārḱ.³²⁹ Ved den brønnen (Lolārḱ kuṇḁ) som ligger nær *Assi-saṅgam* (der elven Assi møter Gaṅgā) blir det hver Bhādoṃ (aug/sept) holdt *melā*. Dit kommer folk for å bade for å bli kvitt sin synder og sykdom.³³⁰ Også ved å holde *vrat* og bade hver søndag i Lolārḱ kuṇḁ vil en være fri fra all ulykke og sykdom (kilde: *Kāśīkhāṇḁ*, del 2: 46. kapittel: side 616)

2. Den folkelige myten om Lolārḱ kuṇḁ

Den folkelige myten om Lolārḱ kuṇḁ, slik den ble fortalt av både *paṇḁitene* og andre som bodde eller arbeidet ved Lolārḱ, lyder slik:

I *Satyāyug*,³³¹ en gang da gudene og demonene sloss, kom Sūryā flygende over himmelen med sin gullvogn trukket av åtte hester. Plutselig veltet de, og vognen med Sūryā og alle hestene falt ned. Hjulet slo et hull i jorden og vannet kom opp fra underverden (*patāl*). Så dro Sūryā videre, men hans kraft forble i dette vannet, som etter hvert ble til denne brønnen (*kuṇḁ*). Siden den gang har denne brønnen hatt Sūryās krefter og Sūryā oppfyller kvinners ønsker om å føde sønner.

³²⁹ “*Ādityā bhagvān kā man kāśī ke darśan mem atyant lol ho gayā thā. Isi se vahā par suryā kā nām lolārḱ par gayā.*” (*Kāśīkaṇḁ*, del 2, side 616)

³³⁰ *Kāśīkaṇḁ* nevner det å bli kvitt gamle synder og hudsykdommer, men ikke det å få sønner som et resultat av Lolārḱs velsignelse (ibid.: 618).

³³¹ *Sathāyug*: en mytologisk tidsepoke (den første av fire *yug*) - da verden var et godt sted, et sant (*satya*) sted.

Ordforklaringer

Denne ordlista er hovedsakelig basert på McGregor *Oxford Hindi-English Dictionary* (1993) (M). Noen forklaringer er også hentet fra Per Kværne og Kari Vogt *Religionsleksikon* (2003) (K/V), og fra ordlisten i Knut Jacobsen *Hinduismen* (2002) (J).

ācāryā - tittel på en mann med fremdragende visdom, en senior (M:81)

aghorī - en asket som tilhører en śivaittisk "orden" kalt *aghor*, (*aghorī* (S) adj. 'dårlig, uren, forurenset') (M:14,15)

agni - ild, Agni - ildguden (M:14)

Anasūya - kjent hindumytologisk kvinneskikkelse. Anasūya var en stor *pativrata*. Myten forteller at hun tjente sin ektemann (*pati*) selv om han var både spedalsk, slem og ufyselig. Da han ba henne om å ta han med til en prostituert bar hun han dit hver dag. Da en asket så dette forbannet han mannen og sa han ville dø før soloppgang. I kraft av sin *pativrat-śakti* nektet Anasūya da sola å stå opp. Gudene måtte love å spare mannen hennes før hun ga seg. (Fortalt av Moti, intervju 21.1.04)

anāth - foreldreløs ('uten herre', enke, hjelpeløs) (M:32)

añcal - endestykket på sarien (M:3)

anivāryā - obligatorisk, viktig (M:34)

apmān - fornærmelse (M:42)

aql - forståelse, visdom, fornuft (M:11)

ārādhānā - tilbedelse, formildelse, forsoning (av / med guddommen) (M:92)

Āraṇṇyak - navnet på en tekst som tilhører en gruppevediske tekster knyttet til *Brāhmaṇa*ene (M:92)

āryāvartā - 'Ariernes land', nord og sentral India (M:93)

ārṭī - en seremoni som utføres ved tilbedelse av en guddom, en eller flere flammer ofres i sirkelbevegelser foran guddommen (M:92) (*ghī*, olje eller *kapūr* benyttes).

āryā - arier, (indoeuropeer), adj: ærefull, nobel (M:93)

āsā - håp (M:96)

asantān - barnløs, uten etterfølger, uten avkom (*a-* negativt prefiks, *santān* 'etterkommere, barn')

āśīrvād - velsignelse (M:97)

āśram - 1) religiøst samfunn, tilfluktsted (tilbaketrekking fra samf.), senter for meditasjon og yoga.
2) et livsstadium (av fire livsstadier i en hindus liv - for menn i de tre øverste kastene) (M:97)

āsthā - tro, tillit (M:99)

aśubh - ulykkesbringende, ugunstig, uheldig, (eng: inauspicious) (M:66)

āśvin - den sjuende måned i lunarkalenderen (M:97)

ātmā - sjel, selvet (M:84), det uforanderlige prinsipp (J:257) det evige, åndelige element i mennesket (som dypest sett er identisk med *brahmā*) (K/V:36)

aulād - barn, avkom, etterkommere (M:150)

avadhī - en hindidialekt, Rāmcaritmānas av Tulsīdās er skrevet på *avadhī*.

avatār - inkarnasjon, (gude-)nedstigning (J: 257), i hinduistisk mytologi gudenes nedstigning til jorden, antagelse av menneskelig skikkelse, for eksempel: Viśṇu som Rām og som Kṛṣṇa (K/V:40)

āyurved - tradisjonell indisk vitenskap om helse og medisin (M:91)

bābā - en respektert person, tittel på en respektert person, eldre person, bestefar, far (M:725)

baccā - barn (M:698)

bahū - svigerdatter, ung brud (M:717)

bām̃jh - ufruktbar, (infertil) (M:718)

bām̃jin! - et skjellsord, 'Ufruktbare kvinne!'

bandhyā - ufruktbar, (infertil) (M:693)

barāhī - seremoni (for noen med navngiving) holdt på den tolvte dagen etter et barns fødsel (M:710)

bidāī / bidā - avskjed (avskjedsseremoni for bruden når hun forlater sitt fødehjem) (M:733)

bīj - frø (M:738) (også om "mannens frø")

bindī - flekk, merke, pynt (i pannen), (enhver tradisjonell gift hindukvinne vil alltid bruke *bindī*) (M:729)

bhādom - den sjettede måneden (*mahīnā*) i den indiske lunar kalenderen (aug/sep) (M:764)

Bhagvadgītā - religiøst skrift som er svært sentral i dagens hindusime, samtale mellom Kṛṣṇa og Arjūn, utgjør en del av *Mahābhārata*, men har også status som selvstendig tekst (J:257).

Bhagvān - Den allmektige, tittel på beæret guddom (M:756) Gud (J:257). (Navn som brukes på guddommen i etiske situasjoner (Bennet 1983: 48))

bhajan - tilbedelsessanger, salmer, prisningsanger til guddommen (M:757), karakteristisk for *bhakti*

bhakti - tilbedelse, kjærlighet og tro, (M:755) betegner i hinduismen et personlig gudsforhold preget av kjærlig hengivenhet fra tilbederens side (K/V:52)

bhūt, (*bhūt-pret*) - ond ånd, spøkelse, gjenferd (*bhūt* betyr også fortid, noe som har skjedd) (M:771)

brāhmaṇ - en brahmin (en person som tilhører den øverste *varṇ* i kastesystemet) (M:753)

Brahmā - den allmektige guddom, verdens skaper (M:753) Forening med *Brahmā* betyr frelse for mennesket (K/V:59)

brahmacaryā - det første livsstadium (*āśram*), religiøse studier, askese, sølibat (M:752)

Bṛhaspati - Jupiter (M:744), *bṛhaspativār* - torsdag (M:744)

camār - 'lærarbeider', en person som tilhører *camār*-kysten (M:304), en lavkaste, blant de kastene som betegnes som 'urørbare'

caran - føtter ("ved Guds føtter") (M:305)

cauth - fjerde dagen i en lunar halvmåned (M:333)

chaṭh - den sjettede dagen i en lunar halvmåned (M:337) *Chaṭh* er det *Ḍāl chaṭh* vanligvis kalles.

chaṭhiyā - feiring av den sjettede måneden av svangerskapet (M:337)

chūt - rituelt urent, ('berøring') (forestillingen om at noe er "uberørtbart") (M:347)

curail - gjenferdet av en kvinne som døde mens hun var gravid eller i barselseng (M:323)

cūrī - armering(er), helst i glass og gjerne et dusin. (M:326) obligatorisk for en tradisjonell hindukvinne. (*cūrī* brukes kun av gifte kvinner – "å knuse sine *cūrī*" (*cūrī tūṭnā*) betyr å bli enke)

dampatī - (S) 'the two masters' hustru og ektemann (*dam* 'hus') (Monier-Williams 1974: 469)

ḍākinī - heks, ond kvinne (M:420)

dakṣinā - lønn / donasjon betalt til en *brāhmaṇ* for utføring av religiøse tjenester (M:474), (penge-)gave til en asket eller *guru*

Ḍāl-chaṭh (*Chaṭh*) - (*ḍāl* 'en kurv (med ofringer i)' (M:420), - *chaṭh* 'sjettede dagen i en lunar halvmåned (M:337)) Ved denne festivalen faster og ofrer kvinner til *Sūryā* for å sikre sin mann og sine sønner lykke og god helse. Om en kvinne ikke har barn ber hun (gjør *manautī*) om at hun må få et barn. Feires sjettede dagen etter Diwali.

dān - gave, donasjon, offer (M:490)

ḍaṇḍīsvāmī - en asket som tilhører en av de ti *dasnāmī*-ordnene - *ḍaṇḍīsvāmī*ene - er *brāhmaṇ*ere som har tatt *saṃnyās*. En *ḍaṇḍī* er en som bærer en stav, en asket. (M:416)

darśan - 1. tilbedelse, *darśan karnā*: gå i tempelet, 'å møte/se guddommen' 2. hindufilosofi ('å se sannheten' (Eck 1998: 25) 3. å se, observere noe/noen (M:482)

davā/davāī - medisin, behandling (M:484)

dayā - sympati, nåde, medlidenhet (M:479) (Guds nåde)

devā / devtā - guddom (M:511)

devī - gudinne (M:511), (Devī (Mā)- generell tittel for en gudinne)

dharm - plikt, lov, det rette, rettferdighet, støtte, fast, det som støtter og opprettholder, den evige orden (J:258) bærende prinsipp, den faste moralske verdensorden. 1) det komplekse system av religiøse og sosiale forpliktelser som en troende hindu forventes å oppfylle, rett handling, plikt, moral, dyd, et dydig liv, rettferdighet 2) det som er foreskrevet av den religiøse loven 3) religion (M:525).

"I hinduismen er dharma samfunnets struktur og normer som gjenspeiler en evig verdensorden; dharma kommer til uttrykk i de ulike kastenes plass i det sosiale hierarkiet og enkeltmenneskets plikt innenfor dette hierarkiet. Dharma er også mer allmenne moralske normer, som trofasthet, ærlighet, ærbarhet, og utførelsen av religiøse ritualer."(K/V:82)

dharmasāstrā (sāstrā) - 'avhandlinger om *dharm*', 'hinduismens lovbøker' skrevet av *brāhmaṇere* i løpet av det første årtusenet av v.t. (K/V:83). Mange verk som inneholder foreskrifter, regler og lover for både hindusamfunnet og privatlivet. Basert på *dharmasūtrā*ene, på filosofien om *dharm*.

dhūmī - ildstedet til en asket (M:532), der han gjør sine offerritualer (asken (*vibhūti*) anses ofte som hellig, lykkebringende, helbredende)

dīṭh - 1) "skadebringende blikk", "det onde øyet", kan stamme fra sjalusi, magi (*dr̥ṣṭi, nazar*). 2) betyr også syn, synspunkt (M:498)

dhobī - en vaskemann/kone (534)

dr̥ṣṭi - 1) "skadebringende blikk", fra sjalusi, magi (*dīṭh, nazar*). 2) blikk, syn, øyne, synspunkt (M:509)

duā māgnā - (urdu) 'be om Guds nåde' (M:501,801)

duḥkh - ulykke, lidelse, ubehag (J:258)

dulhā - brudgom (M:505)

dūlhī - brud (M:505)

Durgā - Den uovervinnelige, en av de viktigste formene av Devī, av Śakti. Vakker og sterk, ridende på en løve, utstyrt med forskjellige våpen som hun bruker i kampen mot onde krefter. *Durgā* er Śivs hustru, men i mytologien opptrer hun som oftest alene, Mytene forteller om hvordan hun beseierer demonen Mahīśā. Feires under *Durgā-pūjā*, den tiende dagen i *navratr* i Āśvin-måned (også *navratr* i Cait er til ære for *Durgā*). (K/V:89)

dvij - 'født to ganger' (gjennomgått *upānayan*-ritualet), betegnelsen på en mann fra de tre høyeste *varṇa*ene (J:258) (M:517)

ekādāśī - den ellefte dagen i den halve lunarmåned. Mange hinduer holder faste (*vrata*) denne dagen (M:142)

Fātima - Profeten Muhammads datter (ca. 605-33), *Fātima* regnes som en av de fjorten rene sjeler og hun kan gå i forbønn for menneskene hos Gud. Muslimske tradisjon lar *Fātima* fremtre som et forbilde på kvinnelighet og moderskap (K/V:107). I Varanasi så jeg hvordan også hindukvinnene oppsøkte *Fātima* for å få hennes hjelp i nød (se kapittel 5).

Gaṇeś cauth - 'Gaṇeś fjerde', mange hinduer faster hele denne dagen

Gaṅgā - Elven Ganges, Gudinnen *Gaṅgā*, Mā *Gaṅgā*, hinduismens helligste elv. Å bade (*snān*) i *Gaṅgā* renses bort alle ens synder og en vil komme til himmelen (M:248) Varanasi (*Kāśī*) ligger ved *Gaṅgā*s bredde.

gatti - 'å dra', slutten, tiden for å forlate verden, når en dør (M:253) (og ritualene knyttet til dette)

gaunā - seremoniell henting av hustruen fra hennes fars til hennes ektemanns hus (M:280), det at mann og kone begynner å leve sammen (i Varanasi-området blir mange av bryllupene ennå ofte arrangert i barndommen (12-16) år, men *gaunā* skjer noen år senere).

ghāt - elvebredde, steintrapper ned mot en elv (M:287)

god lenā - 'å ta i sitt fang', å adoptere (et barn) (M:278)

grah - en planet, en ond stjerne/planet/ånd (M:281)

grah doṣā - ulykke forårsaket av en planet (M:514)

grhasth - husholder, en som utfører sin plikt som husholder i sitt andre livsstadium (*āśram*) (M:274)

grhiṇī - husfrue, frue (M:274)

*Grhya-sūtrā*ene - tekster som tar for seg husets ritualer og *saṃskāra*ene. Det er flere *Grhya-sūtra*er, for eksempel *Aśvalāyana Grhyasūtrā* (Klostermaier 1998: 78).

guru - en spirituell veileder, lærer i indisk tradisjon, en person som har nådd den høyeste åndelige innsikt. (M:271) Mange hindufamilier er tilknyttet en *guru*.

Hanumān - 'apeguden', Rāms hjelper (M:1058)

Harivaṃś Purāṇ - et langt dikt, om 'Kṛṣṇas slekt', sies å være en del av *Mahābhārat*. Sanskrit: *Harivaṃśa Purāṇa* (skrevet ca. 400) Klostermaier skriver: "A supplement to the Mahābhārata, a kṛṣṇaite work is very often added in the editions, in it self it is a rather voluminous work of some 16,000 śloka (Klostermaier 1994: 84). Brockington: "The pastoral Kṛṣṇa, first presented in the supplement to the Mahabharata, the Harivaṃśa (the dynasty of K) which is usually assigned to the early centuries A.D. and presents a complete account of Krishnas life and death." (1997: 60). Dowson: "The genealogy of Hari or Vishnu, along poem of 16,374 verses. It purports to be a part of the Mahābhārata, but it is of much later date and "may more accurately be ranked with the Pauranic compilations of least authenticity and latest date" (1982: 119).

havan (hom) - ildofferriuale, (M:1064)

ilāj - medisinsk behandling, kur (M:107)

iṣṭ (iṣṭdev) - ens utvalgte gud (J:259), den mest avholdte guddom i en familie eller for et individ (M:107).

Īśvar - herre, mester, Gud (M:110), slik som Bhagvān, brukes også Īśvar som en generell tittel på den guddommelige kraft.

jādū (jādū-ṭonā) - magi, hekseri, forbannelse, trolldom (M:367)

janeū - den hellige tråden som mottas ved *upānaya* -ritualet, og ideelt sett brukes av voksne menn av de tre høyeste kastene (M:356). I Varanasi brukes *janeū* av praktiserende *brāhmaṇere*.

jāti - 'født (inn i)', kaste, underkaste innen *varṇa*ene. *Jāti* betegner de tusener av konkrete sosiale gruppene som hinduene er inndelt i. Rangeringen av *jāti*ene skjer i prinsippet etter forstillingen om renhet og urenhet, og systemet skal forhindre at de høyere *jāti*ene skal behøve å berøre/få mat av de lavere) *Jāti*-inndelingen opprettholdes primært gjennom endogami: en tradisjonell hindu gifter seg alltid innenfor sin *jāti* og en *jāti* knyttes tradisjonelt til et yrke (K/V:197, 198)

jap - resitering, - av en *mantrā* eller navnet på en guddom, ofte med en *mālā* 'bønnekjede' (M:537)

jāyā - en hustru, (av: 'født (en sønn)') (M:369)

Jutyā - et lokalt navn på Śrī Jīvit Putrikā, en form av Santān Lakṣmī. Mange kvinner i Varanasi holder *vrat* for Jutyā.

jyotiṣ, jyotiḥ - astrologi, astronomi (M:385)

jyotiṣī - astrolog (M:385)

kāl - ulykkesbringende (inauspicious), sørgelig (M:193), (*kālaṅk*: ulykkesbringende person)

Kālī - gudinne, både den livgivende mor, men hun er også opphav til død og ødeleggelse, 'den mørke' Hun fremstilles ofte naken med et smykke av hodeskaller (K/V:192). Kālī er Sivs hustru.

kāliyūg - ulykkesbringende æra (M:194,894)

Kāmasūtrā - flere sanskritekster som omhandler sex, erotikk og kjærlighet, vises som oftest til den *sūtrāen* som er forfattet av Vātsyāyana (M:191)

kanyā - (S) jente, jomfru, datter (Monier-Williams 1974: 249)

kanyādhān (S) - 'å gi bort en datter i ekteskap' (Monier-Williams 1974: 249). Tradisjonelt skal *kanyādhān* skje mens jenta ennå er helt 'ren', altså før puberteten. Dette skjer nok sjelden i dagens India, og om det gjøres venter de aller fleste med *gaunā* (flytte sammen) til jenta er eldre.

karnā / *karānā* - verbet 'å gjøre' / å få noe gjort (M:171/172)

kāraṇ - årsak, kilde, grunn (M:192)

karm - handling og resultatet av handlinger (J:259), handling, plikt, moral, (M:175) Grunntanken er at alle handlinger følges av et resultat. Ønsket eller uønsket. I dette eller senere liv. Gjenfødelsen er også et resultat av *karm*. (K/V:196)

Kāśī - hinduenes navn på Varanasi, *kāśī* betyr 'skinnende' (M:194).

Kāśīkhaṇḍ - beretningen om Kāśī's (Varanasi) hellige historie. Innholder myter om opprinnelse og viktigheten av Kāśī og de utallige hellige stedene i denne byen. Denne teksten er del av prisingslitteraturen kalt *māhātmya*. Den ble samlet og nedskrevet på sanskrit, på 1500-tallet (Eck 1983: xiv)

kathā - fortelling, en legende, lese opp/resitere en hellig legende, fortelling, preken (M:163)

kathā kī pustak - et lite hefte som brukes ved *vrat* og helligdager for ulike guddommer.

khel - lek, fornøyelse, noe lett og uviktig (M:244), *Bhagvān kā khel* - 'Guds lek'

kīrtan - å prise guddommen, synge salmer/sanger (*bhajan*) om/for guddommen i gruppe (M:200)

kumkum - rødt pulver, (det "ekte" er fremstilt av safran), brukes til å lage *bindī*, et merke i pannen; en velsignelse fra guddommen (M:206)

kuṇḍ - brønn, dam, tank (forbundet med en person eller guddom) en tank/brønn omgitt av trapper (M:200). Mange *kuṇḍ* oppsøkes av troende og de bader for å bli helbredet eller vaske bort synder.

kuṇḍālī - horoskop (M:200)

Kṛṣṇa (Kṛṣṇ) - 'Den mørke', Krishna, sentral guddom i dagens praktiserte hinduisme. Omtales i Mahābhārat. En av Viṣṇus viktigste *avatārer* (K/V:217). Viktig i *bhakti*

kṣamtā - evne, egenskap (M:222)

kṣatriyā - krigerkasta i *varṇa*-systemet (J:260) (M:221)

laḍḍū - søt, rund melke/linsekake (M:883), brukes ofte som offer til Ganeś, som sies å elske disse

Lakṣmī - Gudinnen Lakṣmī, gudinne for lykke og velstand (Viṣṇus hustru) (M:878)

laukik - (adj.) 'folkelig', 'av denne verden' (M:904) [- religiøs praksis, handling, forestilling] (fra *log* 'folk'). *laukacaryā*: folkelig måte/tradisjon (M:306) (*laukik* vs. *śāstrik*), *laukik pakṣ*: det folkelige aspektet / den folkelige siden [av saken].

līlā - i hinduismen: guddommelig lek, et viktig skapelsesprinsipp i hinduismen (J:260). McGregor skriver: "The acts of a deity as performed at pleasure (esp. those of the *avatārs* Rām and Kṛṣṇa); the ways of God in the world." (M:897)

liṅg - (Sanskrit: *liṅgam*) Śiv, slik han fremstilles i templene. På hindi betyr *liṅg*: tegn, merke, kjønn, penis, fallos, idol (M:894). Jacobsen skriver: "liṅga, anikonisk representasjon av Shiva, ofte plassert sammen med *yoni*, en anikonisk representasjon av Gudinnen." (J:260) Kværne skriver: "Bare i videste forstand er liṅga forbundet med forestillinger om fruktbarhet, idet det først og fremst representerer gudens kosmiske skaperkraft." (K/V:230)

mā - mor, "Mamma", *Mā*, også som tittel på Gudinnen (M:801)

Mahābhārat (*Mahābhārata*) - et episk dikt skrevet på sanskrit (datert til ca. 400 f.v.t. – 400 e.v.t.). Ca 100 00 dobbeltvers under det mytiske forfatternavnet Vyasa. Antatt ferdigstilt i sin nåværende

form i siste halvdel av det siste årtuseten før Kristus. Omhandler striden mellom de fem Pandu-brødrene og deres hundre fettere (K/V:236). Kuntī er Pāṇḍu-brødrenes felles hustru og en sentral skikkelse i eposet.

mahātmā - en høyt opplyst sjel, en nobel mann (M:799)

māhir - en ekspert (arabisk) (M:810), brukes om religiøse eksperter ved muslimske helligdommer.

mālā - 1. bønnekjede, brukes til resitering av *mantrā* (*jaṭ*), 2. *phūlmālā* - blomsterkrans (M:809)

mallāh - 'en båtmann' (*mallāhin* - kona til en båtmann) (M:795), betegner en person som tilhører båtmannkassen

manautī (*mannat*) - å avlegge en ed om at en vil tilfredsgjøre en guddom med tilbedelse eller offer (M:791) (dersom guddommen oppfyller det en ber om)

mandir – tempel (M:780)

Maṅgal – 1) Mars 2) lykke, lykkebringende, en godhendelse (f.eks. et bryllup), maṅgalvār - tirsdag (Mars' dag) (M:777)

mantrā - et hellig vers, et formular, ord, stavelse som er hellig for en spesifikk guddom, alltid på sanskrit (M:779) (K/V:241)

Manusmṛti - "Manus lovbok" (K.J.) Også kalt *Mānavadharmasāstrā*, eller bare *Manu*. Består av 2,685 vers og ulike, men ofte sammenknyttede tema. Foreskrifter om sosiale forpliktelse og god atferd for ulike kaster, kjønn og alder, for undersått og konge, mann og kone, om bl.a. skattlegging, gjenfødelse, fødsel og død. Det er stort sammenfall mellom innhold i *Manusmṛti* og *Mahābhārat*. (Doniger 1991: xvi)

markarā - en infertil kvinne (en hule, en krukke) (M:793)

mātr- (S) moders- (som i *mātrśāp* 'mors forbannelse) (M:804)

mātrtvā - moderskap (M:804)

māykā - mors hus, foreldrenes hjem (for en gift kvinne) (M:807)

melā - en festival (M:833)

Mīrā Bāī - en kvinne av kongelig ætt som levde på 1500-tallet i Rajasthan. Den mest innflytelsesrike kvinnelige poet i Nord-India. Men Mīrā Bāīs poesi har gjort hennes liv og hengivenhet til Kṛṣṇa til et forbilde for både kvinner og menn innen *bhaktī*-tradisjonen (Hawley 1986: 232).

mokś - frelse fra gjenfødelse i verden (*saṃsār*) (J:260) (M:835)

mṛt - død (adj) *mṛtyu* - død (m.) (M:830)

mujāvar - en muslimsk vismann eller prest, McGregor skriver at *mujāvar* betyr 'nabo': en som er i konstant bønn eller meditasjon i en moské eller et hellig sted (shrine) (M:821)

mūh - 1) ansikt, 2) munn (816)

muhūrt - et lykkebringende tidspunkt, i henhold til astrologiske beregninger (M:828)

muṇḍan - den første seremonielle barbering av barnets hode (M:815)

mūrti - gudestatue (J:260) figurative fremstilling av guddommen (M:829), fokuset for *pūjā* og *darśan*

nāmgh - 'å hoppe, trå over' (M:548) Betegnelse på materie med magisk kraft som stammer fra et åndeutdrivelsesrituale. Det graves ned, og kan kaste forbannelse dersom noen trår over det. Dette kan skje tilfeldig eller intendert. *Nāmgh-dākan* 'trå over noe som er gravd ned' (M:548, 419). (kilde: eget materiale, intervju med Madan Mohan, Kapil).

Namaskār (*Namaste*) - 'hilsen til deg!'. Å bøye seg i respekt, (*namas* 'hilsen') (M:544)

nanad - svigerinne (M:543)

napuṃsak - impotent, kjønnsløs, umannlig, En impotent mann. (M:543)

narak - helvete (M:544)

nārī - en kvinne (M:554)

nasīb - skjebne, godt hell (arabisk) (M:547)

navrātr - en ni-dager-lang faste til ære for gudinnen Durgā (M:546), som holdes to ganger i året, i ca april (Cait) og i september-oktober (*Āśvina*) (som avsluttes med Duśerā, den tiende dagen). Faste under *navrātr* vil for de fleste bety at de kun inntar *phalāhār* (frukt, melkeprodukter, nøtter og noe annet). Avstår fra ris, linsler, hvete, salt, olje, krydder og de fleste grønnsaker (og så klart kjøtt, egg og fisk). De troende gjør daglige ritualer for Durgā, synger *bhajan* og går for å gjøre *darśan* i tempelet.

nazar - 'syn, blikk' (arabisk), innvirkning fra det ond øyet, [mer presist: 'skadelig blikk'] *nazar lagnā*: 'å bli rammet av skadelig blikk', *nazar lagānā*: 'å kaste et skadelig blikk' (M:541)

nibandh - avhandlinger, tekster som tar for ulike emner, som ble skrevet på 12- 1800-tallet (M:562) (*dharmanibandh*, *vratnibandh*)

niyoga - her brukt om det at en enke som ikke har fått barn, eller der ektemannen er steril, kan hustruen ha sex med mannens bror for å sikre slekten, å få en sønn (Kane 1941, vol. 2: 599). Direkte oversatt 'å bli engasjert til å gjøre noe, bli utpekt' (M:565), 'bundet til, engasjert, tildelt oppgave el plikt' (Monier-Williams 1974: 552)

niṣkram - (adj.) ikke på plass, ikke i orden (M:574)

ojhā - åndeutdriver, magiker, trollmann, åndemaner (M:146)

ojhāi - magi, trolldom, *ojhāens* håndverk/virke

pālakṛā - adoptert sønn, fostersønn (M:625)

pañcangā - almanakk, mye brukt hindukalender, som viser helligdager, faster, lunar- og solardagene (M:586)

paṇḍā - en *brāhmaṇ* som innehar en nedarvet funksjon som leder et pilegrimssted, *ghāt*, tempel (M:587)

paṇḍit - lærd, vis, respektfull tittel for en *brāhmaṇ* (M:587)

pāp - synd (M:623)

paramparā - tradisjon ('gitt fra en til neste', suksesjon) (M:601)

pardā - 'forheng', det å leve atskilt (fra menn), i seklusjon (M:603) (praktiseres, om på ulik måte, både innen islam og hinduismen)

Pārvatī - gudinne, datter av Himavat og Śivs śakti. (M:625)

pāṭh - 1) lesning, resitering av en hellig tekst, 2) en tekst (M:620) ('*pūjā-pāṭh*' - religiøs praksis)

pati - 1) mester, herre 2) ektemann (M:596)

patiloka - den verdenen (himmelen) en hengiven hustru vil bli forenet med sin ektemann (*pati*) i etter døden, dersom hun har levd et dydig liv.

pativrat - lojalitet / hengivenhet til ektemann (M:596)

pativratā - en kvinne som alltid er trofast og hengiven ovenfor ektemannen, som lever for sin mann (M:596)

patisevā - en hustrus tilbedelse og tjeneste for ektemannen

patnī - hustru (M:597)

phalāhār - det å spise, eller bare leve på frukt, et måltid bestående av frukt (og nøtter, og melkeprodukter) (M:678)

piṇḍ - en liten ball/kake av ris el mel som ofres til forfedrenes ånder - *piṇḍdān*. Gjøres av den nærmeste slektning av den avdøde (M:628) helst en sønn

pīpal - et fikentre som er hellig i India (*Ficus religiosa*) (M:634)

pīr - muslimsk helgen (M:634)

pitṛ - paternal forfar, *pitṛtarpaṇ* (*piṇḍdān*) - ofringer til forfedrene, *pitṛ-lok* - forfedre-verden (M:630)

prakṛti - naturen, filosofisk: om det materielle prinsipp (M:652)

prasād - mat ofret til guddommen, restene av slik mat distribueres blant tilbederne, i familien (M:666)

pret - gjenferd, spøkelse, ånden til en død person, en ond ånd (*bhūt-pret* – en samlebetegnelse for overnaturlige krefter, som gjenferd og spøkelser) (M:671)

pṛthivī - jorden (M:642) *Ṛṥhivī Mātā* - Moder Jord

pūjā - oppvartning, tilbedelse, et rituale med offer, bønn, tjeneste (vask, bekledning, god lukt, mat) for guddommen, i hjemmet eller tempelet, daglig eller ved spesielle anledninger eller høytider, av en hver hindu, kvinne eller mann, eller utført av eksperter (*pujārī, paṇḍit*) (K/V:299). ”*pūjā-pāth*” ’å gjøre *pūjā* og lese fra skriften’ (brukes om generell religiøs praksis av mine informanter).

pujārī - en *paṇḍit* som utfører *pūjā*, som oftest en *brāmaṇ*, ofte tilknyttet et tempel (M:635)

punya - dydig (lykkebringende) handling, fortjeneste (eng: merit) *punya-phal* - fortjenesten/frukten av edle handlinger (M:636)

*Purāṇā*ene - ‘gamle bøker’, fornsaga; en rekke verk på sanskrit fra ca 400 f.v.t til 1400 e.v.t.
*Purāṇā*ene er en tekstgruppe med mytologisk litteratur. Tradisjonelt regnes det med 18 *Purāṇā*er. Omhandler kosmogoni, guders og fyrsteætters genealogier, menneskehetens mytiske historie, kastelover og ritualer og hymner og sagn forbundet med hellige steder (K/V:299)

purṇimā - fullmåne (M:641)

putr - sønn, (*putr-prāpti* - å få/ha en sønn) (M:636)

putrī - datter (M:636)

putratīpūjā - *pūjā* en kvinne gjør for å få en sønn (eller *pūjā* som gjøres av en kvinne som har en sønn) (M:636)

qismat - skjebne, lagnad (M:199)

Rādhā - Kṛṣṇas elskede (M:861)

Rām (*Rāmcandra*) - konge, guddom, den sjuende *Viṣṇu-avatār*. Kulten av *Rām* er særlig utbredt i Nord-India. *Rām* betyr også ”Gud” på flere ny-indiske språk (K/V:304).

Rāmāyaṇ (*Rāmāyaṇa*) - et episk dikt skrevet på sanskrit tilskrevet den mytiske vismannen Valmiki (trolig fra 100 tallet v.t.). Det eksisterer mange versjoner på ulike språk av dette eposet. *Rāmāyaṇ* er svært viktig i dagens hinduisme og for formidling av kunnskap og holdninger og virker samlende på de mange sektene innen hinduismen. Myten i *Rāmāyaṇ* inneholder personer som er ideelle forbilder for de fleste roller i et tradisjonelt hindusamfunn og -familie. Den viktigste av disse gjendiktningene er *Rāmcaritmānas*, en *avadhī* (hindidialekt)-versjon av fortellingen om *Rām* skrevet av Tulsīdās (1532-1623) (M:862). *Sītā* er *Rāms* hustru og svært sentral i *Rāmāyaṇ* og en viktig referanse for dagens hindukvinner.

Rāvaṇ - demonen som røver *Sītā* med seg til Lanka (M:863)

sādhu - asket, en som forsaker verden, omreisende, hellig mann/kvinne, ’en person av sannhet’ (M:1005)

sādī - bryllup, en lykkelig anledning (M:947)

saitānī - (adj.) noe djevlesk, ondt (M:955)

safāī, safāyā - rengjøring (M:982) (utskrapning)

śakti - den feminine energi som et kvinnelig vesen innehar, en gudinne, kvinnelig skaperprinsipp (J:262), energi, styrke, den kvinnelige partneren til en guddom (M:942)

śaktipīth - et gudinnested, pilegrimssted (M:633)

samādhi - et gravmonument, ofte for en helgen eller en opplyst person (M:986)

samāj - samfunn, samfunnet, fellesskapet (også: forening, organisasjon, møte) (M:986)

saṃhitā - 1. en samling, 2. *saṃhitā*ene brukes om de fire Vedaene (M:971)

saṃyās - askese (M:966)

saṃnyāsi - en som har forsaket verden, asket (*saṃnyāsin* – kvinnelig asket) (M:966)

sampūrṇ - fullendt, fullkommen, hel (M:967)

saṃsār - sirkelen av gjenfødsler, transmigrasjon, livet i verden (M:970)

saṃskār - 1. evne (medfødt), skjebne. 2. overgangsriter (M:970)

sanātān dharm - 'uminnelig, eldgammel *dharm*'. Hinduisme som innebærer aksept av *śruti* og *smṛti*, ortodoks tro og praksis (M:980)

saṅkalp - å avlegge en ed, lovnad (M:961)

Śani - Saturn (M:942)

śanivār - lørdag (M:942)

santān - 1) avkom, barn, etterkommere, 2) en sønn el en datter (M:965)

santānhīn - barnløs, 'uten avkom' (M:965) (*-hīn* negativt suffiks)

Santoṣī Mātā - gudinne, 'hun som tilfredsstiller sine tilbedres behov' (*santoṣī* - følelse av tilfredshet)
Gudinnen Santoṣī Mātā er av relativ ny opprinnelse og det for det meste kvinner som tilber henne (Wadley 1983: 151)

śāp - en forbannelse (M:947)

Sarasvatī - gudinnen over tale og læring, vokter over kunsten, Brahmās hustru (M:991)

śārīrik - kroppslig (M:948)

sās – svigermor (M:1010)

ṣaṣṭhī - den sjettede dagen i en lunarhalvmåned (M:960)

śāstrā (*dharmasāstrā*) - et arbeid eller bok som handler om religion, eller annen vitenskap, som anses å være svært gammel eller av guddommelig autoritet, religiøse skrifter/tekster (M:949).
*Dharmasāstrā*ene er mer utførlige kommentarer til *sūtrā*ene, og ble skrevet i løpet av det første årtusenet i e.v.t. (K/V:82)

śāstrik (*śāstrīyā*) - (adj.) i overensstemmelse med skriftene, (klassisk, vitenskaplig, akademisk) (M:949)

sasur - svigerfar (M:996)

sasurāl - svigerforeldrene hus (tradisjonelt er det der en gift kvinne bor med sin mann) (M:996)

satī - en dydig, ærbar, og trofast hustru. Dette begrepet brukes i hinduismen om en enke som lar seg brenne sammen med sin avdøde ektemanns kropp. (M:976).

satmāsī - feiring for å markere den sjettede måneden av svangerskapet (M:976)

satyāyug - 'sannhetstiden' ('den gyldne tid'), mytologisk navn på den første av de fire æraene (*yug*) som utgjør de gjentatte tidssirkelene (*mahāyug*) (M:977)

saubhāgyavātī (*saubhāgyin*) - en gift kvinne viss ektemann er i live. (spes. om hun har barn) (M:1044)

Sāvitrī - en mytologisk kvinneskikkelse. Sāvitrī reddet sin ektemann Satyavān fra dødens konge Yama gjennom at hun gjorde askese og fikk derfor tre ønsker oppfylt (se Leslie 1989: 313-314)

sevā - 1) tjeneste, pleie. 2) tjeneste el pleie som tilbedelse (M:1039)

siddhi - overnaturlige/magiske evner, fullstendig forståelse (1014)

śindūr - rødt pulver, som legges i midtskillen til en gift hindukvinne, (et fruktbarhetsymbol, en del avvielsesseremonien og et rituale kvinnen utfører hver dag så lenge hennes mann er i live) (M:1011)

Sītā - Rāms hustru i eposet Rāmāyaṇ. Sītā ses på som det ideelle forbilde på trofasthet og den perfekte hustru og er en viktig referanse for hindukvinner i Nord-India. (M:1020)

Sītā Mā - gudinnen som beskytter mot kopper (og andre sykdommer). (*śītā* betyr 'kopper' (M: 1020))

Śiv - guddommen Shiva, (den som ødelegger) også kalt blant annet Mahādev, Śaṅkar. I Varanasi er hans form Viśvānāth ('Herre over verden'). I templene fremstilt som et fallossymbol, *śivling*. Siv er Parvatīs ektemann (M:951)

ślok - et vers, på sanskrit (M:959)

śmaśān - kremasjonsgrunn (M:957)

smṛti - 'erindring', de hindutekstene som ikke betraktes som direkte åpenbarte (slik som *śruti*-tekstene), men som er skrevet av mennesker. Som: *Rāmāyaṇ*, *Purāṇ*ene og *dharmaśāstr*ene (K/V:341) (M:1048)

snān - (S) bading, vasking (M:1046), et hellig bad

sokhā - en trollmann, en spåmann, *ojhā-sokhā* er de betegnelsene mine informanter bruker om magikere og åndeutdrivere. Driver med *sokhā* 'trolldom, magi' Dette er et lokalt ord og omtales i *Hindī Śabdsāgar*, del 10, Varanasi: 1973 (og i Movik (2000) som *sokha*)

Som - månen (1042), somvār - mandag (M:1042)

śreṣṭh - (adj.) best, det mest fremdragende (M:958)

śruti - "åpenbarte" tekster, 'det som er hørt' (av urtidens vismenn), betegner først og fremst Vedaene (K/V:336)

strī - kvinne, hustru (M:1045)

śubh - lykkebringende, heldig, gunstig (M:953)

suddh - 1. ren, helt ren, utilsmuset, 2. syndfri, dydig (M:953)

Śukr - Venus (M:952), śukrvar - fredag (M:952)

sumangālī - mest lykkebringende; en nygift hustru/brud

Sūryā - solguden (M:1035)

sūtrā - en kort regel eller aforisme, kilde (M:1035), grunnlagstekst som er en korte setninger (J:263). *Dharmasūtr*ene var prosatekster (skrevet rett før v.t.) og *dharmaśāstr*ene ('*dharma*-avhandlinger') bygger på videre på disse (K/V:82)

svadharm - egen eller personlig plikt (som individ, eller medlem av en kaste, eller som mann og kvinne (M:1049)

svarg - himmelen (M:1050)

tantrā - tantrisme, 'tråd, doktrine, læretekst' en retning innen hinduismen og buddhismen, riter, tekster og praksis. Oppsto på 400-tallet e.v.t. Tantrismen vil fremfor alt være en praktisk metode til å oppnå overnaturlig evner (*siddhi*) og frelse (*mokṣ*). (K/V:358) Tantrisk praksis motstrider ofte det Vedaene legger til grunn og ser på som nødvendig for renhet. I dagen Varanasi brukes også begrepet *tantrā* om det å drive med magi, ved hjelp av ritualer og *mantr*er, for å bli kvitt plagsomme ånder og forbannelser. En *tantrik* er en som praktiserer *tantrā* (som anses å ha overnaturlige evner (*siddhi*) til å kommunisere med utenomjordiske krefter og guddommer)

tāpasyā - askese (M:448), religiøs praksis for å nærme seg det guddommelig (lidelse, faste, sølibat)

tarpaṇ - en religiøs handling, ofring av vann som gaver til gudene eller forfedrenes sjeler (*pitṛtarpaṇ*) (*piṇḍ dān*) (M:442)

ṭonā - trolldom, forbannelse (M:407)

tīrth - pilegrimsmål/sted, *tīrthyātrā* - pilegrimsferd (M:455)

Tulsī Jī - en hellig krydderplante (M:458)

*Upāniṣad*ene - en gruppe filosofiske verker som drøfter (den indre) mening av Vedaene (M:127) Siste del av Veda, også kalt Vedānta (J:264)

upānayan - seremonien (*saṃskār*) der menn av de tre øverste *varṇa*ene mottar den hellige tråden (*janeū*) – blir da *dvijā* 'født for andre gang' (M:127)

ūpārī cīz - overnaturlige ting/krefter (M:137)

upāy - løsning, ressurs, plan, i *ayurved*: behandling (M:129)

upvās - faste (M:128)

vaidyā - ayurvedisk lege, eller også brukt om en tradisjonell "landsbylege" (M:935)

vānāprasth – det tredje av de fire livstadier (*āśram*). Ideelt for *brāhmaṇ*kasten eller alle hindumenn av de tre øverste *varṇ*ene ('som har forlatt sitt hus og familie for å leve i skogen') (M:914)

vāris - arving (M:915)

varṇ - 'farge', kaste, klasse, (hovedkastene). Det er fire kaster i det klassiske kastesystemet som inndeler det indo-ariske samfunnet, og som omtales allerede i veda-hymnene.(M:909) Sies å være basert på *Ṛgvedas* myte om ofringen av urmennesket Puruṣa, der hodet blir de lærde, prestene (*brāhmaṇ*), armene blir krigerne og de som styrer (*kṣatriya*), hoftene blir handelsstanden (*vaiśya*) og beina blir til tjenerne (*śūdra*).

varṇāśramadharmā - de rettigheter og plikter knyttet til klasse og samfunn, (J:264), - i henhold til sentrale teser om *varṇ*, *āśram* og *dharm*. Se kapittel 3.

Veda - åpenbarte tekster som består av *saṃhitā*ene: *Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* og *Atharvaveda*, og kommentarene: *Brahmaṇa*ene, *Āraṇyaka*ene og *Upaniṣad*ene (J:264) Skrevet på sanskrit.

ved-śāstr - 'Vedaene og *sāstrā*ene', samlebetegnelse på 'det skrevne'

Vaiṣṇav Devī - et populært pilegrimsmål i Himalaya, i Jammu. Hit reiser også mange hinduer for å gjøre *manautī* og blir de bønnhørt vender de tilbake igjen og igjen.

vibhūti - aske (M:925), (fra en askets eller et tempels *dhūnī*)

vidvā - en enke (M:922)

vikās - utvikling (M:917)

Viṣṇu - guddommen som opprettholder, ektemannen til (bl.a.) Lakṣmī. Kommer gjennom ti *avatārer* til jorden for å redde det gode fra det onde (931)

vivāh - (S) bryllup (et hindusamskār), *vivāhit* 'gift' (M:929)

vrat - en ed, en religiøs rite eller overholdelse til ære for guddommene, en faste. En utbredt religiøs praksis blant hinduer. Spesielt kvinnene holder *vrat*, faste (M:940), botsøvelse (J:264)

yādav - person som tilhører melkekasten (M:843)

yajñā - et offer-rite (vedisk ildoffer) (M:840)

yantrā - en amulett, astrologisk eller magisk diagram (M:840)

yoni - en representasjon av gudinnen sammen med Śiv, som *liṅg*, (også: livmor, kvinnelig kjønnsorgan, fødsel, gjenfødsel, kilde (M:845))

yog - 1. som i yoga (øvelser og meditasjon) 2. forening, møte 3) måte, mulighet (M:845)

yug - tidsepoke, ifølge hindumytologien er det fire *yug*: *satyā*, *tretā*, *dvāparā*, *kali* (den nåværende og siste) (M:844)

Litteraturliste

Primærkilder

- Bhagavadgita og andre hinduskrifter*. Utvalg og innledning ved Knut A. Jacobsen, med *Ramayana*, av Valmiki, gjendiktet av Signe Cohen. I serien *Verdens hellige skrifter*. Oslo: De norske bokklubbene (2001)
- Hindu Myths*. Oversatt og med introduksjon av Wendy D. O'Flaherty (1994) New Delhi: Penguin
- Kāśīkhaṇḍ* (del 2), (med hindioversettelse og kommentarer av Maharṣi Vyāsa), red: Ācārya Nārāyaṇapati Tripāthī, Varanasi: Sampurnanand Sanskrit University (1992)
- The Laws of Manu*. (*Manusmṛti*) oversatt og introduksjon av Wendy Doniger og Brian K. Smith. New Delhi: Penguin Books India (1991)
- Śrī Jīvit Putrikā vrat kathā*. ('Faste for Santān Lakṣmī.'). (udatert hefte)
- Śukrvar* (*Santośī Mātā*) *vrat kathā*. ('Faste for Santośī Mātā.'). (udatert hefte)
- Tryambakayajvan: *Strīdharmapaddhati* (oversatt og kommentert av Julia Leslie: *The Perfect Wife*) (1989). London: Oxford University Press
- Vediske skrifter*. Utvalg og innledning av Signe Cohen, oversatt av Cohen og Rasmus Reinvang. I serien *Verdens hellige skrifter*. Oslo: De Norske Bokklubbene (2003)

Sekundærlitteratur

- Agnes, Flavia (2004): "Law and Gender Inequality." I: *Women and Law in India*. Flavia Agnes (red.). New Delhi: Oxford University Press
- Altekar A.S. (1959): *The Position of Women in Hindu Civilization. From Prehistoric Times to the Present Day*. (2. utg.). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers. (Først utgitt i 1938)
- Ardener, Edwin (1975): "Belief and the Problem of Women." I: *Perceiving Women*. Shirley Ardener (red.). London: Malaby Press Limited
- Auboyer, Jeannine (1965): *Daily Life in Ancient India*. London: Morrison and Gibb Limited
- Babb, Lawrence A. (1975): *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press
- Babb, Lawrence A. (1983): "Destiny and Responsibility: Karma in Popular Hinduism." I: *Karma. An Anthropological Inquiry*. Charles F. Keyes og E. Valentine Daniel (red.). Berkeley: University of California Press
- Bell, Catherine (1997): *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press
- Bennet, Lynn (1983): *Dangerous Wives and Sacred Sisters*. New York: Columbia University Press
- Bharadwaj, Aditya (2000): "Infertility and gender: A perspective from India." I: *Social Science Research on Childlessness in a Global Perspective*. Frank van Halen, Trudie Gerrits og Marcia Inhorn (red.). Amsterdam: SCO-Kohnstam Instituut
- Biardeau, Madeleine (1989): *Hinduism: The Anthropology of a Civilization*. New Delhi: Oxford University Press
- Bjerkan, Lise (2002): *Faces of a Sādhu. Encounters with Hindu Renouncers in Northern India*. (Dr. polit.-avhandling, Sosialantropologisk institutt). Trondheim: NTNU
- Brockington, J. L. (1997): *The Sacred Thread. A Short History of Hinduism*. Oxford: Oxford University Press
- Bynum, Caroline Walker (1986): "Introduction: The Complexity og Symbols." I: *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Caroline W. Bynum, Stevan Harrell og Paula Richman (red.). Boston: Beacon Press

- Carman, John B og Frédérique A. Marglin (red.) (1985): *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Leiden: E.J. Brill
- Doniger O'Flaherty, Wendy (1994): *Hindu Myth*. New Delhi: Penguin Books India
- Doniger, Wendy and Brian K. Smith (1991): *The Laws of Manu*. New Delhi: Penguin Books India
- Douglas, Mary (2002): *Purity and Danger*. London: Routledge (utgitt første gang 1966)
- Dowson, John (1982): *Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*. New Delhi: Rupa & Co.
- Eck, Diana L. (1993): *Banaras: City of Light*. New Delhi: Penguin Books
- Eck, Diana L. (1998): *Darśan. Seeing the Divine Image in India*. New York: Columbia University Press
- Evans-Pritchard E. E. (1963): *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: The Clarendon Press (utgitt første gang 1937)
- Fibiger, Marianne Qvortrup (1998): *Hindukvinder*. Århus: Aarhus universitetsforlag
- Fibiger, Marianne Qvortrup (2003): "At blive hustru og mor." I: *Din; Tidsskrift for religion og Kultur*. 2/2003, s.28-33
- Flood, Gavin (1999): *Beyond Phenomenology: Rethinking the study of religion*. New York: Cassel
- Flood, Gavin (1996): *An Introduction to Hinduism*. London: Cambridge University Press
- Fog, Jette (1994): *Med samtalen som utgangspunkt*. Aarhus: Akademisk Forlag A/S
- Fosseskaret, Erik, Fuglestad, Aase (red) (1997): *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*. Oslo: Universitetsforlaget
- Fuller C. J. (1992): *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press
- Geertz, Clifford (1993): *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana Press (utgitt første gang 1973)
- Gujjarappa, Lokesh og Hemant Apte, m.fl. (2002): "The unseen Side of Infertility: A Study of Male Perspective on Infertility in Rural Western Maharashtra, India." Paper til: *International Conference on Socio-Medical Perspective of Childlessness*. i Goa, India. September 23.-27., 2002 (cd-rom)
- Hawley, John Stratton (1986): "Images of Gender in the Poetry of Krishna." I: *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Caroline W. Bynum, Stevan Harrell og Paula Richman (red.). Boston: Beacon Press
- Hess, Linda (1999): "Rejecting Sita: Indian Responses to the Ideal Man's Cruel Treatment of His Ideal Wife." I: *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 67. No 1. Atlanta: Scholars press
- Hvaal, Sidsel (2005): "Du er ei heks!" i *Bistandsaktuelt* nr. 7/2005. Oslo: Norad
- Inhorn, Marcia C. (1994): *Quest for Conception. Gender, infertility, and Egyptian Medical Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Jacobsen, Knut A. (2003): *Hinduismen*. Oslo: Pax
- Jacobsen, Knut A. (2001): "Innledende essay" I: *Bhagavadgita og andre hinduistiske skrifter*. Oslo: De norske bokklubbene
- Jacobson, Doranne og Susan S. Wadley (1995): *Women in India, Two perspectives*. (3. utg.). New Delhi: Manohar Publishers
- Jejeebhoy, Shireen (1998): "Infertility in India - levels, patterns and consequences: Priorities for social science research." I *Journal of Family Welfare*. June 1998.

<http://www.hsph.harvard.edu/Organizations/healthnet/SAsia/suchana/0225/jejeebhoy.html>
(lesedato: 29.03.05)

- Kane, Pandurang Vaman (1941): *History of Dharmaśāstra (ancient and mediæval religious and civil law)*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. (Volume 2, part 1)
- Kapadia, K.M. (1966): *Marriage and Family in India*. Calcutta: Oxford University Press
- Keay, John (1987): Introduksjonen i: *Banaras. City of Siva*. Rajesh Bedi (foto) New Delhi: Brijbasi Printers Limited
- Kinsley, David (1986): *Hindu Goddesses*. Berkeley: University of California Press
- Klostermaier, Klaus K. (1994): *A Survey of Hinduism*. New York: State University Press of New York
- Klostermaier, Klaus K. (1998): *A Concise Encyclopedia of Hinduism*. Oxford: Oneworld Publications
- Kumar, Kavita (1997): *Hindi for Non-Hindi Speaking People*. New Delhi: Rupa & Co
- Kværne, Per og Kari Vogt (red.) (2002): *Religionsleksikon*. Oslo: Cappelen Forlag
- Leslie, Julia (1989): *The Perfect Wife* (en oversettelse av og kommentar til *Strīdharmapaddhati*). London: Oxford University Press
- Leslie, Julia (1992): "Introduction" I: *Roles and Rituals for Hindu Women*. Julia Leslie (red.) New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers
- Leslie, Julia (red.) (1996): *Myth and Mythmaking*. London: Curzon Press
- Macfie, J. M. (1996): *Myths and Legends of India*. New Delhi: Rupa & Co
- Marglin, Frédérique A. (1985): "Introduction" og "Types of Oppositions in Hindu Culture." I: *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. John B. Carman og Frédérique A. Marglin (red.). Leiden: E.J. Brill
- McGee, Mary (1992): "Desired Fruits: Motive and Intention in the Votive Rites of Hindu Women." I *Roles and Rituals for Hindu Women*. Julia Leslie (red.). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers
- McGregor, R.S. (1993): *The Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford/Delhi: Oxford University Press
- Mehta, Bhamini og Shagufa Kapadia (2002): "Societal Perspectives on Involuntary Childlessness in the Indian Cultural Context." Paper til: *International Conference on Socio-Medical Perspective of Childlessness* i Goa, India. September 23.-27., 2002 (cd-rom)
- Menski, Werner F. (1992): "Marital Expectations as Dramatized in Hindu Marriage Rituals." I: *Roles and Rituals for Hindu Women*. Julia Leslie (red.). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers
- Monier-Williams, Sir Monier (1974): *Sanskrit-English Dictionary*. London: Oxford
- Moore, Henrietta L. (1988): *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press
- Movik, Knut (2000): *Bruk av cannabis i shivaittisk tradisjon*. (Hovedoppgave i religionshistorie), IKS, Universitetet i Oslo
- Mulgaonkar, Veena B. (2000): "Treatment seeking behaviour of childless couples in the slums of Mumbai." I: *Social Science Research on Childlessness in a Global Perspective*. Frank van Halen, Trudie Gerrits og Marcia Inhorn (red.). Amsterdam: SCO-Kohnstam Instituut, 2000
- Mulgaonkar, Veena B. (2001): *A research and an intervention programme on women's reproductive health in slums of Mumbai*. Mumbai: Sujevan Trust
- Raheja, Gloria G. og Ann G. Gold (1994): *Listen to the Herons Words*. Berkeley: University of California Press.

- Rapport, Nigel (2000): "The narrative as fieldwork technique: processual ethnography for a world in motion." I: *Constructing the Field: ethnographic fieldwork in the contemporary world*. Amit Vered (red.). London: Routledge
- Riessman, Catherine K. (1993): *Narrative Analysis*. Newbury Park: Sage Publications
- Riessman, Catherine K. (2000): "Positioning gender identity in narratives of infertility: South Indian women's life in context." I: *Social Science Research on Childlessness in a Global Perspective*. Frank van Halen, Trudie Gerrits og Marcia Inhorn (red.). Amsterdam: SCO-Kohnstam Instituut, 2000
- Rocher, Luno (2003): "The Dharmaśāstras." I: *The Blackwell Companion to Hinduism*. Gavin Flood (red.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Rosaldo, Michelle Z. (1974): "Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview." I: *Woman, Culture and Society*. Michelle Rosaldo og Louise Lamphere (red.). Stanford: Stanford University Press
- Säävälä, Minna (2001): *Fertility and Familial Power Relations. Procreation in South India*. Richmond, Surrey: Curzon Press
- Śarmā, Bhaiyārām (1993): *The Vivāha. The Hindu Marriage Samskāras*. Delhi: Motilal Banarasidass Publishers
- Sered, Susan Starr (1992): *Women as Ritual Experts. The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York: Oxford University Press
- Singh, Rana P.B. og Pravin S. Rana (2002): *Banaras Region. A Spiritual and Cultural Guide*. Varanasi: Indica
- Sinclair-Brull, Wendy (1997): *Female Ascetics. Hierarchy and Purity in an Indian Religious Movement*. Surrey: Curzon Press
- Smith, Frederick M. (1992): "Indra's Curse, Varuṇa's Noose, and the Suppression of the Women in the Vedic Śrauta Ritual." I: *Roles and Rituals for Hindu Women*. Julia Leslie (red.). New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers
- Srinivas, M.N. (1976): *The Remembered Village*. New Delhi: Oxford University Press
- Srinivas, M.N. (1996): *Village, Caste, Gender and Method*. Delhi: Oxford University Press
- Sundby, Johanne (2002): "Long term outcome of infertility, what do we know?" Paper til *International Conference on Socio-Medical Perspective of Childlessness*. i Goa, India. September 23-27, 2002 (cd-rom)
- Śyāmsunderdās (1973): *Hindī śabdsāgar*. (del 10). Varanasi: Nāgarīpracāriṇī sabhā
- Thagaard, Tove (1998): *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke
- Tuxen, Poul (1944): *Kvinden i det gamle Indien. et udkast*. København: København Universitet
- van Gennep, Arnold (1999): *Rites de Passage /Overgangsriter*. Oslo: Pax Forlag (utgitt første gang på fransk i 1909)
- Vasudev, Shefalee (2003): "Missing Girl Child" I: *India Today* nr. 45. New Delhi
- Wadel, Cato (1991): *Feltarbeid i egen kultur*. Flekkefjord: Seek a/s
- Wadley, Susan S. (1983): "Vrats: Transformers of Destiny." I: *Karma. An Anthropological Inquiry*. Charles F. Keyes og E. Valentine Daniel (red.). Berkeley: University of California Press
- Wadley, Susan S. (1989): "Hindu Women's Family and Household Rites in a North Indian Village." I: *Unspoken Worlds; Women's religious lives*. Nancy Falk og Rita Gross (red.). San Francisco: Harper & Row
- Wadley, Susan S. og Doranne Jacobsen (1995): *Women in India, Two perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers

- Weber, Max (1993): *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press. (Først utgitt i Tyskland i 1922)
- Widge, Anjali (2002): "Sociocultural attitudes towards infertility and assisted reproduction in India." I: *Current Practices and Controversies in Assisted Reproduction*. Effy Vayena m.f. (red.). Geneva: World Health Organization
- Winternitz, M. (1920): *Die Frau in den indischen Religionen*. Leipzig: Verlag von Curt Kabitzsch
- Wujastyk, Dominik (2003): "The Science of Medicine." I: *The Blackwell Companion to Hinduism*. Gavin Flood (red.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Yano, Michio (2003): "Calendar, Astrology and Astronomy." I: *The Blackwell Companion to Hinduism*. Gavin Flood (red.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Young, Katherine K. (1987): "Introduction" og "Hinduism" I: *Women in World Religions*. Arvind Sharma (red.). New York: State University of New York Press
- Young, Serinity (1993) "Introduction" og "Hinduism" I: *An Anthology of Sacred Texts by and about Women*. Serinity Young (red.). New York: Crossroad

Foto

Foto: *Kvinner bærer frem offergaver* – av Ram

Foto: *Santān Lakṣmī med barn på fanget* – av Geir Henriksen

Alle øvrige foto av Cecilie Glomseth

Fargecollage ved Geir Henriksen

Sammendrag

Barnløshet er en fryktet tilstand i dagens India. Denne oppgaven belyser hvilken rolle religionen spiller i en barnløs hindukvinnens liv i et tradisjonelt miljø i Nord-India. Den beskriver hvordan tradisjonelle hindukvinner på ulike måter bruker religionen for å forklare sin barnløshet og i sin søken etter mulige løsningsalternativer. Oppgaven drøfter også hvilken rolle religionen spiller i den sosiale stigmatiseringen av barnløse hindukvinner. Problemstillingen tar utgangspunkt i den sentrale plass moderskapet har i hindukvinnens religiøse plikter (*strīdharm*). Den ideelle hindukvinnen lever et altoppofrende liv for sin mann og sine barn. Fruktbarhet og mange barn, da helst sønner som kan videreføre slekten og utføre viktige religiøse handlinger, er målet for mange av hinduismens ritualer.

Oppgaven er basert på materiale fra en fem måneders feltstudie i den hellige byen Varanasi i Nord-India. Feltstudiet ble foretatt i et tradisjonelt nabolag, der jeg intervjuet barnløse hindukvinner og religiøse autoriteter. Jeg oppsøkte også templer og hellige steder som benyttes av kvinner eller ektepar som ønsker seg barn.

Barnløshet kan forklares med både dårlig *karm* eller astrologisk innvirkning på menneskers skjebne. I Varanasi er også magi og hekseri et viktig element i hvordan folk flest forklarer hvorfor en ulykke som barnløshet kan ramme noen. Hinduismen forklarer tradisjonelt også barnløshet med at ”marken” som mannens ”frø” såes i ikke er fruktbar og som regel ses infertilitet på som en kvinnelig defekt.

I sin søken etter en løsning på barnløshet oppsøker hindukvinnene leger, prester, magikere og vise menn og kvinner. I tillegg til medisinsk behandling, utfører kvinnene offerritualer, faste og bønner. De ønsker med dette å blidgjøre guddommer og gudinner eller overnaturlige krefter som gjenferd eller planeter i håp om at de vil ha kraft til å påvirke deres skjebne.

I et tradisjonelt hindusamfunn vil en barnløs kvinne ofte oppleve å bli sosialt og religiøst marginalisert. Ettersom årene går og kvinnen ikke får barn, forventes det at hun trekker seg tilbake fordi hun ses på som ulykkesbringende ved lykkelige anledninger. Når en kvinne ikke har barn vil hun ofte oppleve å bli dårlig behandlet i familien; hun fyller ikke sin plass i fellesskapet og kan oppfattes som en trussel av de andre kvinnene. Barnløse kvinner forteller at de frykter at mannen skal forlate dem og polygami praktiseres fremdeles i India, med begrunnelse i at den første hustruen ikke fikk barn.

Denne oppgaven drøfter om disse forestillingene og diskriminerende handlingene har grunnlag i hinduismens filosofiske teser eller i mer folkelige forestillinger. Spørsmålet om hva som skjer i møtet mellom moderne teknologi og eldgamle religiøse tradisjoner er også sentralt.