

# Søppel og hellig landskap

*En studie av tibetanske buddhister sitt forhold til  
forsøpling ved hellige steder*

**Emilie Agnetha Høiberget**



Masteroppgave i REL4990 - Masteroppgave i religionshistorie  
60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk  
UNIVERSITETET I OSLO

15.06.2021



# **Søppel og hellig landskap**

*En studie av tibetanske buddhister sitt forhold til  
forsøpling ved hellige steder*

Emilie Agnethe Høiberget

Masteroppgave i REL4990 – Religionshistorie

60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2021

© Emilie Agnethe Høiberget

2021

Søppel og hellig landskap

Emilie Agnethe Høiberget

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo



## *Sammendrag*

Tibetansk-buddhistiske tolkninger av rituell renhet, forurensning og hva som anses som søppel varierer fra et tibetansk samfunn til et annet. Deres lokale kulturelle tradisjoner er med i stor grad på å påvirke deres tolkning av hva som er ansett som objekter som kan legges igjen ved hellige steder og ikke. Denne masteroppgaven undersøker hvordan en gruppe tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder, med fokus på hellige steder i Kathmandu, Nepal. I løpet av denne masteroppgaven vil temaer som tibetansk-buddhistiske ideer om rituell renhet, rituell forurensning og forsøpling bli diskutert ut fra eget datamateriale og tidligere forskning på disse temaene. Tibetansk-buddhistiske forestillinger om rituell forurensning (fon. *drip*, tib. *sgrib*) og hva som er ansett som søppel har et hovedfokus i denne oppgaven, da det er av interesse å undersøke hva som er ansett som rituelt forurensende, og om søppel er ansett som en rituelt forurensende substans. Ved rituell forurensning ved hellige steder og ellers i det hellige landskapet benytter tibetanske-buddhister seg av rensesritualer som rituelt renser vekk den rituelle forurensningen. Forsøpling ved hellige steder blir i stor grad ansett som en forurensende handling som resulterer i rituell forurensning av området. Ved hellige steder blir søppel både samlet og sendt videre og kan bli samlet og brent på stedet. Respondentene som deltok i dette prosjektet delte sine tolkninger om rituell renhet, rituell forurensning og forsøpling. De ga eksempler på rituelt rene og urene objekter, forurensning og søppel. Respondentenes tolkning om deres forhold til forsøpling var påvirket av naturvitenskaplige ideer om forsøplingens konsekvenser, hvor disse ideene ble inkorporert i en buddhistisk tolkning med fokus på forestillingene om *karma* og *drip*. Måten de forholder seg til forsøpling på kan knyttes til lokale religiøse ledere, lokale klostre og religionens øverste religiøse ledere sin tolkning og videreformidling av kunnskap om miljøproblematikk. Mine respondenter sine uttalelser varierte innad i den lille gruppen, men deres uttalelser stemte overens med funn fra tidligere forskning. Ifølge mine funn, og tidligere forskning, er søppel ansett som en rituelt forurensende substans som ikke skal legges igjen ved hellige steder. Tolkning av hva som er ansett som søppel, rituelt urene objekter, offergaver og rituelt rene objekter varierer mellom ulike tibetanske samfunn og kan variere innad i en liten gruppe.

## ***Forord***

Det er mange jeg ønsker å takke for å ha hjulpet og støttet meg gjennom den lange prosessen det var å skrive denne masteroppgaven. Først ønsker jeg å gi en stor takk til mine veiledere, Hanna Havnevik og Astrid Hovden. Tusen takk for deres gode råd, faglig veiledning, for deres store hjelp og utrolige innsats med å gi gode tilbakemeldinger på alle utkast. Uansett hvor gode eller dårlige de var. Tusen takk for deres tålmodighet og forståelse.

Tusen takk til mine største støttespillere, Kristoffer og Synne. Takk, Kristoffer, for at du har vært min største fan, for gode råd og for at du aldri har mistet troen på hva jeg kan få til. Takk, Synne, for at du alltid er der og jubler meg fram når jeg trenger en dytt, for morsomme og usaklige samtaler, og for å ha introdusert meg for utrolige eventyr med DnD. Jeg ønsker å takke Eirin, Mirna og Astrid for et samhold, et dypt vennskap og for oppmuntrende ord. Takk, Victoria, for å ha vært min venn siden barneskolen, for gode minner og glede. Takk for deres støttende og oppmuntrende ord, og ikke minst for spillekvelder over nett som ga et avbrekk og glede i hverdagen i isolasjon. Dere er de beste vennene en kunne hatt. Ønsker også å takke mastergjengen for hyggelige lunsj-pauser med både saklige og usaklige samtaler. Selv om det tok en bråstopp med kovid-19 sin entré, var de et lys i hverdagen på lesesalen.

Sist, men ikke minst, tusen takk min kjære familie. Jeg ønsker å takke dere for alt dere har gjort opp gjennom alle år. Takk for all kjærlighet og glede dere har gitt meg, og for at dere har hjulpet meg gjennom tunge perioder. Tusen takk til min søster, Therese, min «partner in crime» for de lange nattpratene våres om alt og ingenting, jeg setter utrolig stor pris på dem. Tusen takk pappa, Jørn, for at du aldri mister troen på hva jeg kan få til og for din urokkelige støtte. Tusen takk mamma, Pia, for å ha vært en klippe og en stråle av optimistisk solskinn i livet mitt.

Jeg er dere alle takknemlig. Som avslutning ønsker jeg å dele et sitat av Neil Gaiman, fra min favoritt comic, som jeg har tatt med meg siden begynnelsen av min tid som student i 2013:

*It is sometimes a mistake to climb; it is always a mistake never even to make the attempt. If you do not climb, you will not fall. This is true. But is it that bad to fail, that hard to fall?*

*(The Sandman: Fables & Reflections Vol. 6).*

Emilie Agnethe Høiberget

Halden, 15. juni 2021





## *Innholdsfortegnelse*

Sammendrag .....	vi
Forord .....	vii
1 Innledning.....	1
1.1 Problemstilling og avgrensning.....	3
1.2 Forskningslitteratur om religion, søppel og miljøkonservering .....	4
1.3 Begrepsforklaring .....	6
1.4 Oppgavens oppbygning .....	8
2 Teori og metode.....	9
2.1 Religionsvitenskapelige perspektiver .....	9
2.1.1 Tibetansk-buddhistiske modernismer.....	9
2.1.2 Rituell renhet .....	12
2.1.3 Dimensjoner av det hellige.....	14
2.1.4 Renhetshierarkiet i den tibetanske buddhismen .....	15
2.2 Kvalitative metoder og felt.....	16
2.2.1 Intervju i Kathmandu.....	17
2.2.2 Deltagende observasjon i Kathmandu .....	19
2.2.3 Netnografi.....	21
2.2.4 Innholdsanalyse .....	21
3 Kontekst.....	23
3.1 Tibetansk-buddhistisk kosmologi.....	23
3.2 Tibetansk buddhisme i Nepal .....	26
3.3 Søppelproblematikk i Nepal .....	26
3.3.1 Kjønn og søppelhåndtering i Kathmandu.....	28
3.4 Turisme og pilegrimsferd i Nepal .....	29
4 Mennesket og det hellige landskapet i tibetansk buddhisme .....	31
4.1 Samsara og lokale forhold mellom åndevesener og mennesker.....	31
4.2 Hellige objekter og deres renhet.....	33
4.2.1 Objekter og søppel sin rituelle renhet.....	34
4.3 Hellige steder, drip og punya .....	36
5 Buddhisme og naturvitenskap .....	39
5.1 Naturvitenskapen og vestens påvirkning.....	39
5.1.1 Tibetansk buddhisme og vesten .....	39
5.1.2 Dannelsen av nye grener i buddhismen.....	40
5.2 Religiøse ledere og deres formidling av miljø og forurensning .....	43
5.2.1 H. H. den syttende Gyalwang Karmapa – organisering og medlidenhet .....	43
5.2.1.1 Organisering av klostervesenet – KHORYUG .....	44
5.2.1.2 Miljøformidling på YouTube .....	47
5.2.2 H. H. den fjortende Dalai Lama – Økologi, etikk og gjensidig avhengighet.....	49
5.2.2.1 Miljøformidling på YouTube .....	51
5.2.2.2 Formidling om miljøproblematikk på Facebook.....	53
5.2.2.3 Etikk for en hel verden .....	54
5.3 Lekfolkets påvirkning på religiøse ledere .....	55
6 Forsøpling i det hellige landskapet.....	57

6.1 Hva er forskjellen mellom rituell ofring og forsøpling? .....	57
6.2 Sjøppel som en rituell uren substans .....	61
6.2.1 Alle brukte partikler er urene .....	61
6.2.2 Hjerter og sinn i handlinger .....	63
6.3 Tiltak mot forsøpling i det hellige landskapet .....	65
6.3.1 Religiøse lederes påvirkning .....	65
6.3.2 Samarbeid mellom stat, tibetansk buddhisme og frivillige .....	67
7 Analyse og avsluttende refleksjoner .....	69
7.1 Vesten og tibetansk-buddhistisk modernisme .....	69
7.1.1 Samspill mellom tibetansk-buddhistisk og moderne forståelse av sjøppel .....	70
7.1.2 Funksjon og rituell renhet .....	75
7.1.3 Håndtering og tolkning av sjøppel .....	80
7.1.4 Forståelse av klima og sjøppel; likheter og forskjeller .....	84
7.1.4.1 Tibetansk språk og moderne begreper .....	85
7.1.4.2 Hvem har skyld i forsøpling ved hellige steder? .....	86
7.1.4.3 Hvilken påvirkning har religiøse ledere på håndtering av sjøppel? .....	87
7.1.5 Tibetansk-buddhistiske modernismer og rituell forurensning .....	88
8 Litteraturliste .....	95
8.1 Primærkilder .....	95
Artikler, bøker og bokkapitler .....	95
Nettsider .....	95
Sosiale medier .....	96
8.2 Sekundærkilder .....	98
Artikler, bøker og bokkapitler .....	98
Nettsider .....	104
9 Vedlegg .....	106
9.1 Respondenter .....	106
9.2 Bilder .....	107

## ***Illustrasjonsliste***

- Bilde 1: Skjerm bilde av Norsk Gjenvinning sitt banner på deres nettside der det står «DET FINNES IKKE SØPPEL MER.»: Hentet 4.februar 2020 fra URL: <https://www.norskgjenvinning.no> ..... 107
- Bilde 2: Skjerm bilde av illustrasjon av retningslinjer for redusering av forurensning og håndtering av avfall (Karmapa, «Waste Management» 2008b, 18), Illustrert av Leslie og Terris Nguyen Temple..... 107
- Bilde 3: Skjerm bilde tatt av Facebook-innlegg fra H. H. den fjortende Dalai Lama sin samtale med Greta Thunberg og ledende miljøforskere. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2021a)..... 108
- Bilde 4: Skjerm bilde av video-innlegg av H. H. den fjortende Dalai Lama sin samtale med Greta Thunberg og ledende miljøforskere. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2021d). ..... 108
- Bilde 5: Skjerm bilde av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at mennesket må ta ansvar for ødeleggelsene vi har utsatt miljøet for. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2020b). ..... 109
- Bilde 6: Skjerm bilde tatt av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama gratulerer Joe Biden med å ha vunnet presidentvalget i USA. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2021b)..... 109
- Bilde 7: Skjerm bilde av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at han setter pris på Greta Thunberg sin innsats for å styrke tiltak for å beskytte miljøet. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2019a). .. 110
- Bilde 8: Skjerm bilde av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at unge har rett til å være bekymret for klimakrisen. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2019b). ..... 110
- Bilde 9: Søppel blir brent ved siden av matofring ved Swayambhunath-stupaen: Swayambhu, Kathmandu, 19.april. 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget © ..... 111
- Bilde 10: Bilde av en eldre kvinne som feier veien ved Swayambhunath-stupaen der buddhister utfører kora. Kathmandu, 19.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget © ..... 111
- Bilde 11: Bilde av dyr ved hellige steder.. Bildet til venstre er av duer ved Boudhanath-stupaen. Boudha, Kathmandu, 13.april 2019. Bildet i midten av hund og bildet av apene til høyre er tatt ved Swayambhunath-stupaen. Swayambhu, Kathmandu 19.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget © ..... 112
- Bilde 12: Skjerm bilde av Facebook-innlegg der H. H. den syttende Karmapa formidler om harmonien mellom buddhisme og miljøbevegelsen. Hentet 18.februar 2021 fra KHORYUG sin Facebook-side (Facebook - Khoryug 2021b). ..... 112
- Bilde 13: Skjerm bilde av Facebook-innlegg med H. H. den syttende Karmapa sitt budskap om at buddhismens essens kan knyttes til miljøbevegelsens mål. Hentet 18.februar 2021 fra KHORYUG sin Facebook-side (Facebook - Khoryug 2021a). ..... 113
- Bilde 14: Skjerm bilde av Facebook-innlegg som viser en dugnad hvor de samlet søppel. Hentet 18.februar 2021 fra KHORYUG sin Facebook-side (Facebook - Khoryug 2019). ..... 114
- Bilde 15: Bilde av lokal søppelstasjon i Boudha: Boudha, Kathmandu, 13.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget ©..... 115
- Bilde 16: Bilde av søppel ved vei og ved hellige steder. Bildet til venstre er av søppel ved en hovedvei i Budhanikanta. Budhanikanta, Kathmandu, 16.april 2019. Bildet i midten og til høyre er bilder av søppel ved Swayambhunath-stupaen. Swayabhu, Kathmandu, 19.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget © ..... 115



# 1 Innledning

Den globale søppelproblematikken er et stadig voksende problem som har fått stor mediepublisitet de siste årene. Et eksempel på dette er spermhvalen som strandet ved Cefalu i Sicilia, Italia, som var helt oppblåst som følge av at magen var full av plast (Vissgren 2019). Søppel i naturen gir ikke bare ubehag for oss mennesker ved at vi får se bilder av dyr som enten har blitt syke eller som dør som følge av at de har spist plast (Darrud 2018). Religion og miljø er et fagfelt som har interessert meg så lenge jeg kan huske, noe som har resultert i en tverrfaglig bakgrunn innenfor biologi og religionsvitenskap. Som religionsviter og biolog er jeg interessert i hvordan mennesker forholder seg til miljø og forsøpling. I denne masteroppgaven vil jeg undersøke hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling i det hellige landskapet, spesifikt ved hellige steder. Jeg ønsker å undersøke dette forholdet ved å se på hvordan den tibetansk-buddhistiske kosmologien og dagens naturvitenskaplige forståelse av forurensning kan ha vært med på å påvirke dette forholdet. Det er av interesse å se på forskjeller og likheter av tibetanske buddhister sine oppfatninger av søppel på bakgrunn av kjønn og religiøs rang. Denne oppgaven er bygget på et datamateriale som er hentet fra innholdsanalyse, og fra et feltarbeid som ble utført i Kathmandu i Nepal.

Det er nok flere som ikke umiddelbart assosierer ordene religion og søppel med hverandre, men det finnes et naturlig forhold mellom dem. Mennesket har gjennom tidene bestemt hva som er ansett som rent og urent, og hva som anses som rent og urent varierer fra kultur til kultur (Douglas 1966). Noen eksempler på hva mennesket har ansett som rituelt urent er menstruasjon, sex, fødsel, avføring og støv (Endsjø 2010, 88-89) (Sered 1992, 106 og 131) (Gutschow 2004, 200). Søppel er også en materie som er ansett som uren, spesielt i vesten hvor den vitenskapelige forståelsen av forurensning i stor grad preger hvordan man ser forholdet mellom menneske og søppel. I kapittel 2.1.2 vil jeg forklare nærmere forståelsen av renhet og forsøpling ut fra Douglas renhetsteori (Douglas 1966). Avfall er et naturlig resultat av det å leve, og avfall har flere former. Etter industrialiseringens og moderniseringens inntog i Europa, har mengden avfall økt dramatisk (Eriksen 2016, 106). En kraftig befolkningsvekst fulgte de neste 300 årene, fra å være under en milliard mennesker på jorden til å nærme oss å være åtte milliarder mennesker i dag (Eriksen 2016, 2). En vil kanskje tro at verden da kun ville produsere mer avfall samlet sett fordi vi blir flere mennesker, men hvert enkeltmenneske produserer mer avfall i dag enn tidligere (Eriksen 2016, 110-111). Sentraliseringen som fulgte med industrialiseringen, førte til dannelsen av urbane strøk med en høy befolkningstetthet. Utenom den høyere smitterisikoen ved sykdom på grunn av bebyggelsestettheten, har det moderne bruk-

og-kast-samfunnet ført til at søppel stadig blir et mer truende problem for både miljø og helse. Det er en skjevhet mellom rike og fattige land når det kommer til håndteringen av søppelproblematikken. I rike land har det blitt laget systemer for gjenvinning, gjenbruk og pant som har vært med på å redusere mengden søppel. De fattige landene er på den annen side mer utsatt for større mengder søppel som følge av et økende forbruk og et økende press på å ta imot søppel fra rike land. Mennesker i fattige land blir dermed mer utsatt for store og uhåndterlige mengder søppel som både skader miljø og mennesker (Eriksen 2016, 109). En kan nærmest si at rike land bruker fattige land som søppeldynger.

Nepal er et av verdens fattigste land (Shrestha, et al. 2011, 65-66). Land som ligger på sydlige breddegrader er mer utsatt for ekstreme værphenomener og merker i større grad endringer i klima, enn land som ligger i større avstand fra ekvator (Oishi og Komiya 2017, 1264). Nepal ligger geografisk sett i et område som er utsatt for jord- og snøras, flom på grunn av isbresmelting i Himalaya og jordskjelv (Ojha, et al. 2016, 422) (UNDP Bureau for Crisis Prevention and Recovery 2004, 13 og 41) (Posch, et al. 2019, 13). Fattigdommen i Nepal skyldes flere faktorer som korrupsjon, sivile konflikter, borgerkrig og et styresett som ikke fungerer bra (Deraniyagala 2005, 47) (Sharma 2006, 1237). På grunn av blant annet korrupsjon, blir det ikke avsatt midler til å ruste infrastrukturen til å takle miljøkatastrofer slik som jordskjelv (Guéguen, Yepes og Riedel 2016, 3). Infrastrukturen i Nepal er derfor sårbar ved naturkatastrofer. En del av et lands infrastruktur er håndteringen av søppel. Når det i utgangspunktet ikke er en velfungerende måte å håndtere søppel på i Nepal, blir det en større utfordring å håndtere søppel da deler av infrastrukturen blir ødelagt under miljøkatastrofer.

Boudha er en bydel i Kathmandu. Her står en av de mest berømte stupaene i Nepal, Boudhanath-stupaen. I Boudha er det ulike former for religiøs praksis, hvor det utføres ritualer i hjemmet og ved hellige steder. Ved Boudhanath-stupaen utføres ulike ritualer slik som å vandre rundt Boudhanath-stupaen (fon. *kora*, tib. *bskor ba*), og ulike former rituelle ofringer som for eksempel matofringer og duftofringer (tib. *bsang*). Kathmandu er en by som sliter med å håndtere store mengder søppel, bydelen Boudha er ikke et unntak. Søppel blir kastet i gatene, og det finnes flere ikke-registrerte plasser hvor lokalbefolkningen kaster søppel. Ved at søppel ikke bare blir plassert ved registrerte plasser for kast av søppel, blir det håpløst for myndighetene å få kontroll på søppelhåndteringen i byen. Forurensning slik som søppel gir store påvirkninger på både miljø og helse. Det er derfor nødvendig å få kontroll på søppelhåndteringen (Timbrell 2009, 123 og 130). Søppel kan man observere mange steder i Boudha, blant annet ved Boudhanath-stupaen. For utenforstående observatører, kan skille mellom gjenlagte offergaver og søppel være diffus. Tibetanske buddhister har ulike tolkninger

av hva som anses som søppel og offergaver. På bakgrunn av dette er det interessant å studere hva tibetanske buddhister anser som offergaver og søppel og hvordan de forholder seg til forsøpling ved hellige steder. Mitt datamateriale angående tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder er innhentet i Kathmandu, med intervju og observasjon ved Boudhanath-stupaen.

## **1.1 Problemstilling og avgrensning**

Hensikten med denne masteroppgaven er å undersøke hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling i det hellige landskapet, ved hellige steder, og se på dette i sammenheng med den tibetansk-buddhistiske kosmologien. Min problemstilling lyder derfor slik: Hva har den tibetansk-buddhistiske forståelsen av hellig landskap og rituell renhet å si for tibetanske buddhister sine oppfatninger av forsøpling ved hellige steder? For å undersøke dette har jeg benyttet meg av noen forskningsspørsmål. Forskningsspørsmålene jeg endte opp med er som følger:

1. Hva har kosmologiske forestillinger og forståelsen av hellig landskap i den tibetanske buddhismen å si for tibetanske buddhister sine oppfatninger av rituell renhet og urenheter?
2. Hva er forurensning fra et tibetansk-buddhistisk syn?
3. Blir det sett på som syndig å forurense ved hellige steder?
4. Blir søppel oppfattet som en form for (rituell) forurensning?
5. Hvordan håndteres søppel som hopper seg opp ved hellige steder?
6. Har naturvitenskapen og vesten påvirket det moderne tibetansk-buddhistiske synet på miljø og forurensning?
7. Hvordan påvirker dagens tibetanske religiøse ledere miljødebatten innad i den tibetanske buddhismen?

Datamaterialet som ble samlet inn i løpet av dette prosjektet ble avgrenset ved at de som uttalte seg måtte indentifisere seg selv som tibetanske buddhister. Jeg er interessert i å undersøke forskjeller og likheter mellom utsagn på bakgrunn av kjønn, alder og religiøs rang. Datamaterialet ble også avgrenset ved at jeg kun benyttet meg av tekster som er skrevet av offentlige personligheter i den tibetanske buddhismen, på grunn av forskningsetiske hensyn som jeg kommer tilbake til i kapittel 2.2.3 Innholdsanalyse. Feltarbeidet jeg utførte i Kathmandu var begrenset i tid og antall respondenter. Jeg var elleve dager i felt, hvor det meste av min tid ble tilbragt i Boudha, i nærheten av Boudhanath-stupaen. Jeg var også på tre dagsekskursjoner til Swayambhunath-stupaen og bydelene Thamel og Budhanilkantha.

Feltarbeidet kunne ikke gi meg noen svar på hvordan det ser ut ved noen av disse stedene ellers i året, og jeg måtte derfor støtte meg på mine respondenters uttalelser om hvordan det er i lokalmiljøet til vanlig. En annen begrensning ved dette feltarbeidet var språket. Jeg kan verken tibetansk<sup>1</sup> eller nepalsk, og var derfor avhengig av å ha med meg en tolk som jeg kunne kommunisere med på engelsk. Det positive med å gå med en tolk er at det gir en mulighet for å komme i kontakt med respondenter som ikke snakket engelsk, eller som ikke ønsket å snakke på engelsk. En ulempe var at jeg da fikk et datamateriale som hadde vært gjennom en annens oversettelse. Dermed satt jeg igjen med data som først ble presentert på et fremmedspråk, deretter oversatt til engelsk av en tolk og til slutt oversatt av meg til norsk. Etter at respondentene sine svar har gått gjennom to oversettelser, kan noe av innholdet i svarene ha blitt endret eller gått tapt.

## **1.2 Forskningslitteratur om religion, søppel og miljøkonservering**

Religion og miljø er et voksende fagfelt, hvor flere forskere interesserer seg for å studere forholdet mellom religion og miljøspørsmål. Forskere har studert dette på forskjellige måter ved å fokusere på forurensning av hellige elver, avskoging, landbruk og helsefaktorer. Eksempler på forskere som har studert ulike aspekter i temaet religion, miljø og søppel er David L. Haberman, Adina Hoffman, Peter Cole og Elizabeth Allison.

David L. Haberman er professor i religionsvitenskap ved universitetet i Indiana og har forsket på hindutradisjoner i India. I *River of Love in an Age of Pollution: The Yamuna River of Northern India* begir Haberman seg ut på det voksende feltet religion og økologi, hvor han studerte overlappet mellom de to ulike feltene (Haberman 2011, 1). Han studerer hvordan troende hinduer forholder seg til forurensning av den hellige elven Yamuna. Yamuna starter som rent og klart vann som renner fra fjellene i Himalaya, til det ekstremt forurensete vannet som renner forbi Braj, som er hvor elven blir tilbedt i størst grad (Haberman 2011, 4-9 og 94). Haberman undersøker hva som skjer med helligheten til elven, eller gudinnen, når elven blir forurenset til det ugjenkjennelige. For å sitere Haberman: «The Current degradation of the Yamuna, however, is not just an ecological problem; it also involves a religious crisis, bringing into question the very nature of divinity» (Haberman 2011, 1). Han viser til en vekst av øko-religiøs aktivisme blant hinduer i India, hvor den religiøse kontakten med elven er sentral for miljøaktivismen ved Yamuna (Haberman 2011, 175). I likhet med Haberman har jeg benyttet

---

<sup>1</sup> I oppgaven bruker jeg den fonetiske skriveformen av tibetanske begrep, men gir den translittererte tibetanske skrivemåten av viktige tekniske termer i parentes.



meg av observasjon, intervju og innholdsanalyse for å innhente primært datamateriale (Haberman 2011, 1-2).

Adine Hoffman og Peter Cole er forfatterne av *Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza* (Hoffman og Cole 2011). I denne boken diskuterer de hvordan hellig søppel blir gjort om til arkivmateriale ved universitetene rundt om i verden. De viser til de gamle tekstene som er funnet i Ben Erza Geniza, som i løpet av de siste årtusen har fått rollen som «[...] a kind of holy junk heap» (Hoffman og Cole 2011, 15). De hevder at det var tradisjon i området å bevare all tekst som var skrevet på hebraisk. Dette skal ha ført til store ansamlinger av ulike former for tekst som var skrevet på hebraisk i Geniza. De gamle og utslitte tekstene blir presentert som hellig søppel på grunn av at de fremdeles har en religiøs verdi. Det hellige søppelet ble derfor bevart i store ansamlinger, da de ikke visste hvordan de skulle håndtere det (Hoffman og Cole 2011, 14-16).

Elizabeth Allison har skrevet flere artikler om tematikken søppel og religion, men her ønsker jeg å trekke fram artikkelen «Waste and Worldviews: Garbage and Pollution Challenges in Bhutan» (Allison 2014). Hun viser hvordan søppel har blitt et økende problem spesielt i utviklingsland, slik som Bhutan (Allison 2014, 405). I denne artikkelen studerer hun utfordringer med innføring av et system for lokal søppelhåndtering i et samfunn hvor det sosiale livet reguleres av religion. Selv om myndighetene i Bhutan forsøker å promotere det vitenskapelige grunnlaget for å innføre et slikt system, ble det ikke lett mottatt da det ikke ble knyttet til de symbolske og kulturelle aspektene ved forsøpling (Allison 2014, 422). Allison viser at religiøse ideer om guddommer og hellige skikkelser som blir fornærmet av rituell forurensning blir sett på som et større problem enn forsøpling i de lokales øyne. Hennes artikkel argumenterer for at forandringer i håndtering av søppel som følge av vitenskapelig forståelse ikke nødvendigvis blir anerkjent da det går imot religiøs praksis. Dermed konkluderer hun med at det behøves å ta hensyn til den religiøse kulturen når en skal innføre et system for søppelhåndtering (Allison 2014, 423). Folk i Bhutan følger den samme religionen som tibetanere, og dette er et aktuelt perspektiv for meg å ta hensyn til når jeg skal undersøke hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved tibetansk-buddhistiske hellige steder i Nepal.

Som nevnt tidligere i dette delkapittelet er det flere forskere som har studert forholdet mellom religion, miljø og søppel. Dette fagfeltet er stort, og det er mange hull å fylle for å få en bedre forståelse av sakskomplekset. Et slikt hull er hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling i det hellige landskapet. Det er gjort en del forskning på forholdet mellom buddhisme, miljøvern og forurensning, men søppel er sjelden et hovedfokus. Eksempler på

annen relevant litteratur som omhandler temaet buddhisme og rituell forurensning er følgende artikler Alka Jain, H. Birkumar Singh, S. C. Rai og E. Sharma, «Folklores of Sacred Khecheopalri Lake in the Sikkim Himalaya of India: A Plea for Conversation», Katia Buffetrille, «Pilgrimage and Incest: The Case of Chorten Nyima (mchod rten nyi ma) on the Tibeto-Sikkimese Border» og Todd Lewis, «Punya and Pāp in Public Health: Everyday Religion, Material Culture, and Avenues of Buddhist Activism in Urban Kathmandu» (Alka, et al. 2004) (Buffetrille 2004) (Lewis 2015). Deres artikler vil bli benyttet utover i denne oppgaven. Jeg har valgt å fremheve Haberman, Hoffman, Cole og Allison da de presenterer en stor variasjon i hvordan dette temaet kan forskes på, og deres arbeid har vært med på å forme mitt masterprosjekt. Haberman studerer hva som skjedde med helligheten til et hellig sted ved alvorlig forurensning og hvordan de troende forholdt seg til det. Dette er relevant for min undersøkelse av hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder. Hoffman og Cole viser hvordan hellige tekster har blitt behandlet når de kastes. Dette perspektivet er relevant da jeg skal undersøke om søppel eller hellig søppel, som rituelle ofringer, blir behandlet på lik måte eller ikke. Selv om det ikke er skrevet mye spesifikt om forholdet mellom forsøpling og tibetanske buddhister, har det de siste årene kommet mer litteratur om forholdet mellom religion og søppel. Det er derfor mye forskning jeg kan bygge videre på og knytte til mine funn. Litteraturen som er blitt presentert i dette delkapittelet vil bli referert til der den er relevant og hvor den kan knyttes til mine egne funn.

### **1.3 Begrepsforklaring**

Jeg har i denne masteroppgaven valgt å benytte meg av noen definisjoner og begrep som kan trenge en begrunnelse for å gi leseren en forståelse av hvorfor de spesifikke begrepene har blitt benyttet. Den første kategorien er «tibetanske buddhister». Dette er en meget generaliserende kategori som kan tyde på at man antar at alle tibetanske buddhister tilhører en homogen gruppe som mener det samme, men det er ikke tilfellet. Dette er en menneskegruppe som langt ifra er homogen når det kommer til språk, historie, kultur og geografi (Kapstein 2006, xii). Når jeg videre i oppgaven skriver «tibetanske buddhisters syn» er ikke det ment som et felles syn alle har, men det er en fellesbetegnelse for alle de ulike synene jeg har studert innenfor temaet. Jeg vil også poengtere at det ikke er alle tibetanske buddhister sine perspektiver som blir presentert i denne oppgaven, men en liten gruppe som består av private og offentlige personer. Slik som Meredith B. McGuire forklarer, finnes det store variasjoner mellom enkeltindivider. Dermed vil det ikke bare være forskjeller mellom ulike religiøse grupper, men også innad i de små

gruppene i en religion. De vil fremdeles identifisere seg med religionen, selv om de kanskje vektlegger andre aspekter ved doktrinene (McGuire 2008, 4-5). På tross av at det er store forskjeller innad i den tibetanske buddhismen, vil jeg allikevel benytte meg av kategorien for at det skal være lettere for leseren å forstå hvem jeg skriver om som gruppe, og for å anonymisere mine respondenter.

Den andre kategorien jeg ønsker å begrunne mitt valg for er «vesten». I likhet med «tibetanske buddhisters syn» er «vesten» en generaliserende kategori som i hovedsak omfatter Europa og Amerika. Selv om det finnes store forskjeller innad og mellom både Europa og Amerika, benytter jeg «vesten» som en sekkebetegnelse for å referere til ideer om renhet og modernisme som i stor grad kan anses som forenelig mellom dem. Det er problematisk å benytte slike polariserende kategorier som deler mennesket i to grupper, oss og dem. I likhet med bruken av «tibetanske buddhisters syn» vil jeg bruke «vesten» for at det skal være enkelt for leseren å forstå hvilken gruppe det er som jeg refererer til. Jeg vil imidlertid poengtere at det er variasjoner innad i de to kategoriene i hvilken grad de forholder seg til vitenskap og religion. Tibetanske buddhister forholder seg ikke kun til religion, de forholder seg også til vitenskap og modernisme. Dette kan sammenlignes med Douglas sitt bilde av en gradient med «det primitive» på den ene siden og «det moderne» på den andre siden, hvor samfunn kan deles inn i enten eller (Douglas 1966, 77). Jeg kommer tilbake til en kritikk av hennes bruk av begrepene primitiv og moderne i kapittel 2.1.2. Begge kategoriene er heterogene, hvor naturvitenskap og religion i ulik grad påvirker hverandre (Douglas 1966, 77) (McGuire 2008, 4).

Det siste begrepet jeg ønsker å begrunne er «søppel». Jeg har benyttet meg av begrepet søppel både i tittelen på denne masteroppgaven og videre i teksten av den grunnen vi kommer til nå. Ifølge *Norsk Gjenvinning* finnes det ikke noe som heter søppel lenger, da vi i dag produserer avfall som regnes som en ressurs eller som en råvare (Norsk Gjenvinning u.d a) (Norsk Gjenvinning u.d b) (se bilde 1). Hvis vi også ser på fagtermer innenfor *Avfall Norge*, er ikke søppel et begrep som benyttes innenfor fagmiljøet, men et folkelig uttrykk som er synonymt med avfall (Skogesal 2012, 21). Hvorfor velger jeg da å benytte meg av det folkelige uttrykket søppel? Søppel er vanligvis ansett som noe som ikke har en funksjon, eller som har mistet sin funksjon på grunn av at det har mistet sin opprinnelige form, noe som gjør at man anser det som verdiløst (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 13). Grunnen til at jeg velger å benytte meg av det folkelige uttrykket søppel, er på grunn av assosiasjonen jeg selv får når jeg hører ordet søppel. Det er sjelden en har positive assosiasjoner til ordet søppel. Jeg personlig får kraftige assosiasjoner til forsøpling og forurensning når jeg hører eller leser ordet søppel. Ordet for meg representerer noe som ikke hører hjemme der det er, som «matter out of place»

i Douglas' kategorisering (Douglas 1966, 35). Jeg forbinder også søppel med skadevirkninger på naturen. Avfall er slik som *Norsk Gjenvinning* sier, en ressurs (Norsk Gjenvinning u.d a). Men det er kun en ressurs eller noe med en verdi så lenge det havner på riktig sted. Dette kan også knyttes til Douglas sin renhetsteori om et sosialt konstruert system som bestemmer hva en anser som rett og galt, dette kommer vi tilbake til i kapittel 2.1.2 (Douglas 1966, 35).

## **1.4 Oppgavens oppbygning**

Denne masteroppgaven består av syv kapitler. Første kapittel, som vi nettopp har gått gjennom, ga en introduksjon til oppgavens problemstilling og tematikk. Det ble også presentert hvilke avgrensninger som har vært med på å forme oppgaven, tidligere forskning på tematikk knyttet til oppgaven og en kort begrepsforklaring. I andre kapittel presenterer jeg de ulike teoretiske og metodologiske tilnærmingene som ble benyttet under dette prosjektet og som la grunnlaget for min analyse. Det tredje kapittelet omhandler tibetansk-buddhistisk kosmologi som knyttes til tibetanske buddhisters forståelse av rituell renhet og hva de anser som hellig. Videre presenterer jeg tibetansk buddhisme og søppelproblematikken i Nepal. Til slutt i dette kapittelet vil jeg kort diskutere hvordan turisme og pilegrimsferd er med på å gjøre miljøproblemer som søppelproblematikken verre ved hellige steder.

I fjerde kapittel presenterer jeg forholdet mellom mennesket og det hellige landskapet i den tibetanske buddhismen. Her presenterer jeg hvordan tibetanere forener doktrine, kosmologi og forholdet til landskapet, hellige steder, objekters renhet, rituell forurensning og religiøs fortjeneste. Jeg ser også på menneskets handlinger i det hellige landskapet og hva kjønnshierarkiet kan si oss om urenhet og forsøpling. I det femte kapittelet presenterer jeg forholdet mellom buddhisme og naturvitenskap. Her viser jeg hvordan vesten og naturvitenskapen har vært med på å påvirke den tibetansk-buddhistiske tolkningen av forurensning. Jeg presenterer også hvordan to religiøse ledere forholder seg til naturvitenskapen og hvordan de formidler dette videre til sine tilhengere. Til slutt diskuterer jeg hvordan også lekfolket er med på å påvirke de religiøse ledernes tolkning av forurensning. I kapittel seks drøfter jeg skillet mellom rituell matofring og forsøpling ved hellige steder, hvordan søppel oppfattes som en rituell uren substans og hvordan ulike instanser er med på å ordne tiltak for å forhindre forsøpling i det hellige landskapet.

Det siste kapittelet er min avsluttende analyse og konklusjon. Her analyserer jeg mine funn ved hjelp av forskjellige religionsvitenskapelige teoretiske perspektiver og tidligere forskning. Til slutt presenterer jeg mine avsluttende refleksjoner.

## **2 Teori og metode**

I dette kapittelet vil jeg presentere de ulike teoretiske og metodologiske tilnærmingene jeg benyttet som grunnlag for å forstå hvordan tibetanske buddhister tolker renhet og forurensning. Her vil jeg kort skissere de ulike teoriene som omhandler tibetansk-buddhistisk modernisme, rituell renhet, religionsdimensjoner av det hellige og renhetshierarkiet i den tibetanske buddhismen. Dette blir oppgavens skjelett og vil være mitt fundament for min analyse og drøfting. Videre vil jeg presentere de ulike metodologiske tilnærmingene som ble benyttet i og utenfor felt.

### **2.1 Religionsvitenskapelige perspektiver**

I arbeidet med denne masteroppgaven har jeg benyttet meg av flere teoretiske tilnærminger for å kunne analysere hvordan tibetanske buddhister forholder seg til et relativt nytt og moderne problem, forsøpling ved hellige steder. Jeg har valgt å ta utgangspunkt i et mangfoldig moderniseringsbegrep som kan hjelpe å forklare hvordan tibetansk-buddhistiske modernismer skiller seg fra vestlige modernismer og hvordan de har påvirket hverandre ved forståelsen av forsøpling. I min analyse av forholdet mellom rituell renhet og forsøpling bruker jeg Mary Douglas sin renhetsteori som et rammeverk for hvordan man kan forstå rituell renhet i en religion (Douglas 1966). For å kunne analysere hvordan dynamikken i en religion er med på å påvirke hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling, har jeg benyttet meg av Ninian Smart sin analyse metode om de syv hellige religionsdimensjoner (Smart 1996). Det siste perspektivet jeg vil introdusere i dette kapittelet er Martin A. Mills sin presentasjon av det innebygde renhetshierarkiet som finnes i den tibetanske buddhismen for å få et bedre grunnlag for å analysere hellighet og renhet i den tibetanske buddhismen (Mills 2003).

#### ***2.1.1 Tibetansk-buddhistiske modernismer***

For å kunne forstå den tibetansk-buddhistiske modernismen, er det nødvendig med en kort introduksjon av mangfoldige modernismer. I vesten assosieres modernisme med utvikling av teknologi og politikk, spesielt knyttes modernismen til den demokratiske og den industrielle revolusjonen (Wittrock 2000, 41). Tidligere antok man at modernismen ble til i Europa, og at den spredte seg verden rundt ved globalisering. Man antok at den vestlige modernismen ville forme resten av verden og at det dermed ville kun eksistere en form for modernisme (Eisenstadt 2000, 1). Dette er tydelig å se i dag at ikke stemmer. Det er en stor forskjell på vestlige modernismer sin påvirkning av andre samfunn og vestliggjøring av dem (Eisenstadt 2000, 2-3)

(McMahan 2015, 183). Modernisme tar ikke en bestemt form, og dens utvikling påvirkes av samfunnets historie, kultur og tradisjoner (Eisenstadt 2000, 2). Derfor må begrepet modernisme plasseres i en kontekst for å kunne konkretiseres (Quli og Mitchell 2015, 200-201). Tibetansk-buddhistiske modernismer er et viktig aspekt i min masteroppgave ved at den er med på å forklare utviklingen av den tibetansk-buddhistiske forståelsen av miljøproblematikk som forsøpling.

Den tibetanske buddhismen er en heterogen religion der flere samfunn har ulik kultur, historie og tradisjoner (Kapstein 2006, xii). Dette gjør at det ikke bare vil kunne eksistere en form for tibetansk-buddhistisk modernisme, men flere. I vesten har buddhismen, spesielt tibetansk buddhisme, blitt kjent som et fenomen som er mer en spirituell livsfilosofi enn en religion med doktriner, tekster, institusjoner og regler (McMahan 2008, 4). Det er også en religion som blir sett på som et prakt eksempelpå et samarbeid med, og inkorporering av vitenskap (Clayton 2019)<sup>2</sup> (McMahan 2008, 4). Den buddhismen man kjenner til her i vesten har blitt formet over lang tid og har blitt påvirket av både indre, lokale og globale prosesser (McMahan 2008, 5). McMahan viser i *The Making of Buddhist Modernism* hvilke prosesser som har vært med på å forme buddhistiske modernismer (McMahan 2008). Som nevnt er den tibetanske buddhismen heterogen, og derfor er det flere former for modernisering av religionen (McMahan 2008, 6). Den vestlige buddhismen er det man anser som en ny form for buddhisme, eller et resultat av en vestliggjøring av buddhismen, ved at buddhismen har blitt tilpasset slik at den passer inn i et vestlig verdensbilde (McMahan 2008, 5). Den tibetanske buddhismen er også til en viss grad blitt vestliggjort eller påvirket av den vestlige modernismen, dette gjelder særlig de former av religionen i eksil.

Når det kommer til tibetansk-buddhistiske modernismer, finnes det muligens like mange former for modernisering som det finnes tibetansk-buddhistiske samfunn både i Tibet og i diaspora. Grunnlaget for en modernisering av den tibetanske buddhismen styres av blant annet kultur, historie, tradisjoner, utdanning og tolkninger av religionen (McMahan 2008, 27). McMahan presenterer ulike prosesser som er med på å utvikle buddhistiske modernismer: De-tradisjonalisering, de-mytologisering, psykologisering, vestliggjøring, kulturelle og sosiale forhold, demokratisering, feminisme og sekularisme (McMahan 2008, 42 og 242). Buddhistiske modernismer er ulike former for hybrider som har utviklet seg på bakgrunn av hvordan ulike kulturer tolker buddhistisk lære, tradisjon og praksis. Dette skjer ved at tolkning av religionen foregår i kulturer med ulike historier slik som Asia, Europa og Amerika

---

<sup>2</sup> *Religion and Science: The Basics* er en e-bok uten oppgitte sidetall. Her refererer jeg til delkapittel «Buddhism» i kapittel 3 «Science and the world's religions».

(McMahan 2008, 18). Tibetansk buddhisme kan bli sett på som en form for hybrid basert på spirituell filosofi og vitenskap, spesielt blant tibetanske buddhister i eksil (Huber 1997, 106-107).

McMahan diskuterer spesielt tre former for modernisering: De-tradisjonalisering, de-mytilogisering og psykologisering (McMahan 2008, 42). De-tradisjonalisering er en prosess som innebærer at en religion går fra å være sterkt preget av en institusjonell struktur, til i større grad å bli privatisert hvor religionens praksis blir utformet av enkeltindividets tolkning (McMahan 2008, 42-43). De-mytilogisering er en form for modernisering av religionens mytologi og kosmologi, og er en prosess som både påvirker religionens doktrine og praksis (McMahan 2008, 7 og 46). Denne utviklingen går ut på at man prøver å lage en nytolkning av kosmologi og doktrine, eller prøver å rekonstruere religionen slik at den vil kunne passe inn i et moderne verdenssyn (McMahan 2008, 46). Psykologisering er den tredje kulturelle prosessen som innebærer en transformasjon av for eksempel overnaturlige vesener sin funksjon i en religion. Blant annet går åndevesener sin rolle i den tibetanske buddhismen fra å ha en konkret og praktisk rolle i det hellige landskapet, som skal tilbes og tilfredsstilles, til å bli det McMahan kaller for en «psykologisk kraft» i menneskets indre (McMahan 2008, 54). Dette er prosesser jeg vil komme tilbake til i min analyse av forholdet mellom tibetanske buddhister og forsøpling ved hellige steder.

Siden modernisme er utviklingen av samfunnets institusjoner basert på nåtidens krav og er påvirket av allerede eksisterende kulturer, tradisjoner og historie, vil ikke modernisme være lik noe sted i verden (Wittrock 2000, 59). Dermed vil moderniseringen av den tibetanske buddhismen se annerledes ut i Kathmandu enn i vesten. Kulturelle og sosiale forhold er med på å avgjøre hvilken retning moderniseringen går, og i hvilken grad den påvirkes av ytre krefter slik som den vestlige modernismen. Den tibetanske buddhismen har delvis adoptert, tilpasset seg eller avvist ulike aspekter ved vestlige modernismer; ulike former for asiatiske modernismer har også påvirket den. Selv om den tibetanske buddhismen er kjent som en religion som går overens med naturvitenskapen, har buddhismen fremdeles et ambivalent forhold til den vestlige modernismen. Mange er motstandere av vestlig kapitalisme og alle destruktive oppfinnelser som skader natur og mennesker, men de støtter de naturvitenskapelige funn som gjøre det mulig å hjelpe naturen og alt levende i den (McMahan 2008, 5 og 11). Lokale samfunnsforhold påvirker også hvordan man inkorporerer ny kunnskap i ens filosofi. I områder hvor en ikke har tilgang til utdanning kan tradisjonelle kulturelle og sosiale tolkninger av praksis dominere (McMahan 2008, 30-31). De som har hatt mulighet til å ta utdanning både i og utenfor klostervesenet vil kunne ha inkorporert moderne ideer og vitenskap (McMahan

2008, 35). Religiøse ledere har også en viktig rolle i moderniseringen av en religion. Ved at religiøse ledere uttaler seg om doktriner og vitenskap, vil de være med på å påvirke sine tilhengers praksis når det gjelder blant annet miljøvern; dette kommer jeg tilbake til i kapittel 5.2.

Som følge av at den tibetanske buddhismen har gått gjennom prosesser som de-tradisjonalisering, de-mytologisering og psykologisering, har religionen i eksil blitt kraftig sekularisert av religiøse ledere. H. H. den fjortende Dalai Lama har vist at han tror at god forskning kan gi ny informasjon som delvis kan overskygge deler av den tibetansk-buddhistiske tradisjonen (Snyderman og Dalai Lama 2019, 1068). Et resultat av denne utviklingen er at man kan se på buddhisme som en hybrid av buddhistisk filosofi og vestlige ideer, der den buddhistiske vektleggingen av medlidenhet blir kombinert med vestlige ideer (McMahan 2008, 251 og 259). Eksempler på slike ideer som er adoptert fra vesten er likestilling, menneskerettigheter og miljøvern (McMahan 2008, 259 og 253). H. H. den syttende Karmapa bruker buddhistiske filosofiske ideer om *dharma*, som medlidenhet og opplysning, i argumentasjonen for å bedrive miljøvern og for å ta et grep om forurensning og forsøpling. Dette kommer vi tilbake til i kapittel 5.2.1. Hva har den tibetansk-buddhistiske modernismen å si for tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling i det hellige landskapet?

Den tibetansk-buddhistiske modernismen som jeg har studert i Kathmandu er påvirket av globale prosesser, interne prosesser og nytolkninger av religiøse elementer. Slike prosesser har vært særlig fremtredende hos religiøse ledere og munkere som har fått en sekulær utdanning ved siden av sin utdanning i klostervesenet (McMahan 2008, 34). Utenom en tilgang til sekulær utdanning, har religiøse ledere også tilgang til sekulær eller naturvitenskapelig kunnskap fra ulike arenaer. Flere religiøse ledere har reist verden rundt, slik som H. H. den syttende Karmapa og H. H. den fjortende Dalai Lama, og har besøkt ulike universiteter rundt om i verden. Buddhismen har også en voksende trend i de vestlige landene, som har ført til at religiøse ledere i buddhismen har fått flere vestlige disipler. Flere klostre og religiøse ledere har også tilgang til internett som gjør det enklere å finne informasjon om miljø og menneskets påvirkning. I tibetanske lokalsamfunn har religiøse ledere en stor påvirkning, noe som har ført til at ideer om rituell renhet og urenhet, naturvern og forsøpling gradvis har blitt en del av lokalbefolkningens oppfatninger.

### **2.1.2 Rituell renhet**

Mary Douglas var professor i sosialantropologi og er forfatteren av *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (Douglas 1966). Her definerer hun urenhet som



«[...] dirt as matter out of place» (Douglas 1966, 35). Boken er skrevet for over femti år siden og benytter seg av begrepet primitiv når hun diskuterer udifferensierte samfunn, i kontrast til differensierte samfunn som hun referer til som vitenskapelige (Douglas 1966, 77). Jeg mener en slik begrepsbruk er problematisk, og i denne masteroppgaven velger jeg derfor heller å bruke begrepet før-vitenskapelig som kontrast til den vitenskapelige forståelsen. Ordet primitiv signaliserer et syn på andre samfunn som underutviklet og lager et uheldig skille mellom «oss» og «dem». Ulike samfunn har utviklet seg i forskjellige retninger, hvor noen er mer preget av religion enn vitenskap, og *vice versa*. Douglas påpeker at det på tross av tydelige skiller mellom den før-vitenskapelige og den vitenskapelige forståelsen av renhet, er de begge symbolske systemer som avgjør hvordan man ser på renhet og urenhet (Douglas 1966, 35). Disse symbolske systemene handler om å unngå det rituelle urene og bidrar slik til å lage kollektive oppfatninger og erfaringer (Douglas 1966, 35). Det Douglas mener er universelt for slike symbolske systemer er at det er to forutsetninger som må oppfylles for at påstanden om at «[...] dirt as matter out of place» skal være gyldig (Douglas 1966, 35). Den første forutsetningen er at det er laget et system av normer og regler, og den andre er at det finnes noe som bryter med dette systemet. Det urene blir som Douglas skriver, et bi-produkt av det bestemte systemet hvor det som blir ansett som upassende blir avvist. Derfor vil aldri urenhet være noe unikt eller være noe som oppstår alene. Et objekt kan ikke bli ansett som urent med mindre det er et symbolsk system som avviser det som ikke passer inn med de bestemte normene og reglene (Douglas 1966, 35). Slike systemer angår oss alle og vil derfor ikke være det som skiller den før-vitenskapelige og den vitenskapelige forståelsen fra hverandre (Douglas 1966, 40). Det som derimot skiller de ulike forståelsene fra hverandre er hvordan de påvirker hverandre og hvordan de påvirker det samfunnet de er i. I samfunn med en sterk før-vitenskapelig forståelse vil dette symbolske systemet ha stor tyngde og vil gjelde flere eller alle sosiale aspekter. Mens i samfunn med en sterk vitenskapelig forståelse har ikke et slikt system stor tyngde og gjelder kun i bestemte deler av samfunnslivet (Douglas 1966, 40). Forenklet sagt mener Douglas at det er differensiering som skiller den før-vitenskapelige og den vitenskapelige forståelsen fra hverandre, og det er samfunnets utvikling som leder til differensiering (Douglas 1966, 77). Man kan se på denne differensieringen som en gradient hvor ytterpunktene enten har en ren før-vitenskapelig eller vitenskapelig forståelse av renhet. Mellom disse ytterpunktene finnes det samfunn med ulik grad av differensiering og som har utviklet seg i ulike retninger når det kommer til religion og vitenskap. Den før-vitenskapelige og den vitenskapelige forståelsen av renhet kan påvirke hverandre. Det at menneskets forståelse av renhet er påvirket av før-vitenskapelige og vitenskapelige forståelse er viktig å ha i bakhodet når jeg senere i oppgaven

går inn på hvordan tibetanske buddhister forholder seg til rituell renhet og urenheter. Denne teorien vil fungere som et rammeverk i min analyse.

### **2.1.3 Dimensjoner av det hellige**

Ninian Smart var professor i komparativ religion ved universitetet i California og er forfatteren av *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (Smart 1996). Smart hevder at man kan undersøke hvordan en religion manifesterer seg ved å analysere dynamikken mellom ulike aspekter av en religion (Smart 1996, 1). I denne boken klassifiserer han elementene i verdensreligionene som har med tro og praksis å gjøre med å ta utgangspunkt i, og reflektere over, de ulike kulturene mennesket har skapt (Smart 1996, 1). Smart har klassifisert disse elementene inn i syv religionsdimensjoner, hvor alle har fått to navn for å forklare hver dimensjon bedre og for at hver dimensjon skal være dekkende (Smart 1996, 9-10). De syv kategoriene Smart lagde for å analysere religion er som følger: (1) Den rituelle eller den praktiserende dimensjonen som omhandler menneskets rituelle aktiviteter eller aktiviteter som praktiseres, (2) den doktrinnelle eller den filosofiske dimensjonen som omhandler religioners doktriner og deres filosofiske overbevisninger, (3) den mytiske eller narrative dimensjonen som omhandler religioners historie og fortellinger, (4) erfaringsdimensjonen eller den emosjonelle dimensjonen som omhandler viktige hendelser og erfaringer som er viktige i en religions historie, (5) den etiske eller den juridiske dimensjonen som omhandler hva som er ansett som rett og galt i en religion, (6) den organisatoriske eller den sosiale komponenten som går ut på at en tradisjon vil manifestere seg i samfunnet enten som en separat organisasjon med religiøse spesialister eller sammen med samfunnet, og til slutt (7) den materialistiske eller kunstneriske dimensjonen som går ut på at religioner og livssyn vil uttrykkes gjennom materielle objekter, fra bøker til templer (Smart 1996, 10-11). Smart poengterer i sin introduksjon at hans analytiske metode ikke er den eneste implikasjonsfylte måten å analysere religion på, men han viser at det er verdifullt å se på forholdet mellom de ulike religionsdimensjonene og de ulike disiplinene som blir praktisert (Smart 1996, 15). Utover i boken får man et innblikk i hvordan de ulike religionsdimensjonene er med på å påvirke og forme hverandre i en religion, og man får et innblikk i hvor komplekst forholdet mellom de ulike religionsdimensjonene kan være (Smart 1996).

Smart sin teori har vært meget aktuell for min analyse. Det å kunne se på tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder i slike avgrensede kategorier har gjort analysen fruktbar. I min analyse har jeg spesifikt benyttet meg av den praktiserende, mytologiske, doktrinnelle og den moralske religionsdimensjonen for å analysere hvordan

tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling. Det at jeg benyttet meg av disse religionsdimensjonene i min analyse, ga meg et innblikk i forholdet mellom de ulike kategoriene i den tibetanske buddhismen. Dette viste meg hvordan dynamikken mellom de ulike religionsdimensjonene er med på å påvirke tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder

#### **2.1.4 Renhetshierarkiet i den tibetanske buddhismen**

Martin A. Mills studerer ulike aspekter av buddhisme, som autoritet, klostervesen og ritualer. I *Identity, Ritual and State in Tibetan Buddhism: The Foundations of Authority in Gelukpa Monasticism* diskuterer Mills renhetshierarkiet som finnes i den tibetanske buddhismen (Mills 2003). Mills viser ulike måter dette renhetshierarkiet manifesterer seg på i den buddhistiske verden. Dette finner man for eksempel i tibetanske buddhister sitt syn på kropp, hjem og landskap. Den tibetanske buddhismen kan karakteriseres som en synkretistisk religion med en rik kosmologi, som vi kommer tilbake til i kapittel 3.1 (Sidky 2011, 73). I den tibetanske buddhismen finnes det et tydelig hierarki når det kommer til vertikal hellighet, som både renhets- og kjønns hierarkiet følger. Mills viser at man i den tibetanske buddhismen deler det hellige landskapet, hjemmet og kroppen i tre sfærer. Det som er ansett som helligst, har høyets rituell renhet og må plasseres høyt for å ikke bli forurenset. Eksempler på dette hierarkiet i det hellige landskapet er gudedomenet hvor buddhistiske guddommer er på toppen av hierarkiet mens de lokale gudene plasseres lavere. Tilbedelsesgjenstander og tekster plasseres på altre og tilbes daglig gjennom ulike renhetsritualer. Hodet er den delen av mennesket som man tenker er renest, og hodet er den kroppsdelen som er best egnet for å vise respekt til guddommer: det er derfor man berører hellige gjenstander og religiøse tekster med hodet (Mills 2003, 151 og 162). Under disse guddommene i dette vertikale hellighets- og renhetshierarkiet kommer menneskene og åndenes domene (*bar sam*), og er området over gulvet hvor man skal oppbevare hverdagsgjenstander (Mills 2003, 151 og 162). Nederst i hierarkiet er det som er ansett som minst rituelt rent. I det hellige landskapet er dette området hvor vannåndene befinner seg i bakken (*yog klu*), i hjemmet blir dyrene og altrene til vannåndene plassert på gulvet, og hos menneskene er dette underkroppen som hos kvinner er knyttet til fertilitet og fødsel som er ansett som rituelt urent (Mills 2003, 151 og 162). Dette gjennomgående vertikale renhetshierarkiet utgjør kosmologiske forestillinger som mennesket orienterer seg etter. Dette hierarkiet finner man også i folkereligionen mellom kjønn, der kvinner plasseres lavere i hierarkiet enn menn.

En slik orden, eller et hierarki, av rituell renhet er noe som finnes både i landskapet slik som Mills har vist, men også i samfunnet (Mills 2003, 151) (Gutschow 2004, 201). Renhetshierarkiet mellom kjønn vises i samfunnet på ulikt vis, men det bygger på en overbevisning om at kvinner i perioder er rituelt urene og at deres renhet kan bli forurenset ved seksuelle lyster (Gutschow 2004, 200). Under ritualer i klostrene plasseres deltakerne utfra ens renhetsstatus og religiøs rang. Gutschow skriver at denne aksens av renhet blir bestemt av at alteret er ansett som det mest rituelt rene, mens utgangen av rommet er ansett som rituelt urent. Klostersvesenet deles inn i religiøse ledere, munk og nonne. Religiøse ledere er ansett som mer rituelt rene enn munk og nonne, og munkene er ansett som rituelt renere enn nonne. Lekfolket deles inn i ulike kategorier, etter bakgrunn og sosial rang og blir igjen delt inn i menn og kvinner. Yrkesgrupper som smeder, slaktere og fiskere befinner seg på bunnen av hierarkiet. Innenfor alle disse kategoriene avgjør også alderen hvor en blir plassert, ved at eldre har en høyere rang enn unge (Gutschow 2004, 200). Kvinner er ansett som mindre rituelt rene enn menn, uansett hvilken klasse en tilhører, og bestemmes av kvinners biologiske prosesser som for eksempel menstruasjon og fødsel (Gutschow 2004, 200). Nonne kan i noen tilfeller bli plassert under noen grupper av lekfolk, ut fra renhetshierarkiet.<sup>3</sup> Klostersvesenet i den tibetanske buddhismen er todelt, ett klostersvesen som er for munk og ett for nonne (Havnevik 1989, 130). I det tibetansk-buddhistiske klostersvesenet, kan munk oppnå det man kaller for en fullstendig ordinering, mens nonne kun kan ordineres som noviser (Havnevik 1989, 130). Hierarkiet i landskapet og mellom kjønn er et interessant perspektiv å ta hensyn til i denne oppgaven og kan være en faktor som påvirker hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder.

## **2.2 Kvalitative metoder og felt**

Målet med dette masterprosjektet var å undersøke tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder. Det er enkeltindividets tanker og ideer om temaet jeg ønsket å innhente. Dette gjorde at jeg valgte å benytte meg av kvalitative metoder som gir personlige og subjektive svar på temaet, og dette resulterte i at jeg samlet inn ulike typer kvalitative datamaterialer (Bremborg 2014, 310-311). Jeg har arbeidet med åpne kategorier knyttet til forsøpling og rituell renhet, og kunne slik tilpasse dem etter respondentene for å få deres subjektive svar på temaet jeg studerte (Stausberg og Engler 2014, 7). Dette gjorde at jeg kunne lede respondentene til å snakke om temaet jeg ville studere, uten å lage en for streng struktur

---

<sup>3</sup> Hanna Havnevik personlig kommunikasjon, mars 2021.

som ville begrense respondentenes nyanserte og personlige svar (Stausberg og Engler 2014, 6-7).

I prosjektet har jeg benyttet meg av tre metodologiske tilnærminger, som i stor grad var kvalitative. Jeg utførte et feltarbeid i Kathmandu i Nepal, i tidsperioden 12.april-23.april i 2019. Under feltarbeidet benyttet jeg meg av kvalitative intervju og deltagende observasjon. Ved siden av de metodologiske tilnærmingene jeg benyttet i felt, brukte jeg netnografi for å innhente datamateriale. Jeg valgte å bruke innholdsanalyse som analysemetode for å kunne analysere det innhentede datamaterialet. Triangulering av metodologiske tilnærminger var nødvendig for å få et større og mer utfyllende datamateriale (Stausberg og Engler 2014, 9). De ulike metodene hadde hver sine fordeler og ulemper, som gjorde at der en metode var svakere, var en annen metode sterkere slik at de utfylte hverandres mangler.

For at jeg skulle kunne studere hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling og renhet ved hellige steder, var det nødvendig å reise til et hellig sted for å kunne se det med egne øyne. Under mitt feltarbeid utførte jeg daglig observasjon ved og i området rundt Boudhanath-stupaen i Boudha, Kathmandu. Jeg hadde også tre dagsekskursjoner til Swayambhunath-stupaen, turistgaten i Thamel og i Budhanilkantha. Det hadde vært ønskelig å besøke disse stedene ved flere anledninger, men det ble ikke gjennomførbart. Under feltarbeidet, ved siden av den deltagende observasjonen, utførte jeg åtte intervjuer med til sammen ni respondenter.

Jeg utformet noen forskningsspørsmål før jeg dro ut i felt og begynte med min innholdsanalyse, da jeg ønsket noen faste rammer å jobbe ut fra. Forskningsspørsmålene har forandret seg en del fra da jeg begynte med dette prosjektet, men selv om de har blitt omformet er fremdeles kjernen den samme. Det var to grunner til at spørsmålene ble omformet underveis. Det første var at jeg hadde laget for mange spørsmål, dermed var det nødvendig å korte ned antall spørsmål slik at det ville være mulig å svare på dem i løpet av denne masteroppgaven. Den andre var at spørsmålene var for generelle; det ble derfor nødvendig å konkretisere mine forskningsspørsmål slik at jeg ville kunne finne svar på hva jeg faktisk ønsket å undersøke.

### ***2.2.1 Intervju i Kathmandu***

For å få et innblikk i hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder, kunne jeg ikke bare observere hva de gjorde. Det var viktig å komme i kontakt med praktiserende tibetanske buddhister for å kunne snakke med dem om temaet. Siden det var tibetanske buddhister sine tanker og ideer jeg ønsket å få et innblikk i, ønsket jeg å intervju personer med forskjellig kjønn, alder og religiøs stilling. Ut fra dette laget jeg fire utvalg:

lekfolk, nonner, munker og religiøse ledere. Før jeg dro ut i felt laget jeg en intervjuguide som med små endringer kunne bli benyttet under intervju med personer fra de ulike utvalgene. De språklige omformuleringene ble notert i en feltbok slik at de ulike utvalgene fikk de samme formuleringene av spørsmålene. Alle intervjuene hadde en semi-strukturert oppbygging hvor intervjuguiden hadde funksjon som en huskelapp over viktige temaer og spørsmål jeg ønsket svar på. Jeg passet på at det fortsatt var åpent for at nye temaer og spørsmål kunne dukke opp i løpet av intervjuene (Bremborg 2014, 312).

Ute i felt fikk jeg hjelp av min feltassistent på ulikt vis. Han var tolk, turvenn, guide, en som viste og lærte meg om ulike aktiviteter som foregår ved hellige steder, og han var den som kom i kontakt med og avtalte tid for intervjuene med respondentene som deltok i dette prosjektet. Jeg spurte om han kunne hjelpe med de siste justeringene av intervjuguiden før vi skulle begynne med intervjuene. Under gjennomgangen av intervjuguiden med min feltassistent var det et spørsmål som han anbefalte meg å fjerne. «Har du flyktningsstatus?». Dette var et spørsmål som jeg i utgangspunktet følte ubehag ved. Grunnen til dette var at det er som regel traumatiske hendelser og trusler som er årsaker for at en flykter fra sitt eget hjemland. Dette ville derfor ha vært et sårt spørsmål som kunne ha forårsaket ubehag eller traumereaksjoner hos respondentene. Vi ble derfor enige om å omformulere noen av de andre demografiske spørsmålene, slik at det kunne være naturlig for respondentene å eventuelt dele denne sensitive informasjonen om det var noe de selv ønsket og var komfortable med

Etter at vi hadde gått gjennom intervjuguiden i fellesskap, gikk vi ut for å komme i kontakt med mulige respondenter i nærmiljøet i Boudha. Vi erfarte raskt at det var vanskeligere enn antatt å få personer til å delta i prosjektet. De fleste vi kontaktet sammen uttrykte at de kun ville delta hvis det fikk betalt for det, men for meg var dette uaktuelt ettersom det ville ha bydd på etiske utfordringer å betale respondenter. For hvordan kan man være sikker på at respondentene faktisk ønsker å delta, når de ber om betaling for å delta, eller blir tilbudt betaling? Dette varierer nok fra person til person om det er et etisk dilemma å betale respondenter eller ikke. Det å betale respondenter eller å ta med en gave i kulturer hvor det er ansett som høflig, vil være å vise takknemlighet for at de ville bruke sin tid på å hjelpe med et forskningsprosjekt (Srivatava 1992, 18 og 19). Selv valgte jeg ikke å betale respondenter for å delta i mitt forskningsprosjekt. Grunnen til dette var både av økonomiske årsaker og fordi jeg ønsket å ha frivillige respondenter som ønsket å dele sine synspunkter om temaet. På grunn av at det var vanskelig å få finne respondenter som ville delta uten å bli betalt, foreslo min feltassistent at han skulle lete etter respondenter alene da han trodde at han ville kunne finne noen som ville delta uten betaling.

Selv om jeg valgte ikke å betale mine respondenter, ga jeg likevel en offergave til lamaen jeg intervjuet for å vise respekt for kultur og skikker. Offergaven var et bønnesjal (fon. *katak*, tib. *ka btags*) med en liten pengedonasjon. Jeg fikk hjelp av feltassistenten til å brette dette sjalet på riktig måte, og fikk en liten veiledning før vi gikk inn om hvordan jeg skulle gi offergaven på korrekt vis. I et gruppeintervju av to munkesom ble holdt ved klosteret som de tilhørte, ga jeg en pengedonasjon etter endt intervju til klosteret som takk for hjelpen. Dette var for å vise takknemmelighet for deres gjestfrihet ved å la meg få besøke dem i klosteret og for å tilbringe et måltid sammen med dem.

Før hvert intervju ble hver respondent informert om hvem jeg var, hva formålet med intervjuet var og hvilke rettigheter de som respondenter hadde. De ble forklart at de ville bli anonymiserte, med mindre noe annet var ønskelig. Alle ble informert om at det var de som bestemte om de ville delta i et personlig intervju, gruppeintervju og om det var greit med bilder eller lydopptak (Kvale og Brinkmann 2018, 104). Etter at respondentene hadde valgt hva de ønsket å delta i og hadde signert samtykkeerklæring, kunne intervjuene begynne.

Perioden jeg var ute i felt var midt i den første måneden i den tibetanske kalenderen under en ti-dagers bønnetid for lamaer, munkesom og nonner. Dette gjorde det vanskelig å få tak i respondenter som kunne delta i prosjektet. Til slutt endte det med syv personlige intervjuer og et gruppeintervju med til sammen ni respondenter. Av de ni respondentene var alle menn, med unntak av én nonne. Det var ingen kvinner som ønsket å delta i personlige eller gruppeintervjuer. Det som da var interessant, var at de aktivt deltok i intervjuene til deres ektemenn, fedre, brødre og mannlige venner. For å kunne justere datatilfanget, tok jeg med kvinnenenes kommentarer uten å innhente persondata. Det alle respondentene hadde til felles var at de identifiserte seg som tibetanske buddhister, som var den eneste avgrensningen som var satt for intervjuene. For en liste over respondentene, se vedlegg kapittel 9.1.

### **2.2.2 Deltagende observasjon i Kathmandu**

Deltagende observasjon var en viktig metode for å innhente forskningsdata uten at jeg påvirket de jeg studerte i noen stor grad (Fangen 2010, 9). Denne metoden for innhenting av mitt primære datamateriale gjorde at jeg fikk muligheten til å oppleve det tibetansk-buddhistiske miljøet, fikk delta i deres aktiviteter, og fikk prate med og observere de andre som deltok i aktivitetene (Fangen 2010, 9-10). Jeg erfarte dette som gunstig da jeg drev med deltagende observasjon ved hellige steder. Ved at jeg ble med og deltok i aktiviteter som å vandre rundt stupaen (fon. *kora*, tib. *bsko ra*), smørofringer (fon. *chome*, tib. *mchod me*), spinne bønnehjul (tib. *mani 'khor lo*) og ofre et bønnesjal til en lama som ga meg sin tid, ble jeg i større grad en

del av folkemengden istedenfor å skille meg ut som en som kun observerte. Ved å delta fikk jeg et helt annet innblikk i hva deltagerne gjorde og hvorfor, da det var naturlig å spørre om hva jeg observerte og deltok i imens det pågikk (Fangen 2010, 77-79). Det var tydelig at de som deltok i intervju ble mer engasjerte og viste mer glede ved å dele sine tanker om forsøpling ved hellige steder da de hørte at jeg hadde deltatt i *kora* og vært med på tilbedelse av guddommene sammen med min feltassistent. Jeg hadde alltid feltboken min lett tilgjengelig, så jeg lett kunne notere meg ting når jeg fikk sjansen. Jeg var en aktiv deltaker, og etter at aktiviteten var over, noterte jeg noen setninger for å huske hva som skjedde til senere. Hver kveld etter at både intervjuer og observasjoner var gjort, brukte jeg tid på å utfylle notatene mine om hva som hadde skjedd og skrev ned mine refleksjoner.

Ved at jeg utførte daglige observasjoner ved Boudhanath-stupaen fikk jeg førstehåndskunnskaper om hvordan de lokalt håndterte søppel som blir produsert ved stupaen. Jeg fikk også et innblikk i hvordan de driver gjenbruk av smørlamper og hvordan butikkeierne rundt stupaen sammen med frivillige og munkere deltok i å holde stupaen ren. Selv om jeg ikke fikk drevet observasjon over lenger tid ved de andre stedene (Swayambhu, Thamel og Budhanilkantha), fikk jeg, på bakgrunn av observasjonen ved Boudhanath-stupaen, likevel et visst inntrykk av hva som var annerledes fra sted til sted. Det som var interessant å se i Boudha var at jo nærmere en kom stupaen, jo mindre søppel fant man langs gatene. Ved selve Boudhanath-stupaen var det sjelden jeg så søppel ligge lenge langs bakken, og langs hele veien rundt stupaen finnes søppelbøtter. Det tok ikke lang tid før noen fjernet søppelet. Swayambhunath var helt annerledes. Det var like mye søppel overalt som jeg kunne se. Det var så mye søppel ved selve stupaen at det ble brent søppel i gropene hvor folk ga matofringer til duene. I Thamel varierte mengden søppel avhengig av nærheten til shoppinggaten som er laget for turister. Etter hva jeg kunne se, varierte også mengden søppel som lå utenfor forretningene utfra om de var større og mer internasjonalt orientert enn de andre. I bydelen Budhanilkantha var det en betydelig forskjell på mengde søppel avhengig av hvor høyt man gikk opp i landskapet. Nederst i dalen var det store hauger med søppel langs veiene, men jo høyere opp i dalen man gikk, jo mindre søppel så en. Ved et munkekloster som lå ganske høyt oppe i dalen, var det ikke noe søppel å se på bakken.

Feltassistenten var helt avgjørende for at dette prosjektet kunne gjennomføres. Han gjorde det mulig å få tak i respondenter som jeg alene mest sannsynlig ikke hadde klart å komme i kontakt med. Flere i området ved Boudhanath-stupaen kunne litt *business*-engelsk, men var vanligvis ikke komfortable med å snakke engelsk; der var feltassistenten uvurderlig som tolk. Uten hans hjelp hadde selv deltagende observasjon vært en utfordring, da det ville være



vanskelig å komme i samtale med tibetanske buddhister i området. Uten han hadde jeg vært i større grad isolert selv under deltakelse av aktivitetene ved de hellige stedene. Selv de som har studert språk kan møte på språkbarrierer, og det er ikke uvanlig selv om man kan flere språk eller dialekter.

### **2.2.3 Netnografi**

Netnografi er en form for etnografisk feltarbeid som foregår over internett. Dette er en metodologisk tilnærming som gjøre det mulig å innhente data fra ulike elektroniske plattformer slik som Facebook, YouTube og andre nettsider. Metoden netnografi brukes i stor grad for å innhente data i form av bilder, videoer, e-bøker og annen tekst (Rose 2016, 288-289). For denne masteroppgaven hadde jeg et fokus på H. H. den syttende Karmapa, H. H. den fjortende Dalai Lama og organisasjonen Khoryug sine elektroniske plattformer. Netnografi ble benyttet for å innhente datamateriale som omhandlet hvordan religiøse ledere offentlig forholder seg til miljøproblemet forsøpling, og hvordan de formidler om miljøproblematikk til sine tilhengere og følgere på sosiale medier. Ved bruk av denne metoden valgte jeg kun å benytte meg av tekst som er offentliggjort av offentlige skikkelser i det tibetansk-buddhistiske miljøet. Privatpersoner sine sosiale medier har ikke blitt benyttet, selv om informasjonen var tilgjengelig kan personer føle at det er en privatsak (Hagen og Skorpen 2016, 171). I *Forskningsetisk veileder for internettforskning* står det at selv om informasjonen ligger tilgjengelig for alle på nettet, vil det ikke si at det er offentlig informasjon som en kan bruke for egen forskning (De nasjonale forskningsetiske komiteene 2018). I likhet med annen forskning må en få et samtykke av den berørte for å samle inn deres private data. Unntaket til et slikt samtykke er forskning på offentlige personer og organisasjoner (De nasjonale forskningsetiske komiteene 2018). Forskernes oppgave er å verne om sine informanter slik at de ikke blir gjenkjent, da informantene vil være i en posisjon som gjør dem sårbare. På bakgrunn av dette valgte jeg kun å benytte meg av utsagn fra offentlige personer og organisasjoner.

### **2.2.4 Innholdsanalyse**

Jeg benyttet meg av innholdsanalyse som en metode for å kunne analysere innholdet i ulike tekster. Tekst i denne sammenheng er artikler, bøker, nettsider, bilder, sosiale medier og videoer som offentlige tibetansk-buddhistiske religiøse ledere og Khoryug bruker for å formidle om miljø og den globale søppelproblematikken (Nelson og Woods jr. 2014, 110). Ved hjelp av innholdsanalyse kunne jeg analysere hvordan offentlige skikkelser i det tibetansk-buddhistiske

miljøet uttrykker seg om urenhet og forsopling i det hellige landskapet (Nelson og Woods jr. 2014, 110). Analysering av innholdet i skriftlige og muntlige kilder ga meg et grunnlag for å kunne diskutere hvordan religiøse ledere i den tibetanske buddhismen er med på å påvirke tibetanske buddhister sin praksis i håndtering av søppel og deres forhold til det hellige landskapet. Det innhentede datamaterialet bestod av artikler, bøker og funn fra netnografi. Dette var en god måte for å analysere hvordan offentlige skikkelser deler og formidler sin filosofi og praksis rundt miljøproblemer og deres håndtering av søppelproblematikken. Det jeg spesielt så etter var hvilke medier og virkemidler de benytter for å videreformidle kunnskap om (rituell) urenhet, miljø og forsopling. Om det ble benyttet buddhistiske ideer og filosofi i denne formidlingen var av særs interesse (Nelson og Woods jr. 2014, 111 og 116). Ved hjelp av denne innholdsanalysen fikk jeg et grunnlag til å drøfte mine funn og sammenlikne dem med tidligere forskning.

### 3 Kontekst

I dette kapitlet tar jeg for meg hva som ligger til grunn for hvordan tibetanske buddhister forholder seg til rituell renhet og forsøpling ved hellige steder. Først vil jeg gå inn på den tibetansk-buddhistiske kosmologien for å vise noe av bakgrunnen for tibetanske buddhister sin forståelse av renhet, urenheter og renselse. Deretter vil jeg kort gjøre rede for tibetansk buddhisme i Nepal og ta for meg sentrale utfordringer relatert til hvordan søppel blir håndtert. Til slutt vil jeg presentere hvordan turisme og pilegrimsferd er med på å påvirke søppelproblematikken ved hellige steder.

#### 3.1 Tibetansk-buddhistisk kosmologi

Den tibetansk-buddhistiske kosmologien baserer seg stort sett på generell buddhistisk kosmologi, men har også aspekter fra før-buddhistisk religion i Tibet (Sidky 2011, 73). Det grunnleggende i den buddhistiske kosmologien er *samsara*, som er den sykliske tilværelsen av gjenfødelse (Huber 1999, 12). Det å leve er å være fanget i *samsara*, som er ansett som en tilstand av lidelse (Mills 2003, 9). I denne tilværelsen av gjenfødelse kan en bli gjenfødt i seks forskjellige sfærer eller klasser. De seks klassene er gud, halvgud, menneske, dyr, ånder og helvetesskapninger (Mills 2003, 74). *Karma*, eller intensjonelle handlinger som har blitt gjort i det inneværende eller tidligere liv, er med på å avgjøre i hvilken klasse en vil gjenfødes i (Mills 2003, 9). Toni Huber poengterer at det ikke bare er *karma* som avgjør hva en gjenfødes som. Han hevder at hvis en utfører gode handlinger kan en oppnå religiøs fortjeneste (skt. *punya*, tib. *bsod nams*) og kombinasjonen av *karma* og *punya* er det som avgjør hva en blir gjenfødt som i de ulike sfærene (Huber 1999, 12). I likhet med det vertikale hierarkiet som ble presentert i delkapittel 2.1.4, er det et hierarki mellom de seks sfærene der en menneskegjenfødsel er ansett som bedre enn å bli gjenfødt i de lavere klassene. Stan Royal Mumford nevner noen eksempler på slike gjenfødsler i *Himalayan Dialogue* (Mumford 1989). Han viser hvordan hierarkiet i samfunnet er med på å påvirke hva man gjenfødes som i det neste liv. Er en født inn i en lavere samfunnsklasse, som for eksempel en smedfamilie, vil man ha vanskeligere for å forbedre ens *karma* ettersom ens yrke kan skade levende vesener. Det andre er at økonomi, som følge av hvilken samfunnsklasse en tilhører, vil kunne gjøre det vanskelig å betale for dødsritualer som vil kunne gi den avdøde religiøs fortjeneste (Mumford 1989, 203). Ved å bli født inn i en velstående samfunnsklasse har man større sjans til å unngå å måtte leve av arbeid som vil påvirke ens *karma* på negativt vis (Mumford 1989, 202-203). Ifølge lokale forestillinger vil de som er født inn i de lavere samfunnsklassene derfor få det vanskeligere med å kunne komme

seg til en høyere gjenfødselsstatus (Mumford 1989, 46-47 og 203). Mumford og Mills hevder at lekfolk mener det er bedre å bli gjenfødt som mann, enn å bli gjenfødt som en kvinne eller inn i de lavere gjenfødselssfærene. Da det er menneskets handlinger som påvirker hvordan den neste gjenfødselen blir, mener mange at moralske handlinger gir en større sjanse til å bli gjenfødt som mann, og umoralske handlinger gir en større sjanse for å bli gjenfødt som kvinne eller inn i de lavere gjenfødselssfærene (Mills 2003, 244) (Mumford 1989, 48 og 203).

Som nevnt i kapittel 2.1.4 finnes denne formen for hierarki i tibetansk-buddhistiske forestillinger. På tross av dette hierarkiet er det viktig å poengtere at alle levende skapninger i *samsara* har en lik buddhistisk identitet om man er menneske, gud, ånd eller dyr (Yü 2014, 492). Selv om mennesker og overnaturlige vesener eksisterer i forskjellige sfærer, har de en lik buddhistisk identitet og kan påvirke hverandre (Yü 2014, 491-492). Dan Smyer Yü viser i sin artikkel hvordan fjellandsbyboere i Himalaya tolker forholdet mellom mennesker og guddommene i fjellene som omringer landsbyen (Yü 2014, 484). Lokalbefolkningen hevder at guddommer og ånder ikke liker at mennesker forurensner det hellige landskapet, og at de dermed kan finne på å lage problemer for menneskene som en konsekvens av denne forurensningen (Yü 2014, 492). På denne måten er guddommer og ånder med på å påvirke menneskenes praksis slik at de ikke skal forurense det hellige landskapet. På den annen side kan mennesker også påvirke guddommene og åndene. Yü viser til to eksempler hvor den ene er å utføre ritualer som gjør guddommene og åndene fornøyde, slik som bønner og rituelle ofringer. Den andre måten mennesket kan påvirke guddommene på, er ved å true dem til å gjøre sin oppgave som beskyttere av Buddhas Lære, *dharma* (Yü 2014, 492). I denne spesifikke landsbyen er dette forholdet mellom mennesker og åndevesener i det hellige landskapet helt avgjørende for å kunne bevare båndet og slektskapet mellom ånde verdenen og menneskene (Yü 2014, 498). Som nevnt i kapittel 1.3 er ikke tibetanske buddhister noen homogen gruppe, og dette gjør at tibetansk-buddhistiske samfunn ikke bare har buddhistiske ideer som påvirker dagens lokale og sosiale tradisjoner. De gamle lokale før-buddhistiske tradisjonene er også med på å påvirke dagens sosiale tradisjoner (Ramble 1990, 197). Ut fra dette får man en bekreftelse på at tibetansk-buddhistiske samfunn er heterogene, og derfor ikke bare har et fast tibetansk-buddhistisk verdenssyn.

I den tibetanske buddhismen finnes ulike former for umoralske handlinger som enten kan føre til rituell forurensning eller ikke. Forestillinger om *karma*, rituell forurensning og urenheter (fon. *drip*, tib. *sgrib*), er avgjørende for hva som anses som rituelt urent eller rituelt forurensende. *Drip* kan bli forårsaket ved at man kommer i kontakt med mennesker og objekter som er ansett som urene, eller ved å utføre handlinger som kan forårsake forurensning og

urenhet (Mills 2003, 207). *Karma* betyr 'handling' og doktrinen sier at ens handlinger, moralske (dyd: fon. *gewa*, tib. *dge ba*) eller umoralske, leder til en konsekvens. Mills skriver at forestillingen om *karma* i den tibetanske buddhismen gjelder i alle de seks gjenfødselsfærene og er gjeldende i alle reinkarnasjoner. Ens handlinger vil være med på å påvirke ens egen gjenfødsel. Umoralske handlinger kan være medvirkende til at man kan bli gjenfødt i en lavere gjenfødselsfære, mens moralske handlinger kan føre til en gjenfødsel i den samme eller i en høyere gjenfødselsfære (Mills 2003, 9). Ens *karma* fra alle tidligere reinkarnasjoner vil derfor bli med videre til den neste reinkarnasjonen. Har man en god intensjon bak en handling vil dette kunne lede til en bedre *karma*, hvor en ikke-god intensjon bak en handling kan føre til en dårligere *karma*. *Drip* kan forekomme uansett om en persons handlinger hadde en god intensjon bak eller ikke. En person kan utføre rituelt forurensende handlinger om man er bevisst eller ikke om at det er en rituelt forurensende handling (Mills 2003, 207). Et eksempel på en slik handling er det å urinere ved hellige steder. Urinering ved hellige steder er ansett som en rituelt forurensende handling. Om en person har denne kunnskapen eller ikke, vil en slik handling påvirke ens *karma*. Handlinger som fører til *drip* er ansett som umoralske, og umoralske handlinger fører som sagt til en dårligere *karma*. Rituell forurensning kan føre til at lokale åndevesener blir misfornøyde og de kan straffe mennesker på ulikt vis (Mills 2003, 206). Siden *drip* er lokalt vil en rituelt forurensende handling påvirke alle sansende vesener i området, og det vil være nødvendig å utføre rensesritualer for å bli kvitt urenheten. *Drip* vil ikke følge med en person til den neste reinkarnasjonen, men den umoralske og forurensende handlingen vil bli med å påvirke den neste reinkarnasjonen. Umoralske handlinger kan derfor resultere i at mennesker, gjenstander eller et område kan bli rituelt forurenset (Mills 2003, 206-207).

Da tibetanske buddhister er en gruppe med store variasjoner innad, er det ikke overaskende at det finnes forskjellige tolkninger av hva som er urent og hvordan det kan renses. I den tibetanske buddhismen er det flere ting som kan regnes som rituelt urent, og det finnes derfor ulike metoder for å rense det som er rituelt urent. En kan vaske og fjerne det urene fra et område, og en kan tenne røkelse og grener av einer (tib. *bsang*) (Tan 2018, 126-127). Har man utført umoralske handlinger, syndet (fon. *digpa*, tib. *sdig pa*) eller har forurenset noe, kan man oppnå renselse ved å utføre pilgrimsferd (Buffetrille 2004, 5). Et eksempel på en slik pilgrimsferd, er pilgrimsferden til Chorten Nyima (tib. mCod rten nyi ma), som kan rense umoralske handlinger som incest, foreldremord og det å ha et nært forhold til en person med en lavere sosial status enn en selv (Buffetrille 2004, 5-6). Ideer om handlingers konsekvens, slik som rituell forurensning og rituell rensing av urenheter, er viktig i analysen av forholdet mellom tibetanske buddhister og forsøpling ved hellige steder. Grunnen til dette er at det kan gi et

innblikk i om tibetanske buddhister anser søppel som en rituelt uren substans eller ikke, om det er noe som rituelt kan forurense et område og om søppel eller området det befinner seg i kan rituelt renses.

### **3.2 Tibetansk buddhisme i Nepal**

Det er vanskelig å anslå hvor mange tibetanere som har flyktet fra sitt hjemland (Woodcock 1970, 410). Allerede i 1951, da de kinesiske styrkene nådde Lhasa, hovedstaden i Tibet, begynte noen få tibetanere å forlate sitt hjemland. Fram til 1959 var det få tibetanere som søkte eksil. I 1959 flyktet H. H. den fjortende Dalai Lama til eksil i India, og omtrent 100 000 tibetaner av ulik status tok veien over Himalaya til India, Bhutan og Nepal (Woodcock 1970, 410). Etter den kinesiske okkupasjonen av Tibet, er Nepal blitt et grenseland til Kina i nord, som tidligere var det selvstendige Tibet. I dag fungerer Nepal som en buffer mellom India og Kina og er påvirket av det politiske forholdet mellom dem (Panda 2017, 128-129). De tibetanske buddhistene som lever i Nepal må forholde seg til på den ene siden deres religiøse ledere og H. H. den fjortende Dalai Lama i eksil, og på den andre siden Kina som har okkupert deres hjemland (Panda 2017, 129) (Sidky 2011, 55). I Nepal er hinduismen den mest utbredte religionen med 81.34% av befolkningen, mens buddhismen er den nest største religionen med 9.04% av befolkningen (Government of Nepal 2014). Etter erobringen utført av Gorkhadynastiet i 1769, ble hinduismen favorisert politisk, og det hinduistiske kastesystemet fikk en sterk tilstedeværelse i samfunnet. Dette var en medvirkende årsak til at de buddhistiske tradisjonene ble mindre synlige (Lewis 1996, 4). Etter politiske forandringer som følge av borgerkrigen i perioden 1996-2006, har buddhismen blitt revitalisert (Torri 2019, [1] og [4]).<sup>4</sup> Blant mine respondenter i Boudha var det både flyktninger, innflyttere og besøkende tibetanske buddhister. Selv om buddhister i Nepal utgjør en minoritetsgruppe, har Nepal flere hellige buddhistiske steder hvorav to har blitt observert under dette masterprosjektet, Boudhanath-stupaen og Swayambhunath-stupaen som begge befinner seg i Kathmandu.

### **3.3 Søppelproblematikk i Nepal**

Nepal er, som nevnt tidligere, et av verdens fattigste land og befinner seg geografisk i et område som er særs utsatt for miljøkatastrofer som jordskjelv, jordras og flom (Aksha og Emrich 2020, 2). En slik miljøkatastrofe er det store jordskjelvet som rammet Nepal i 2015. Gorkhajordskjelvet hadde katastrofale konsekvenser, flere tusen mennesker mistet livet eller ble

---

<sup>4</sup> Artikkelen har ikke oppgitte sidetall, referer til avsnitt som er markert med tall i artikkelen.

skadet, og nærmere tre millioner mennesker ble hjemløse (Ruszczyk og Robinson 2018, 3). Av flere årsaker sliter Nepal med å ruste seg mot miljøkatastrofer. En kombinasjon av fattigdom, korrupsjon og et dysfunksjonelt styresett er årsaker som gjør at opprustningen mot miljøkatastrofer skjer langsomt eller ikke blir prioritert. Et eksempel på dette er diskutert i artikkelen «On the Value of Earthquake Scenario» av Guéguen, Yepes og Riedal (Guéguen, Yepes og Riedel 2016). Her viser de at korrupsjon er et stort hinder i opprustning mot nye naturkatastrofer som jordskjelv. Penger som er investert og som opprinnelig skulle ha blitt benyttet for å ruste opp nye bygg slik at de blir jordskjelvsikre, blir ikke brukt til dette formålet (Guéguen, Yepes og Riedel 2016, 3). Sjøppelhåndtering er en viktig del av et samfunns infrastruktur, og håndteringen er viktig for både miljø og helse. Som følge av at infrastrukturen blir utsatt for ødeleggelser, blir det vanskeligere å håndtere søppelmengden som blir produsert i de urbane områdene (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 41) (Parajuly, et al. 2018, 657). I Nepal er søppel et synlig problem som påvirker helse og miljø (Lewis 2015, 166-167 og 176). Volunteers Initiative Nepal (VIN), skriver at det er vanlig å se søppel som ikke er biologisk nedbrytbart i de urbaniserte områdene (Volunteers Initiative Nepal 2018). Organisasjonen poengterer at med riktig håndtering av avfall vil det kunne bli en verdifull ressurs, istedenfor at det forblir uhåndtert søppel som er skadelig for både helse og miljø (Volunteers Initiative Nepal 2018). I de urbane strøkene i Nepal, slik som hovedstaden Kathmandu, øker befolkningen drastisk som følge av at mennesker drar inn til byene for å finne arbeid eller starte egen bedrift (Pokhrel og Viraraghayan 2005, 555-556). Selv om den urbane befolkningen er relativt liten og bare utgjør 19% av den totale befolkningen i landet, har urbaniseringen blitt en byrde for myndighetene av flere årsaker (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 41). Det blir økte problemer med miljø, helse, hygiene og søppelhåndtering. Budsjettet for offentlig helse og miljø er lavt, noe som er med på å gjøre det vanskelig å sette i gang tiltak for å håndtere søppel. Hvordan man skal håndtere søppel har vært et brennende tema i Kathmandu, som er sterkt preget av forurensning og forsøpling (Pokhrel og Viraraghayan 2005, 556). Forurensningen, forsøplingen og de lokale søppelstasjonene i nærmiljøet er med på å påvirke det lokale miljøet og folkets helse i stor grad (Pokhrel og Viraraghayan 2005, 556). I tillegg til dette, sliter Nepal med å kontrollere søppelproblematikken da mennesker i urbane strøk lager uorganiserte søppeldynger lokalt og ved at de brenner søppelet lokalt som leder til luftforurensning som kan resultere i sykdom (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 41) (Timbrell 2009, 123 og 125). I Kathmandu blir sidegater og bakgårder benyttet som steder søppel kan kastes. Forurensning av Bagmati-elven som renner gjennom Kathmandu er et økende problem. Plastavfall og kremasjonsaske som kastes i elven har ført til at vannet er farlig for mennesker å drikke eller

vaske seg i og har ført til at økologien i elven er blitt tilnærmet drept (Lewis 2015, 166-167). Haberman presenterer en liknende økologisk krise av den hellige elven Yamuna som renner gjennom India. Økologien i den tidligere rene og friske elven har etter flere år med kraftig forurensning blitt hardt skadet og drept. I likhet med Yamuna-elven har Bagmati-elven blitt skadelig for mennesker (Haberman 2011, 9 og 15).

Tidligere ble avfall i Kathmandu lagt igjen på forlatte sletter eller langs elvebredder, istedenfor at det kom fram til søppelfyllingen (Pokhrel og Viraraghayan 2005, 556). Det var få som komposterte matavfall, og det var lite av avfallet som ble brent—ubetydelig i forhold til hvor mye søppel som ble produsert i de urbane strøkene hver eneste dag (Pokhrel og Viraraghayan 2005, 556). I følge «Gender and Waste» kan vi se at det har skjedd store forandringer det siste ti-året (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 42). Søppelproduksjonen per dag i Kathmandu har økt fra 233.07 tonn i 2013 til 276.74 tonn i 2018. Selv om mengden søppel som blir produsert har økt, har søppelinnsamlingen i Kathmandu blitt forbedret. Sanitærdeponiet Sisdole tar imot søppel som har blitt samlet i Kathmandu, og denne søppelhåndteringen er under videre utvikling. I 2018 var 78.6% av søppelet som ble produsert av resirkulerbart eller organisk materiale. Resirkuleringen av materialer i Kathmandu er antatt å være meget høy i den uformelle instansen i søppelhåndteringen i hovedstaden (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 41-43). Det har foregått en utvikling i håndteringen av søppelproblematikken i Kathmandu, og den er fremdeles i utvikling med tanke på utfordringer som forskjellsbehandling på bakgrunn av kjønn og deres tradisjonelle roller (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 53).

### ***3.3.1 Kjønn og søppelhåndtering i Kathmandu***

Et viktig aspekt når det kommer til søppelhåndtering i Kathmandu, er skjevheten mellom kjønn i de ulike instansene av søppelhåndtering (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 47). Generelt når det kommer til håndtering av søppel i utviklingsland slik som Nepal, er det vanligere at menn i større grad har en administrativ rolle og at kvinner håndterer søppel i hjemmet og i sitt lokalmiljø. Bakgrunnen for dette er de tradisjonelle kjønnsrollene hvor kvinner i større grad enn menn utfører husarbeid og er også de som i større grad deltar aktivt og frivillig i lokalmiljøet (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 7-8). Kvinner har vanligvis en uformell stilling når det kommer til håndtering av søppel. De kommer i direkte kontakt med søppel som følge av husarbeid, som det å forberede måltid til sin familie. Dermed utvides kvinnens ansvar i hjemmet til å håndtere søppel da det er et direkte resultat av husarbeid. I tillegg til at kvinner i større grad har ansvar for håndtering av søppel i hjemmet, har kvinner et større ansvar for å håndtere søppel



i lokalmiljøet (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 47). Det er stor forskjell mellom menn og kvinner gjennom hele prosessen av søppelhåndtering i Nepal. Kvinner har roller som enten ikke blir betalt, eller som er lite betalt for. Det ikke-betalte arbeidet er det som blir gjort i hjemmet og i lokalmiljøet, ved at de frivillig rydder gatene for søppel. Selv om det er kvinner som i størst grad befinner seg i det offentlige rom der frivillig arbeid utføres, er menn også en del av den offentlige sektoren som betalte søppelplukkere. Det er diskriminering av kvinner ved at kvinner ikke får betalt for sin innstas innenfor søppelhåndtering, og de som får betalt får en betydelig lavere lønn enn menn (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 44 og 48). Da kvinner er de som stort sett sorterer søppel på de lokale søppelstasjonene, og det er de som sorterer og plukker søppel på de store søppelfyllingene, er de i større grad enn menn utsatt for helserisiko. Dette er på grunn av deres direkte kontakt med søppel, liten eller ingen tilgang på verneutstyr for å hindre sykdom og andre fysiske skader ved de store søppelfyllingene (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 48, 49 og 50) (Seager, Rucevska og Schoolmeester 2020, 559). Generelt er det dårlig sikkerhet knyttet til å arbeide med søppelhåndtering, og de som arbeider med søppelhåndtering stigmatiseres (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 54).

Menn driver de politiske prosessene og organiseringen av søppelinnhenting. De har i større grad enn kvinner en administrativ rolle. Det er også menn som har ansvaret med å hente søppel og levere det til de lokale søppelstasjonene, og det er de som kjører søppelet videre med lastebil til de store søppelfyllingene. Menn er i mindre grad i direkte kontakt med søppel enn kvinner. Dette kan mulig passe inn i den tibetansk-buddhistiske forståelsen av rituell renhet, som ble presentert i kapittel 2.1.4. Ut fra tradisjon og kultur i den tibetanske buddhismen kan det gi mening at det er kvinnen som har et hovedansvar når det kommer til direkte håndtering av søppel. Ulike former for sosiale hierarkier som kaste- og renhetshierarkiet i tibetansk buddhisme er med på å påvirke personers samfunnsroller (Gutschow 2004, 200-201). Hvilken rolle kjønn har i håndtering av søppel i Kathmandu er et viktig perspektiv å ta hensyn til, da syn på kjønn, kjønnsroller og det tibetansk-buddhistiske renhetshierarkiet kan medvirke til hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder.

### **3.4 Turisme og pilegrimsferd i Nepal**

Påvirkning fra turisme og pilegrimsferd er relevant å ta med for å forstå forsøpling ved hellige steder. Til hellige steder slik som Boudhanath- og Swayambhunath-stupaene i Kathmandu kommer både pilegrimer og turister i store antall. Ved at det er flere mennesker som oppsøker de hellige stedene, vil søppelproduksjonen i området øke. Turisme er i Nepal en viktig

inntektskilde og turismen styres av hvor det er trygt å reise (Posch, et al. 2019, 10) (Shrestha, et al. 2011, 65). Nepal ligger i et område som er utsatt for ulike former for naturkatastrofer, noe som vil påvirke strømmen av turisme inn til landet. Det store jordskjelvet i 2015 førte til en midlertidig nedgang i antall turister (Shrestha, et al. 2011, 65). I dag forsøker Nepal å bruke turisme for å oppnå en rask økonomisk vekst (Kumar 2019, 185). Globaliseringen har gjort det mulig for mennesker å besøke fjerntliggende land og kulturer, ved at verden har blitt mindre og lettere tilgjengelig (Isachsen 2015, 20). Turismen som et voksende fenomen har gjort det mulig for flere å kjøpe kulturelle opplevelser, som også har vært med på å utvikle den moderne pilgrimsferden (Oltean, et al. 2020, 1) (Stausberg 2011, 222). Selv om mennesker reiser til bestemte land av ulike årsaker, kan en si slik som Victor og Edith Turner at turisme og moderne pilgrimsferd er to fenomener som smelter inn i hverandre (Turner og Turner 1978, 240). Ofte krever en slik reise at en benytter seg av moderne transportmidler, slik som fly, for å kunne komme frem til de ulike stedene internasjonalt eller nasjonalt (Turner og Turner 1978, 240). Turister og pilegrimer bruker penger lokalt i områdene de befinner seg i på mat, losji, suvenirer og hellige objekter (Shtudiner, et al. 2019, 19). Religiøse steder og ritualer har også blitt en form for turistattraksjon, ved at turister gjerne oppsøker denne type opplevelser (Stausberg 2011, 166-167).

Økt press ved hellige steder grunnet pilgrimsferd og turisme har introdusert nye problemer. Dette gjelder nedtråkking, forurensning og forsøpling ved hellige steder (Patange, Srinithiviahshini og Mahajan 2013, 2270) (Alka, et al. 2004, 291). Det er interessant å undersøke hvem tibetanske buddhister mener er med på å forsøple ved hellige steder, og hvem som ikke gjør det. Turisme og pilgrimsferd er ikke et hovedtema i denne masteroppgaven, men det er et interessant aspekt å ha med, da pilegrimsturisme representerer et stort press ved berømte hellige steder som Boudhanath-stupaen.

## 4 Mennesket og det hellige landskapet i tibetansk buddhisme

For å kunne forstå hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder, var det nødvendig å undersøke hvordan tibetanske buddhister forholder seg til *samsara* og deres forhold til andre sansende vesener, som er den del av den tibetansk-buddhistiske forståelse av det hellige landskapet. Deretter vil jeg ta for meg hvordan tibetanske buddhister forholder seg til hellige objekter og deres rituelle renhet, hvordan hellige steder blir påvirket av *drip* og hvilken rolle mennesker har i og overfor det hellige landskapet.

### 4.1 Samsara og lokale forhold mellom åndevesener og mennesker

*Samsara* er som nevnt i kapittel 3.1 den sykliske tilværelsen av gjenfødsel, og i denne tilværelsen kan sansende vesener bli gjenfødt i de seks sfærene: gud, halv-hud, menneske, dyr, sultne ånder og helvetesskapninger (Huber 1999, 12) (Mills 2003, 74). Menneskets rolle og samspill med de andre sfærene i *samsara* i det tibetansk-buddhistiske kosmos er komplisert. Dyresfæren og menneskesfæren er de eneste som er synlige i den fysiske verden (Ray 2002, b).<sup>5</sup> De seks sfærene er delt inn i to forskjellige nivåer som kalles for de gunstige og de ugunstige (Ray 2002, a). De gunstige er de sfærene som er høyest i hierarkiet som fra topp til bunn består av guder, halv-guder og mennesker. De ugunstige er de sfærene som er lavest i dette hierarkiet som fra topp til bunn består av dyr, sultne ånder og helvetesskapninger (Ray 2002, a). De som har oppnådd opplysning slik som buddhaer, befinner seg i sfærer som er utenfor *samsara*, som er ansett som rene sfærer, mens sfærene i *samsara* er ansett som urene (Ray 2002, a). Jeg vil videre se på menneskets rolle og forhold til andre sansende vesener i *samsara*.

Mennesket har en viktig rolle i det hellige landskapet og har viktige oppgaver knyttet til alle sansende vesener i *samsara* (Ray 2002, b). I motsetning til de sansende vesenene i de lavere sfærene, har mennesket egenskapen å kunne reflektere over sine handlinger. Dette gjør at de kan ta bevisste valg for å øke sin religiøse fortjeneste. Mennesket befinner seg i den fysiske verden sammen med dyrene, og står dem nærmest (Ray 2002, c). Dyrene, sammen med de andre lavere sfærene, har ikke evne til å kunne reflektere over valg eller å studere *dharma* fordi de er så opptatt eller fanget i sin egen lidelse. Menneskets rolle er blant annet å hjelpe sansende vesener som befinner seg i de lavere sfærene med å øke sin religiøse fortjeneste. Det er lettere

---

<sup>5</sup> *Indestructible Truth: The Living Spirituality of Tibetan Buddhism* er en e-bok uten oppgitte sideantall. Jeg refererer til delkapitlene (a) «The Scope of the Cosmos» og (b) «The Classification of Beings of the Unseen Worlds» i kapittel 1 «The Cosmos and Its Inhabitants». Refererer også til delkapittel (c) «Ritual: Communicating with the Unseen World» i kapittel 2 «Living in the Sacred Cosmos».

for mennesket å hjelpe dyr da de er sammen med oss i den fysiske verden, men det finnes metoder å hjelpe andre sansende vesener som ikke er oss så nær (Ray 2002, c). Mennesket kan ha kommunikasjon med andre sansende vesener i de ulike sfærene ved hjelp av ritualer. Ritualer er en form for kommunikasjon som går på tvers av sfærene, den er dynamisk og har et budskap om det å gi og det å ta (Ray 2002, c). Forholdet mellom menneske og andre sansende vesener er viktig for å kunne opprettholde balansen i det hellige landskapet (Yü 2014, 498).

Den tibetanske buddhismen er som nevnt tidligere i kapittel 3.1 en synkretistisk religion, ved at folkereligionen og buddhismen har påvirket hverandre. Buddhismen er den rådende religionsformen i det nordlige Himalayaområdet. Men det finnes fremdeles elementer fra den før-buddhistiske religionen, enten som en integrert del av buddhismen, eller som inngår som elementer i folkereligiøsiteten. Et eksempel på dette er den gamle tibetanske kosmologien som kombinerer kosmologiske myter og genealogi (H. Hoffman 1977, 13). Det at tibetanske buddhister kobler myter og genealogi i lokale områder gir Dan Smyer Yü et eksempel på i sin artikkel «Sentience of the Earth» (Yü 2014, 487-488 og 490). Her skriver Yü at lokalbefolkningen i en landsby i det østlige Amdo, Tibet, ser på fjell gudene som omringer landsbyen som mer enn guder. De er ikke bare beskyttere av *dharma* eller lokale guddommer, men de er også forfedrene til deres gamle konger (Yü 2014, 487-488). Denne genetiske koblingen mellom de lokale gudene og menneskene i dette tibetanske samfunnet viser den komplekse lokale synkretismen i den tibetanske buddhismen. Synkretisme i tibetansk buddhisme er verken nytt eller unikt. Buddhismen i India har helt siden Buddhas tid inkorporert lokale overnaturlige skikkelser. Buddha var den første som skal ha temmet de lokale åndevesenene i India, og overtalte dem til å bli beskyttere av *dharma* (Sidky 2011, 73-74). Legendesykkelsen Guru Rinpoche brakte buddhismen til Tibet i det åttende århundre og i likhet med Buddha, temmet han lokale guddommer og overtalte dem til å bli beskyttere av *dharma* (Sidky 2011, 75). Ved at viktige åndelige skikkelser ble temmet, kunne de bli en del av buddhismen. Tibetansk-buddhistiske samfunn er forskjellige, og de tilber derfor ulike lokale hellige skikkelser. Det at de lokale hellighetene kan tolkes som reinkarnasjonen av forfedrenes konger, er med på å knytte gammel historie, landskapet, landsby, mennesker og guder sammen (Yü 2014, 487-488).

Dette forholdet mellom mennesker og andre sansende vesener i *samsara* er av interesse for å kunne forstå bedre hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling i det hellige landskapet, spesielt ved hellige steder hvor slike vesener og buddhaer befinner seg. Har dette forholdet noe å si for hvordan tibetanske buddhister ser på søppel? Ser de på søppel som en

form for rituell forurensning som vil kunne påvirke andre sansende vesener? Har dette noe å si for hva de gjør med søppel og offergaver?

#### 4.2 Hellige objekter og deres renhet

I den tibetanske buddhismen finnes det ulike former for hellige objekter. Noen eksempler på slike hellige objekter er relikvier av tidligere buddhaer, asken etter tidligere lamaer, tekster, monumenter, hellig vann (fon. *chab*, tib. *chab*), rituelle piller, statuer, perlekranser og bilder (Kapstein 2014, 102-103) (Gayley 2007, 459-460 og 454). I «Soteriology of the Senses in Tibetan Buddhism» viser Holly Gayley hvordan hellige objekter i den tibetanske buddhismen kan føre en nærmere frigjørelsen fra *samsara* (Gayley 2007, 461). Gayley hevder at en ved siden av å utføre tilbedende aktiviteter slik som pilegrimsreiser, er sansene viktige for at en skal kunne motta velsignelse fra hellige objekter, områder, tekster og personer (Gayley 2007, 461 og 494-495). Den sansende interaksjonen mellom menneske og et hellig objekt er det som gir velsignelse. Min respondent Lobzang ville lære meg mantraet *Om mani padme hum*, da det å si dette mantraet gir velsignelse til en selv og ens familie. Han fortalte meg at om man ønsker mer velsignelse ved å si mantraet, var det to metoder han benyttet seg av. Den ene metoden var å flytte perlene på en perlekrans mellom fingrene for hver gang han gjentok mantraet. Lobzang forklarte at perlekransen gjør at man blir mer fokusert, da er både hjerte og sinn med i handlingen, og velsignelsen vil bli større. Den andre metoden var å si mantraet når man utførte *kora*, da vil man motta større religiøs fortjeneste. *Kora* er en form for religiøs praksis som går ut på at man skal gå rundt en hellig struktur, og ved å gå rundt strukturen flere ganger vil man få mer religiøs fortjeneste (Liu og Fu 2019, 605).

Ulike hellige og rituelle objekter har ulike funksjoner. Relikvier og kremasjonsaske fra en religiøs mester er hellige gjenstander som gjør et sted hellig. Selve stupaene er ikke hellige, men det er relikviene, de hellige objektene eller asken som er plassert inne i dem, som gjør monumentene hellig (Bentor 2003, 22). Relikvier behøver ikke nødvendigvis være en fysisk del av Buddha eller en lama, men det kan også være en hellig tekst om Buddhas lære (Bentor 2003, 30-31). Det er disse gjenstandenes hellighet som gir mennesket religiøs fortjeneste ved å oppsøke dem og utføre *kora* (Liu og Fu 2019, 605). Rituelle objekter har en rituell renhet og er gjenstander som benyttes for å rituelt rense områder, objekter eller mennesker (Huber 1999, 151) (Kapstein 2014, 7-8). Rituelle objekter er viktige for å praktisere tibetansk buddhisme. Videre vil jeg fokusere på hvordan tibetanske buddhister ser på rituell renhet og urenhhet ved objekter og søppel.

#### 4.2.1 *Objekter og søppel sin rituelle renhet*

Ønsket med dette prosjektet var å få en forståelse av tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder. Dette gjorde det nødvendig å undersøke hvordan de ser på søppel. Tolkere de søppel ut fra et rent religiøst perspektiv eller er svarene deres påvirket av en naturvitenskaplig forståelse av renhet? Jeg stilte derfor mine respondenter spørsmål som omhandlet rituell renhet, objekters renhet, urenhet og hvordan de ser på søppel ut fra deres forståelse av renhet.

I dialog med tolken, diskuterte vi hvordan vi skulle ordlegge oss når vi skulle spørre respondentene om hvilke begreper de benytter uten at tolkens formulering skulle påvirke deres svar i noen stor grad. Han forklarte at det var vanskelig å skille noen av begrepene jeg ville benytte i en oversettelse til tibetansk. Begrepene vi skulle oversette fra engelsk var *ritual pollution*, *pollution*, *objects that cause ritual pollution*, *polluting objects* og *trash*. Et av problemene var å skille *ritual pollution* og *pollution* fra hverandre da tolken fortalte at de ville bli direkte oversatt til to tibetanske begreper: *drip* (tib. *sgrib* – forurensning, urenhet) og *kham tsokpa* (tib. *kham s rtsog pa* – forurensning, nedbrytning av miljø). Det vi endte opp med var at tolken skulle beskrive ordene *pollution* og *ritual pollution*, og hvis de ikke forstod hva vi spurte om ville tolken komme med de nevnte ordene som eksempler; han ville også spørre om de benyttet noen av disse ordene eller om de benyttet andre tibetanske begreper. Det samme gjorde vi med begrepene for de engelske begrepene *objects that cause ritual pollution*, *polluting objects* og *trash*. Tolken fortalte at disse begrepene ville bli oversatt direkte med *gennyik* (tib. *rgad snyigs* – søppel eller skitt) og *tsokpa* (tib. *rtsog pa* – skitt eller stygghet). Dermed prøvde vi samme fremgangs måte med å beskrive ordene, og hvis de ikke forstod spørsmålene, kom ordene som eksempler og tolken spurte om de benyttet disse begrepene eller andre begreper. Vi fant ut i løpet av intervjuene at de i stor grad benyttet de ordene som tolken fortalte meg at var en direkte oversettelse.

Det vi fant ut under intervjuene var at respondentene benyttet gamle tibetanske begreper knyttet til tradisjon og religion for å beskrive moderne problematikk som forurensning og forsøpling. Dette kan vise til en utvikling som følge av en de-konstruering og rekonstruering av kjente begrep slik at de kan romme flere eller ha en større betydning enn det begrepet opprinnelige hadde (McMahan 2008, 46). Men hva er ansett som rituelt urent og hvorfor?

Ifølge mine respondenter finnes utallige former for rituelt urene substanser. De ga eksempler som støv, brukte gjenstander, luft, vann og søppel som substanser som kan være eller kan bli rituelt forurenset. Soma fortalte også at det finnes to hovedtyper av objekter som kan

bli rituelt urene, den første er ting som kun kan benyttes en gang og den andre er objekter som kan benyttes flere ganger. Jeg kommer tilbake til hennes eksempler som klær og rituelle offerkaker (fon. *torma*, tib. *gtor ma*) som to forskjellige former for rituelt urene objekter i kapittel 6.2.1 som omhandler hvordan brukte gjenstander er ansett som rituelt urene. Når jeg spurte om hva en kan gjøre for å forhindre at noe skal bli rituelt urent, eller om det er noe en kan gjøre for å rituelt rense et objekt fikk jeg liknende svar fra alle. For å rituelt rense objekter kan man vaske gjenstandene og fjerne støv fra dem. Er det noe som er rituelt urent i et område kan en fjerne det som er rituelt urent fra området og vaske der gjenstanden var. Man kan også rituelt rense område ved å feie, eller utøve duftritualer (*bsang*), noe som alle kan utøve, og som ofte utføres ved hellige steder som en form for rituell ofring til de lokale guddommene (Tan 2018, 127). Et slikt ritual er å tenne røkelse eller einerkvister for å gi god duft til åndevesener og for å rituelt rense området for det som kan plage åndevesener (Tan 2018, 130). Soma og Kelzang fortalte at man også kan utføre musikalske rensesritualer for rituelt å rense et område. Ved et slikt ritual blir det benyttet rituelle instrumenter, hvor bestemte melodier som rituelt renser et område for rituell urenheter spilles. De fortalte også at man ikke alltid spiller instrumentet, men at man legger igjen instrumenter som offergaver til de lokale åndevesener. Jeg spurte også respondentene mine om det fantes noen andre former for rensesritualer enn de som alle tibetanske buddhister kan utføre. Det jeg fikk som svar var at det fantes rensesritualer som kun religiøse ledere kunne utøve.

Etter å ha hørt eksempler på hva som kan bli ansett som rituelt urent og hvordan man kan rituelt rense ulike objekter, spurte jeg om en gjenstand kan være både rituelt ren og uren på en og samme tid. Alle utenom en respondent var enige om at en gjenstand ikke kan være rituelt ren eller uren på en og samme tid, den var enten rituelt ren eller uren. Den som var uenig med de andre var Tenzin. Han mente at en gjenstand kan være både rituelt ren og uren på en og samme tid, og han ga meg et eksempel på renheten til en vase. Han fortalte meg at om en vase får en møkkete flekk på seg, så gjør ikke det hele vasen uren, det er kun der den har en møkkete flekk som er uren, og dermed kan en gjenstand være både rituelt ren og uren på en og samme tid. Lobzang mente i likhet med de andre respondentene at det ikke var mulig at noe kan være rituelt rent og urent på en og samme tid. Han brukte bakgården vi satt i som et eksempel. Som han forklarte var bakgården vi satt i ren for støv og søppel og sa at dette gjorde bakgården rituelt ren. Videre sa Lobzang at om det bare hadde ligget en liten bit med søppel i den store bakgården, ville hele bakgården være rituelt uren. Hans forklaring på dette var at det rituelt urene er mye sterkere enn det rituelt rene, derfor vil selv det minste bit av rituell urenheter kunne gjøre store områder rituelt urene. Denne kontrasten i tolkninger om en gjenstand kan være rituelt rent og

urent på samme tid, var interessant. For hva kan være årsaken til at alle respondentene hadde en lik forståelse, hvor Tenzin hadde en helt annen tolkning?

Etter å ha fått en introduksjon til hva som anses som rituelt urent, og hvordan en kan rituelt rense og fjerne rituell urenheter, var jeg interessert i å undersøke hvordan urene substanser kan påvirke et hellig sted.

### 4.3 Hellige steder, drip og punya

I likhet med hellige objekter kan hellige steder ha ulike former og funksjoner. Et hellig sted kan for eksempel være en elv, et fjellområde, et tempel eller en stupa. De aller helligste stedene er gjerne vanskelige å komme fram til, eller kan være store slik at det krever mer av den praktiserende å fullføre en rundgang (*kora*). For å gi et eksempel på dette, vil jeg gjenfortelle hva jeg ble fortalt av min feltassistent da vi utførte *kora* rundt Swayambhunath-stupaen. Vanligvis utførte vi *kora* sammen ved Boudhanath-stupaen tre ganger daglig. Han fortalte at han ofte pleide å dra til Swayambhunath-stupaen, som ligger litt vest for Kathmandu, for å utføre *kora*. Swayambhunath-stupaen befinner seg på toppen av en ås. Praktiserende buddhister kan utføre *kora* oppe ved selve stupaen, eller så kan man utføre en ytre *kora* som omringer åsen som stupaen står på. Mange oppfatter, blant annet min tolk, at det å gå 13 ganger rundt åsen tilsvarer 100 runder rundt Boudhanath-stupaen. Veien som går rundt åsen Swayambhunath-stupaen står på er mye lengre enn veien rundt Boudhanath-stupaen, det er derfor mer tidkrevende å gå denne runden, og i tillegg må en gå opp 365 trappetrinn for å komme opp til selve stupaen.

For å kunne få en bedre forståelse av tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder, stilte jeg mine respondenter spørsmål som omhandlet rituell renhet og forsøpling ved hellige steder. Respondentene var for det meste enige om konsekvensene av rituell forurensning og forsøpling ved hellige steder. De knyttet handlinger som omhandlet forurensning ved hellige steder til både *drip* og *karma*, som er begreper som har blitt introdusert i delkapittel 3.1. Under intervjuene forklarte de at om man gjør en handling uten å vite hvilke alvorlige konsekvenser det kan resultere i, vil ikke personen få en dårligere *karma*, da *karma* i hovedsak omhandler intensjonen bak en handling. Hvis man på den annen siden er klar over hvilke alvorlige konsekvenser en handling kan lede til, men fortsatt velger å gjøre det, vil det påvirke ens *karma* på en negativ måte. Respondentene fortalte også at uansett hvilken intensjon som ligger bak en negativ handling, vil det resultere i *drip*. Noe jeg lurte på i tilknytning til *drip* ved hellige steder var om de lokale guddommene ville bli plaget eller sinte av rituell



forurensning slik som Dan Smyer Yü hevder i artikkelen «Sentience of the Earth» (Yü 2014, 492). Her var det uenigheter mellom respondentene, som delte seg inn i to grupper. Den ene gruppen som bestod av lekfolk og nonnen mente at de lokale åndene og guddommene ville bli plaget av og sinte av den rituelle forurensningen ved hellige steder. Når jeg spurte dem om hvordan de kunne vite om de var sinte, fikk jeg som svar at det kan man ikke vite, da må man være like mektig som guddommene. Den andre gruppen som bestod av munkere og en religiøs leder, mente at guddommene ikke ville bli plaget av rituell forurensning ved hellige steder. Dette ble begrunnet med at åndevesener ikke eksisterer i den fysiske verden slik som mennesker og dyr gjør. Ifølge dem er det kun mennesker og dyr som blir plaget av den rituelle forurensningen av hellige steder. Ifølge den tibetansk-buddhistiske kosmologien tilhører, i likhet med mennesker og dyr, åndevesener til i *samsara*. Derfor er det ifølge forskning, en vanlig oppfatning av lekfolket at mennesker kan påvirke åndevesener i det hellige landskapet ved blant annet rituell forurensning (Yü 2014, 491-492) (Tan 2018, 131) (Allison 2014, 414-414 og 420). Det var derfor interessant at munkene som tilhører klostervesenet, og som har god kunnskap til den tibetansk-buddhistiske doktrine, mente at mennesket ikke kan påvirke åndevesener ved rituell forurensning i landskapet. Siden det var forskjellig tolkning av om åndevesener blir påvirket av rituell forurensning eller ikke i det hellige landskapet, ble det interessant å se hva de mente om synd (*digpa*) og religiøs fortjeneste (*punya*). Det var enighet mellom respondentene igjen, om at det å rituelt forurense ved hellige steder, og andre steder, vil være syndig og grunnen til dette er at det påvirker andre mennesker. De mente at forurensning som kan skade mennesker, er en form for rituell forurensning. Forurensning kan være skadelig for mennesker på ulikt vis, som luftforurensning som gir mennesker pusteproblemer, og søppel kan skade lokalmiljøet og mennesker sin helse (Timbrell 2009, 123, 125 og 130). Det å forurense et område rituelt hvor mennesker ferdes er ansett som syndig, da man i den tibetanske buddhismen ikke skal skade andre sansende vesener.

Videre fra dette kom vi inn på hva som skjer med et steds hellighetsstatus ved alvorlig rituell forurensning. De fleste respondentene mente at et hellig sted ikke ville miste sin hellighetsstatus hvis det blir rituelt forurenset, da det ifølge tibetansk-buddhistisk lære har blitt velsignet av en religiøs mester. Ved mange hellige steder finner man også hellige gjenstander som for eksempel relikvier, som vedlikeholder stedets sakrale karakter (Bentor 1995, 254 og 258). Det er ritualene som er knyttet til det bestemte hellige stedet som er med på å opprettholde den hellige statusen, men stedet vil ifølge respondenten ikke miste sin hellighet om det blir forurenset. Soma var til en viss grad enig med de andre, men hun mente at det hellige stedet kan miste sin hellighet. Siden ritualer og bønn er viktig for å opprettholde det hellige stedets

hellighet, mener hun at hvis praktiserende slutter å utføre disse ritualene, vil stedet miste sin hellighet. Så hvis en helligdom blir forsopt slik at mennesker slutter å dra til stedet, vil det ikke være hellig lenger ifølge Soma. Hun mener derfor at det er syndig å forurense ved hellige steder fordi det kan skade andre sansende vesener, og ved at det kan hindre buddhister i å praktisere ritualene der. På grunn av rituell forurensning kan være skadelig på flere måter, er rituell renselse en viktig praksis ved hellige steder. Ut fra mine respondenters uttalelser, er ulike former for renselsesritualer nødvendige ved hellige steder. Spesielt i dag er det viktig å fjerne søppel fra de hellige stedene da det kan være skadelig for helse og miljø og kan tiltrekke seg dyr med sykdommer til områder der mennesker ferdes. Vi kommer tilbake til hvordan tibetanske buddhister forholder seg til søppel som en rituell uren substans i kapittel 6.2.

## 5 Buddhisme og naturvitenskap

Forholdet mellom religion og vitenskap er et viktig aspekt å ta hensyn til når en skal studere tibetanske buddhisters tanker om forsøpling ved hellige steder. Religion og vitenskap er forskjellige ved at religion bygger på kulturelle tolkninger, og vitenskap bygger på vitenskapelige funn. Religion og vitenskap blir av mange oppfattet som to motpoler, mens mange som er påvirket av buddhistisk modernitet vil hevde at de to er komplementære. I dagens samfunn har naturvitenskapen fått en stadig større rolle både innenfor politikk og i religion. Dynamikken mellom buddhisme og vitenskap er viktig å ta hensyn til i denne oppgaven, da dette forholdet er med på å påvirke tibetanske buddhisters syn på forurensning slik som forsøpling. Videre i dette kapittelet presenteres hvordan naturvitenskapen og vesten har vært med på å påvirke tolkningen av buddhistisk doktrine og tolkning av forurensning. Her vil jeg presentere tre relativt nye grener eller underretninger av buddhismen: sekulær-, vestlig- og grønn buddhisme. Deretter vil jeg ta for meg hvordan religiøse ledere er med på å formidle om miljø og forurensning til sine tilhengere. De to religiøse lederne jeg vil ta for meg er H. H. den syttende Karmapa og H. H. den fjortende Dalai Lama.<sup>6</sup> Til slutt i dette kapittelet vil jeg presentere hvordan lekfolket har vært med på å påvirke de lokale religiøse lederne i forståelsen av forurensning.

### 5.1 Naturvitenskapen og vestens påvirkning

Naturvitenskapen og vesten har vært med på å påvirke den buddhistiske forståelsen av miljø og forurensning på ulikt vis. De har påvirket til nytolkning av forståelsen av det hellige landskapet og har utviklet nye grener innad i buddhismen. I dette kapittelet vil jeg ta for meg det dynamiske forholdet mellom naturvitenskapen og den tibetanske buddhismen, samt å presentere noen grener i buddhismen som er blitt dannet som et resultat av møte mellom buddhismen og den vestlige verdensforståelsen.

#### 5.1.1 Tibetansk buddhisme og vesten

Den tibetanske buddhismen og vesten har hatt en ambivalent historie. Selv om Tibet unngikk vestlige kolonisering, ble landet påvirket av vestlig modernisme. Tibetanere tilpasset seg og adopterte visse elementer på grunn av kontakt med utenverdenen, og på bakgrunn av de tibetanske lederne ble påvirket i eksil etter den kinesiske okkupasjonen av Tibet 1959 (Mitchell

---

<sup>6</sup> Videre i denne oppgaven vil jeg referere til H. H. den syttende Karmapa som Karmapa, og H. H. den fjortende Dalai Lama som Dalai Lama.

og Quli 2015, 58). I senere tid er det flere faktorer som har vært med på å påvirke det tibetansk-buddhistiske synet på verden. Romantiseringen av Tibet og den sympatien tibetanske buddhister som lever i eksil har fått fra vesten, har vært med på å forme forholdet mellom vesten og den tibetanske buddhismen (Chandler 2015, 79). Møtet med den vestlige modernismen førte til et polariserende forhold, hvor det var et tydelig skille mellom vitenskapen og den tibetanske buddhismen (McMahan 2008, 11). Naturvitenskaplige funn angående menneskets påvirkning på miljøet som følge av ulike former av forurensning, slik som luftforurensning, utslipp av kjemikalier og forsøpling, har vært med på å påvirke, som nevnt i kapittel 4.3, til en videre utvikling av den tibetansk-buddhistiske modernismen. Det finnes religiøse ledere som har vært med på en de-tradisjonalisering, de-mytologisering, psykologisering og til en viss grad vestliggjøring av den tibetanske buddhismen, men som likevel har klart å beholde den filosofiske kjernen i buddhismen. Dette kommer jeg tilbake til i delkapittel 5.2. Tradisjoner har fått en nytolkning, og ulike aspekter av religionen har gått fra å bli fortolket bokstavelig til og oppfattes symbolsk. Dette har ført til en nytolkning som til dels inkorporerer den vitenskapelige forståelsen av renhet, som har ført til en endring i tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling.

### ***5.1.2 Dannelsen av nye grener i buddhismen***

Som nevnt i forrige delkapittel har møtet med vesten vært med på å påvirke dannelsen av nye buddhistiske grener. Her vil jeg ta for meg tre eksempler på dette: sekulær-, vestlig- og grønn buddhisme. Jeg vil kort presentere hvordan de tre retningene skiller seg fra hverandre, og vise at man kan kjenne igjen ulike aspekter av de tre retningene i den tibetanske buddhismen.

Sekulær buddhisme er en nytolkning av buddhismen. Jeg har valgt å fremheve den sekulære buddhismen på bakgrunn av grunnlaget for dets opprinnelse, og at det viser til den store variasjonen av buddhistisk tolkning som finnes i dag. Det er den vestlige forståelsen av det sekulære som har vært med på å påvirke dannelsen av denne retningen. Stephen Batchelor er kjent for sin agnostiske og sekulære tolkning av buddhismen (Batchelor og Batchelor u.d.). I artikkelen «A Secular Buddhism», forklarer Batchelor sin sekulære tolkning av buddhismen ut fra tre definisjoner av sekulær. Han ser på det sekulære som en kombinasjon av at det sekulære er i opposisjon til religion, at ordet sekulær betyr «denne tid» og at det beskriver skiftet av makt hvor makten går fra en religion til statlige ledere (S. Batchelor 2012, 87). I motsetning til andre buddhistiske retninger er ikke den sekulære buddhismen i like stor grad bundet til buddhistiske ideer om gjenfødelse og åndevæsen. Den fokuserer heller på den kulturelle utviklingen av forståelsen av opplysning (Batchelor og Batchelor u.d.). I buddhismen er de fire

segl, eller de fire sannheter, ansett som kriterier for hva som ansees som buddhisme (Wolfson 2014, 43). På tross av at den sekulære buddhismen har tatt avstand til den tradisjonelle buddhistiske tolkningen av *nirvana*, kan den anses som buddhisme da den forholder seg til de fire edle sannheter. Men i den sekulære buddhismen har man laget en nytolkning av de fire sannheter til å bli til de fire oppgaver (Wolfson 2014, 43). Dette gjør at man i løpet av livet i nåtiden kan unnsnippe lidelse og oppnå en form for *nirvana*. Batchelor skriver at buddhismen er et verktøy for frigjørelse (S. Batchelor 2012, 106). Han referer til et eksempel om en mann som må krysse en elv og blir nødt til å lage en flåte da det ikke finnes noen annen måte å komme seg over elven på. Når han har krysset elven med flåten, lar han flåten ligge igjen, da han ikke lenger har nytte av den på den andre siden av elven. *Dharma* er i likhet med flåten i historien, et verktøy for å komme seg videre eller komme fram (S. Batchelor 2012, 106). For å sitere Batchelor sitt avsluttende spørsmål: «In the light of this parable, it makes little sense to ask: “Is this really Buddhism?” The only relevant question is: “Does it float?”» (S. Batchelor 2012, 106).

Vestlig buddhisme, gjør som navnet tilsier, har sin opprinnelse fra de vestlige landene. Både i Europa og Amerika har buddhismen fått en økt oppmerksomhet og flere har konvertert til buddhismen. Det som er interessant er at den vestlige buddhismen praktiserer og tolker buddhisme annerledes enn den mer tradisjonelle buddhismen (McMahan 2008, 27). I vesten har en lett for å anse buddhismen som en religion med en miljøfilosofi (Obadia 2011, 315). En kan diskutere om vestlig buddhisme er vesten som har blitt «østlig»-gjort, eller om det er buddhismen som har blitt «vestlig»-gjort. Her vil jeg ta utgangspunkt i McMahan sin uttalelse om at den vestlige buddhismen er en rekonstruert buddhisme hvor moderne problemer som miljø, dyrevelferd og menneskerettigheter har et fokus ut fra en tolkning om at et fredfylt sinn vil bringe gode etiske valg. Vestlig buddhisme består derfor av mennesker som har inkorporert den naturvitenskapelige forståelsen av miljø og som har inkorporert denne i nytolkningen av den buddhistiske lære. Denne tolkningen har blitt rettfærdiggjort av buddhistiske forestillinger om *karma*, medlidenhet og bevissthet, som vi kommer tilbake til i kapittel 5.2.

Grønn buddhisme har i likhet med den sekulære og vestlige buddhismen vært påvirket av naturvitenskapen og vesten. Grønn buddhisme kalles også for økologisk buddhisme. Dette er en buddhistisk retning som har et fokus på miljø, vern av natur og dyrevelferd. Grønn buddhisme er en ide om at det er en sammenkobling mellom økologi og buddhisme. Grønn buddhisme har oppstått på to steder samtidig: I vesten har den grønne buddhismen blitt utviklet fra et sekulært ståsted. I dette tilfellet vil det si at den har oppstått i et samfunn hvor staten blir konfrontert med temaer som omhandler miljø. I Østen har den grønne buddhismen blitt utviklet

fra et religiøst ståsted. Her er det klostervesenet som blir oppfordret til å endre sine aktiviteter for å kunne ta vare på naturen (Obadia 2011, 314). Selv om grønn buddhisme har oppstått i ulike kontekster, finner vi den samme ideen om en forening av buddhisme og økologi.

De tre ulike retningene sekulær-, vestlig- og grønn buddhisme, har alle fellestrekk som knyttes sterkt til den tibetanske buddhismen. I likhet med den sekulære buddhismen har den tibetanske buddhismen blitt påvirket i møtet med det mer sekulære verdenssynet, og i møte med naturvitenskapen, som har ført til en nytolkning av buddhistiske doktriner. Uttalelser av religiøse ledere som Dalai Lama, formidler et behov for en sekulær etikk som kan løse menneskeskaptene problemer, og det kan leses som et eksempel på en form for sekularisering av det moralske systemet i den tibetanske buddhismen (Dalai Lama 2012, a).<sup>7</sup> Buddhismen blir i større grad sett på som en filosofi istedenfor en religion, der det som var av sterk religiøs betydning tidligere, slik som åndevesener, heller får en ny symbolsk betydning for å rettlede mennesker til å utføre gode handlinger (McMahan 2008, 54). Den vestlige buddhismen deler flere likhetstrekk med den tibetanske buddhismen. Begge har et økende fokus på miljø og mennesket i dag, og viser bekymring for fremtidige generasjoner sin opplevelse med en planet som stadig utsettes for forurensning, og hvor miljøkatastrofer i økende grad blir et problem. Både Dalai Lama og Karmapa har i en nytolkning av buddhismen inkorporert naturvitenskaplig forståelse. Selv om vitenskap og religion bygger på ulike kunnskapsregimer, mener de at tibetanske buddhister må forholde seg til vitenskapen for å kunne møte dagens miljøutfordringer på en adekvat måte. I den tibetanske buddhismen har det også oppstått en grønn nytolkning av buddhismen. Toni Huber viser til i «Green Tibetans» at den tibetanske buddhismen som en grønn religion, eller en religion som er i en økologisk balanse, er en relativ ny bevegelse som ble skapt av tibetanere i eksil (Huber 1997, 103). Han hevder at det først var på 1980-tallet at Dalai Lama offentlig viste et engasjement for miljø og de utfordringene vi står ovenfor i dag med klimaendringer (Huber 1997, 107). Vi kommer tilbake til i kapittel 5.2.2.1 at Dalai Lama selv sier at han ble engasjert i miljøproblematikk når han først ankom India i hans første møte med forurensning (YouTube - Dalai Lama 2011). Uansett når religiøse ledere begynte å involvere seg i miljøbevegelsen, er dette en grønn bevegelse som er ung og som har blitt til i en unik setting. Det var spesielt i tibetansk-buddhistiske eksilmiljøer rundt 1980 at man forsøkte å forene vestlig miljøbevissthet og buddhistisk tankesett, hvor den grønne buddhismen

---

<sup>7</sup> Beyond Religion: Ethics for a Whole World er en e-bok uten oppgitte sideantall. Referer til spesifikke kapitler og delkapitler. (a) «Introduction». (b) «Two Pillars for Secular Ethics» i kapittel 1 «Rethinking Secularism». (c) «Happiness and Suffering» i kapittel 2 «Our Common Humanity». (d) «Our Global Challenges» og (e) «The Environment» i Kapittel 7 «Ethics in Our Shared World». (f) «Contentment» i kapittel 10 «Cultivating Key Inner Values».

ble inkorporert i den tibetanske buddhismen (Huber 1997, 107). Huber viser også hvordan utviklingen av den nye miljøtankegangen innenfor tibetanske miljøer ble til og hvordan denne tankegangen ble fremstilt som i overensstemmelse med buddhismen (Huber 1997, 107).

## **5.2 Religiøse ledere og deres formidling av miljø og forurensning**

Religiøse ledere har en stor innflytelse på sine tilhengere, og religiøse ledere i den tibetanske buddhismen er intet unntak. I dette delkapittelet vil jeg presentere hvordan religiøse ledere forholder seg til naturvitenskap, og hvordan de formidler denne kunnskapen videre til sine tilhengere. For å kunne gjøre dette har jeg valgt å fokusere på to religiøse ledere som er offentlige skikkelser i den tibetanske buddhismen. De religiøse lederne jeg presenterer her er Ogyen Trinley Dorje som er den syttende Karmapa, og Tenzin Gyatso som er den fjortende Dalai Lama. Her har jeg studert ulike medier de benytter for å formidle kunnskap til sine tilhengere om miljøproblematikk. Jeg har studert deres hjemmesider, artikler, bøker, YouTube-kanaler, Facebook-sider og hjemmesiden til en organisasjon etablert av Karmapa. Innholdet i videoene jeg referer til i dette kapittelet er i hovedsak rettet mot et vestlig publikum, hvor det er samtaler ved vestlige universiteter eller samtaler mellom en religiøs leder og vestlige tilhengere.

### **5.2.1 H. H. den syttende Gyalwang Karmapa – organisering og medlidenhet**

H. H. den syttende Gyalwang Karmapa er en spirituell leder i den tibetanske buddhismen. Før jeg går inn på hvordan han forholder seg til naturvitenskap, og hvordan han formidler den videre til sine tilhengere, vil jeg gi en kort introduksjon av Karmapa sitt liv. I 1985 ble Karmapa født og fikk navnet Apo Gaga (Kagyü Office Around the World u.d c). Han ble født i en tibetansk nomadisk familie i den østlige regionen av Tibet. I 1992 reiste en gruppe Karma Kagyu lamaer til hans hjemsted for å finne reinkarnasjonen av den sekstende Karmapa og fant Apo Gaga. Han fikk da sitt nye navn Ogyen Drodul Trinley Dorje (Kagyü Office Around the World u.d c). Under kulturrevolusjonen og People's Liberation Army (PLA) sin okkupering av Tibet, rømte flere av de religiøse lærde og ledere til India i eksil (Panda 2017, 53). På grunn av dette kunne ikke Karmapa bli innsatt til å utføre sine fremtidige plikter, og ble dermed nødt til å rømme fra Tibet og han fikk flyktningstatus i India (Kagyü Office Around the World u.d c). Karmapa har siden 90-tallet reist rundt om i vesten for å lære bort *dharma* (Kagyü Office Around the World u.d c). Han sier selv at han under hans buddhistiske studier, fant «[...] great harmony between Buddhism and the environmental movement» (Karmapa 2011, 1094). Han poengterer at

buddhismens fokus på gjensidig avhengighet mellom alle fenomener (doktrinen *pratityasamutpada*) stemmer godt overens med miljøbevegelsens fokus på økologiske sammenhenger og inspirerte Karmapa til sterkt miljøengasjement. Hvordan formidler Karmapa sin tolkning og forståelse av miljø til sine tilhengere? (Karmapa 2011, 1094).

### **5.2.1.1 Organisering av klostervesenet – KHORYUG**

Karmapa benytter ulike metoder for å formidle om miljøforandringer og forurensning til det buddhistiske klostervesenet og til sine tilhengere. En av metodene han benytter for å formidle om miljøproblematikk er å lære bort ny kunnskap til klostervesenet, både munke- og nonneklostrene (Khoryug u.d b). Ved Vajra Vidya-klosteret i Varanasi, holdt Karmapa den første øko-monetariske Karma Kagyu miljøkonferanse i mars 2009 (Khoryug u.d a). Organisasjonen Khoryug ble dannet under den andre miljøkonferansen som ble holdt i oktober 2009 av Karmapa. KHORYUG er en forkortelse av organisasjonens navn Rangjung Khoryug Sungkyob Tsokpa, og forkortelsen oversettes til miljø fra tibetansk (Khoryug u.d b). I dag er det til sammen i Bhutan, India og Nepal over 50 klostre som er en del av Khoryug sitt nettverk (Khoryug u.d a). De har et fokus på ulike tiltak for å redde miljøet som innføring av vegetariske måltider i klostrene, kompostering av matavfall, planting av trær, hjelp i lokalmiljø med å rengjøre områder og sortering for resirkulering av avfall (Khoryug u.d a). Khoryug har også publisert tre tekster som er skrevet av Karmapa som skal være til hjelp spesielt for klostervesenet: (1) *Environmental Guidelines for Karma Kagyu Buddhist Monasteries, Centers and Community*, (2) *One Hundred and Eight Things You Can Do to Help the Environment* og (3) *Disaster Management Guidelines: for Tibetan Buddhist Monasteries & Nunneries* (Karmapa 2008a) (Karmapa 2017) (Khoryug u.d a). Da denne masteroppgaven spesifikt omhandler hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling i det hellige landskapet, har jeg valgt kun å fokusere på tekstene som omhandler søppel og håndtering av søppel. Jeg vil nå presentere hva Karmapa formidler om søppelhåndtering i boken *Environmental Guidelines for Karma Kagyu Buddhist Monasteries, Centers and Community* (Karmapa 2008b).

I kapitlet *Waste Management* introduserer Karmapa søppel som en form for forurensning, og som når det ikke blir behandlet riktig ender opp i naturen (Karmapa 2008b, 16). Han forteller at det tradisjonelle tibetanske samfunnet benyttet seg av organiske produkter, men gikk over til å benytte uorganiske materialer som følge av moderniseringens inntog (Karmapa 2008b, 16). Uorganisk materiale har en mye lenger nedbrytningsprosess enn organiske materialer, og blir på grunn av dette et problem på to måter. Det første er at de uorganiske materialene kan lekke ut kjemiske stoffer som kan ta form av gass, eller at det på



annen måte ender med at kjemikalene havner i bakken eller forurenses elver (Karmapa 2008b, 16) (Timbrell 2009, 123 og 130). Karmapa skriver videre at det å bli utsatt for ulike former for forurensning påvirker menneskers helse. Derfor er det viktig å huske på at en del helseproblemer, spesielt i utviklingsland, er knyttet til ulike former for forurensning (Karmapa 2008b, 17) (Timbrell 2009, 131). Forurensning, slik som forsøpling, påvirker derfor både miljø og helse. Videre i kapitlet viser han at i det gamle, tradisjonelle Himalaya og Tibet hadde folk en bærekraftig tradisjon og livsstil. I 2004 presenterte den japanske statsministeren et initiativ under G8 møtet som kalles 3R, de tre R-er. Forslaget om 3R-initiativet ble i 2005 satt til verks (Ministry of the Environment Government of Japan u.d.). I sin tekst hevder Karmapa at praksisen som går innunder 3R-initiativet, er en praksis som var en del av livsstilen som var i det gamle Tibet og i landsbyene i Himalaya regionen. De tre R-ene er: (1) *Reduce*: Dette omhandler å redusere bruk av ting som resulterer i søppel. (2) *Reuse*: Dette omhandler at en skal benytte seg av organiske materialer der en kan, og ikke kaste det etter en gangs bruk. (3) *Recycle*: Denne siste R-en går ut på at en skal sortere avfall og resirkulere det slik at det kan bli til nye produkter (Karmapa 2008b, 17) (Ministry of the Environment Government of Japan u.d.). Dermed blir det slik som *Norsk Gjenvinning* sier, at avfall er en ressurs (Norsk Gjenvinning u.d a) (Norsk Gjenvinning u.d b). Karmapa knytter de tre R-er til både tradisjonell kultur og til naturvitenskap. Han knytter dem til gamle tradisjoner som handlet om bevaring og gjenbruk, og han knytter de tre R-er til en vitenskapelig tilnærming til bærekraft og miljøvern. Karmapa formidler problemet med forsøpling og andre miljøproblemer på en lett forståelig måte som ikke er fremmed for tibetanske buddhister sin kultur og religion. Han har også benyttet seg av illustratører som har laget enkle og oversiktlige illustrasjoner over retningslinjer for å minimere forurensning, forsøpling og for hvordan søppel bør håndteres (Karmapa 2008b, 18) (se bilde 2).

I teksten *One Hundred and Eight Things you can do to Help the Environment*, viser Karmapa til ulike tiltak enkeltmennesker og grupper kan gjøre for å hjelpe miljøet (Karmapa 2009). Flere av punktene på denne listen kan indirekte og direkte knyttes til håndtering av objekter og håndtering av søppel. Siden denne listen over tiltak omhandler miljø generelt, vil jeg vektlegge de punktene som viser hva Karmapa mener at hans tilhengere bør gjøre i forhold til søppel og andre avfallsprodukter. Ut fra disse punktene kan en se at referanser til buddhistisk lære blir benyttet for å vise folk at handlinger knyttet til ivaretagelse av miljøet også vil gi religiøs fortjeneste. Eksempler på dette er at en bør leve et enkelt liv uten unødvendig eiendeler, særlig er det klosterreglene som fremhever fattigdomsidealet. Karmapa skriver også at buddhistiske tradisjoner eller historier kan gi innsikt i miljøets verdi, og viser at det kan finnes

en harmoni mellom mennesker og natur gjennom religionen (Karmapa 2009, 1). Man skal ikke forsøple, en skal ta ansvar for eget søppel og kaste det på riktig vis. Han poengterer også viktigheten ved å bruke mindre plast, da plast har en veldig lang nedbrytningsprosess (Karmapa 2009, 1). Karmapa forsøker å motivere til å resirkulere brukte artikler som for eksempel elektronikk, og han referer til *dharma* når han anbefaler at folk skal resirkulere bøttesjal (*katak*) som er laget av nylon. Ved at de blir vasket og gjenbrukt sørger man for at kunstfiber ikke blir kastet i naturen. Særlig kostbare bøttesjal er laget av silke, og ved gjenbruk hindrer en at silkeormer blir drept, og som kjent er det å ta liv en av de grunnleggende doktriner i buddhismen (Karmapa 2009, 5-6). I punkt 23 blir det poengtert at en bør benytte seg av resirkulert papir for å beskytte skogene, ved å resirkulere brukt papir kan papiret brukes på nytt, det ender ikke i naturen og færre trær vil bli hugget ned (Karmapa 2009, 2). Det står flere punkter som omhandler å holde ulike former for avfall unna vannkilder. Dyr skal holdes unna vannkilder som kan bli benyttet som drikkevann, da avføringen deres kan bringe ulike sykdommer til mennesker. Det står også at en skal holde vannkilden og området rundt vannet rent for søppel, slik at vannet ikke blir forurenset (Karmapa 2009, 3). I tibetansk folkereligion er det en særskilt type ånder (*klu*) som knyttes til vann, dette er en type ånder som er sensitive for (rituell) forurensning. Grunnet dette er tibetanere påpasselige med ikke å skulle forurense vannkilder, for å unngå *klu* sin vrede (Mills 2003, 151 og 206). Det er derfor interessant at Karmapa ikke referer til disse åndene når han formidler om konsekvenser og tiltak knyttet til forurensning av vann. De tre R-ene har fått en egen seksjon i denne teksten, som har hovedfokus på at en skal redusere, gjenbruke og resirkulere materialer. I punktene poengteres det at en skal redusere bruken av plast og andre materialer som har en lang nedbrytningsprosess, og heller benytte seg av materialer som kan brytes ned eller som kan gjenbrukes flere ganger. Det er også et fokus på at en skal sortere søppelet, resirkulere, ikke kaste bort mat og drive kompostering av matavfall. Klostre blir også bedt om å invitere lokalbefolkning til å bli med å fjerne søppel fra lokalmiljøet. Videre er det fokus på hygiene og retningslinjer for hvordan man skal håndtere avfall i større samfunn. Klostersvesenet, både munk og nonne, blir bedt om å dele det de har ekstra med de som er mer trengende (Karmapa 2009, 6-7). Av dette synes Karmapa at en spesielt bør redusere bruk av plastikk og prøve å forhindre kast av mat (Karmapa 2009, 7). I punkt 95 anbefales klostersvesenet å benytte boken *Environmental Guidelines for Karma Kagyu Buddhist Monasteries, Centers and Community*, for å lære bort engelsk i klostrene, dette er for at man skal kunne inspirere unge mennesker tidligere til å bry seg om miljøet (Karmapa 2009, 6). De ulike punktene er korte, presise, og noen har en liten forklaring på hvorfor det er et mål

å følge anbefalingene. En slik punktliste som dokument gir, gjør det lettere for lekfolk, nonner og munker å ha oversikt, og gjør det enklere å videreformidle budskapet (Karmapa 2009, 7).

I *Disaster Management Guidelines: for Tibetan Buddhist Monasteries & Nunneries* beskriver Karmapa hva munke- og nonneklostre skal gjøre under katastrofehendelser (Karmapa 2017). Ved sentre som skal ta imot mennesker som trenger nødhjelp anbefales det å sette opp et system for håndtering av avfall, samt prioritere hygiene, som håndvask og rene toaletter (Karmapa 2017, 79). For at det skal være rent nok for menneskers helse er det avgjørende at det tilrettelegges for rent drikkevann, anlegg for kloakk og nødvendig søppelhåndtering. Under søppelhåndtering står det at det er viktig å drive med riktig form for søppelhåndtering da det er med på å minimere fare for helse og miljøforurensning (Karmapa 2017, 86). Det er imidlertid et tankekors at bøkene Karmapa har skrevet om miljø og krisehåndtering er skrevet på engelsk, da engelsk er et språk som kun eliten blant tibetanere leser. Dette viser at tekstene som er presentert ovenfor i hovedsak er rettet mot et publikum av vestlige buddhister.

### **5.2.1.2 Miljøformidling på YouTube**

Karmapa har en offisiell YouTube-kanal, hvor han har over 603000 følgere globalt, hvor man kan finne flere videoer av hans samtaler ved ulike amerikanske universiteter (YouTube - Karmapa u.d.). På Karmapa sin offisielle nettside dokumenteres det at han er en lidenskapelig miljøforkjemper (Kagyü Office Around the World u.d b) (Kagyü Office Around the World u.d a). Dette kan man se i disse samtalene da miljø er et tema som går igjen. Her vil jeg trekke fram hans hovedpoeng om miljø i hans samtaler ved universitetene Yale, Harvard, Stanford og Princeton.

I hans samtale ved Princeton diskuterer han om ulike former for aktivisme, som han mener er motivert av menneskets medlidenhet (YouTube - Karmapa 2015b, 0:12:55 og 0:35:43)<sup>8</sup>. Han sier videre at vi alle har et ansvar for å aktivt engasjere seg i møte med problemer slik som miljøproblematikken (Karmapa Princeton, 0:37:51). Ifølge hans meninger må mennesket aktivt utføre handlinger som er med på å forbedre verden, og at man må ha et tydelig mål og at motivasjonen bak er god. Han mener at det er motivasjonen bak aktivismen som er det viktigste, og ulike situasjoner krever ulike framgangsmåter i aktivismen (Karmapa Princeton, 0:51:36). Hans tolkning av hvorfor en del mennesker ikke tror på, eller gjør endringer for å forhindre skader på miljø, ligger i vår adferd. For å kunne endre vår adferd, er vi nødt til å gjennomgå en fundamental endring slik at man føler en sterk motivasjon fra hjertet (Karmapa

---

<sup>8</sup> Vil videre bli referert til som (Karmapa Princeton)

Princeton, 0:57:47). Karmapa forteller ved Harvard at det kreves mot, velvilje og kjærlighet for å utvikle medlidenhet (YouTube - Karmapa 2015a, 0:38:15)<sup>9</sup>. Han diskuterer at en må forstå den gjensidige avhengigheten i verden (*pratityasamutpada*) for å kunne føle medlidenhet for å kunne ta ansvar for andre levende vesener (Karmapa Harvard, 0:40:21). I Karmapa sin samtale ved Yale har han fokus på forholdet mellom forskning og spiritualitet, gjensidig avhengighet, og han understreker det enkelte individs ansvar for sine handlinger (YouTube - Karmapa 2015c)<sup>10</sup>. Han mener at mennesker sliter med å forstå den gjensidige avhengigheten i verden da vi fjerner oss fra naturen ved å skille mennesker som subjekt og naturen som et objekt. Det er denne kunstige grensen han mener vi må fjerne for at vi skal få et nærmere forhold til miljøet vårt (Karmapa Yale, 0:30:36 og 0:31:31). Man må forstå at vi påvirker miljøet, og at miljøet påvirker oss, hevder han. Han sier at forståelse og kunnskap ikke er nok for å beskytte miljøet, begge må bli intimt knyttet til våre følelser, og kun slik endrer vi vår adferd (Karmapa Yale, 0:34:00 og 0:35:46). Han poengterer at om vi baserer vår beskyttelse av miljøet på medlidenhet, vil ikke vitenskap og spiritualitet være noen motsetning. Man må benytte den naturvitenskaplige kunnskapen for ikke å leve i fornektelse av problemene vi står overfor i dag (Karmapa Yale, 0:42:17). Han hevder videre at når han presenterte disse ideene til klostervesenet, ble munkene og nonnene emosjonelt påvirket med en gang og brukte naturvitenskapelig kunnskap for å kunne beskytte naturen (Karmapa Yale, 0:45:54). Medlidenhet er det han tror er broen for at mennesket skal kunne akseptere deres ansvar (Karmapa Yale, 0:58:11). Ved hans besøk ved Stanford gir han et eksempel på et tibetansk ordtak: «Mine handlinger er som en dråpe i havet»<sup>11</sup>. Han forklarer at et enkelt menneskets handlinger ikke vil være nok for å forandre eller redde miljøet, og at det er viktig at alle mennesker tenker på miljøet og gjør så godt de kan (YouTube - Karmapa 2015d, 0:52:54). Dette er et poeng han avslutter sin artikkel «Walking the Path of Environmental Buddhism through Compassion and Emptiness» med:

[...] We know that this is but a small drop in the ocean and the challenges we face are more complex and extensive than we can tackle alone. However, if each one of us were to contribute a single drop of clean water toward protecting the environment, imagine how pure this vast ocean eventually be (Karmapa 2011, 1097).

---

<sup>9</sup> Vil videre bli referert til som (Karmapa Harvard)

<sup>10</sup> Vil videre bli referert til som (Karmapa Yale)

<sup>11</sup> Egen oversettelse til norsk, av H. H. den syttende Karmapa sin engelske oversettelse av det tibetanske ordtaket.

### 5.2.2 H. H. den fjortende Dalai Lama – Økologi, etikk og gjensidig avhengighet

H. H. den fjortende Dalai Lama er den høyeste spirituelle lederen av Gelugpa-skolen i den tibetanske buddhismen og er ansett som reinkarnasjonen av Avalokiteshvara, medlidenhetens *bodhisvatta* og Tibet sin skytshelgen (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d g). I 1935 ble Dalai Lama født som Lhamo Thondup, i en bondefamilie i Amdo. To år senere ble han gjenkjent som reinkarnasjonen av den trettende Dalai Lama, og i 1940 ble han offisielt satt inn som den spirituelle lederen av Tibet (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d b). I 1950 invaderte den kinesiske hæren (PLA) Tibet. Da de kinesiske styrkene nærmet seg Lhasa, ble Dalai Lama utnevnt til å bli den politiske lederen av Tibet. I 1959 rømte Dalai Lama fra Tibet, og ankom India etter tre uker. (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d b). I løpet av årene Dalai Lama har levd i eksil som flyktning har han etablert et stort internasjonalt nettverk, og han har besøkt Norge en rekke ganger (Huber 1997, 107). Hvordan formidler så Dalai Lama temaet miljø og forurensning til sine internasjonale tilhengere?

I likhet med Karmapa benytter også Dalai Lama ulike medier for å formidle om miljøproblematikk og forurensning. Han er opptatt av å gi råd til sine tilhengere; det som skiller de to religiøse lederne er hva de fokuserer på å videreformidle. Der Karmapa har miljø og forurensning som hovedtemaer, har Dalai Lama et større fokus på etikk og et ønske om å påvirke fremtidens politikere og generasjoner (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d e)<sup>12</sup>. Han uttaler seg sjeldent spesifikt om forsøpling, men han formidler at vi alle har et ansvar for å redde kloden. På den offisielle nettsiden til Dalai Lama har det blitt lagt ut flere beskjeder under kategorien Environment (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d d, The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d a). Her har han et fokus på at mennesker må stemme på grønne partier og politikere. Dalai Lama forteller at han tror at buddhister sin tro på *karma* kan være en god veiviser for hvilke valg de tar i sitt daglige liv. Han sier videre at hvis man tror på at det er et bånd mellom motivasjonen bak en handling og hvilken effekt den har på en selv og andre, vil man bli mer var på ens valgs konsekvenser (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d a)<sup>13</sup>.

Dalai Lama mener i likhet med Karmapa at naturvitenskapen er viktig i kampen mot de miljømessige problemer vi står overfor i dag. I artikkelen «Compassion and Health Care: A Discussion With the Dalai Lama» står det: «[...] His Holiness is also highly pragmatic and

---

<sup>12</sup> «It's up to us – and especially politicians – to save our planet» er en artikkel av H. H. den fjortende Dalai Lama som opprinnelig ble publisert som en Op-Ed i Los Angeles Times 14. september 2020. Teksten er publisert på H. H. den fjortende Dalai Lama sin hjemmeside.

<sup>13</sup> «A Clean Environment Is a Human Right» er et utdrag fra *Freedom in Exile: The autobiography of His Holiness the Dalai Lama of Tibet*, kapittelet Universal Responsibility and the Good Heart (Dalai Lama 1990).

believes that good science can inform and potentially outweigh religious beliefs» (Snyderman og Dalai Lama 2019, 1068). Selv om Dalai Lama mener at forskning til dels kan overskygge religiøs tro, mener han at det burde være et større fokus på medlidenhet i dagens utdanning. Alle mennesker er født med en egenskap for å føle medlidenhet, men problemet er at medlidenheten forsvinner i dagens samfunn. Han forklarer at medlidenheten forsvinner når utdanningen blir mer sekulær. Derfor er det viktig å få et fokus på medlidenhet og å praktisere medlidenhet i skolesystemet, og medlidenhet omfatter alle levende vesener og omsorg for omgivelsene (Snyderman og Dalai Lama 2019, 1069). I denne artikkelen viser Dalai Lama at medlidenhet er viktig på flere nivåer, da mennesket kan ødelegge den ene planeten vi alle bor på. Medlidenhet kan være med på å redde verden og menneskeheten ved at alle mennesker kan gjøre de rette handlingene uten aggresjon (Snyderman og Dalai Lama 2019, 1069). Selv om denne artikkelen ikke har et fokus på miljø, gir den et innblikk i hvordan Dalai Lama ser på forholdet mellom naturvitenskapen og religion. Han viser at han tydelig ser på naturvitenskapen som et viktig verktøy for å redde menneskets fremtid her på jorden, men mener at vitenskapens sekulære natur i seg selv kan være skadelig. Dalai Lama mener tydelig at medlidenhet er nøkkelen til en bedre verden ved at den påvirker alle sider ved livet (Snyderman og Dalai Lama 2019, 1070).

Denne viktigheten av medlidenhet og forståelse for gjensidig avhengighet i naturen er noe som kommer tydelig fram på Dalai Lama sin offisielle nettside (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d c). Han sier at hvis vi skal klare å beskytte jorden, er vi alle nødt til å bli altruistiske da dette vil gjøre at mennesker skifter fokus fra det egoistiske selvet til å ta hensyn til andre. Han tror at verden blir bedre når mennesket utvikler mer medlidenhet (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d c). Dalai Lama retter også problematikken mot politikere, muligens fordi han selv var både en politisk og en religiøs leder i Tibet. Han mener at politikere må være med i miljøbevegelsen, noe han tror vil føre til endringer i den vestlige økonomi, og at dette er nødvendig for menneskets velvære og fremtid på jorden (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d f)<sup>14</sup>. På Dalai Lamas nettside kommer det en diskret anklage mot dagens politikere som ikke tar miljøproblematikken på alvor. Derfor mener han at vi trenger å stemme fram politikere som vil gjøre en forskjell (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d e). Han poengterer at det ikke holder kun å ha møter om problematikken, det må skje en forandring raskt. Verdens journalister har også en viktig rolle når det kommer til formidling av miljøproblematikken, sier Dalai Lama. Det er de som har mulighet til å spre informasjon, som

---

<sup>14</sup> «Politics and Environment: An Interview» er et utdrag fra boken *Imagine All the People: A Conversation with the Dalai Lama on Money, Politics, and Life as it Could Be* (Dalai Lama, Quaki og Benson 2016).

kan gi folket et håp om at fremtiden kan ende bra, ikke bare lage skremselspropaganda (The Office of His Holiness the Dalai Lama u.d e).

### ***5.2.2.1 Miljøformidling på YouTube***

Dalai Lama har også en YouTube-kanal med over 330.000 følgere globalt. På denne kanalen deler han videoer der han gir råd og intervjuer om ulike temaer som etikk, buddhistisk lære og om forholdet mellom vitenskap og buddhismen (YouTube - Dalai Lama u.d.). Dalai Lama forteller at vi i dag befinner oss i en ny virkelighet, og at dette er noe som vi mennesker må akseptere. Han poengterer enkeltindividets mulighet til å skape forandring i hverdagen, at mennesker må reflektere over sine handlinger og hvilke konsekvenser de har. Dalai Lama sier at hvis en gjør en forandring, vil flere følge etter, og slik kan enkeltindivider som endrer sin praksis bli flere hundre tusen (YouTube - Dalai Lama 2015).

Dalai Lama sin YouTube-kanal har det også blitt delt videoer hvor han taler til deltagerne i G7-møtet i 2021, og her har han delt en video av sin samtale med miljøforkjemperen Greta Thunberg og ledende forskere (YouTube - Dalai Lama 2020)<sup>15</sup> (YouTube - Dalai Lama 2021a)<sup>16</sup>. Denne direkte kontakten med forskere, miljøforkjempere og kommunikasjon med politikere som deltar i møter slik som G7, viser et tydelig engasjement for ønske om en aktiv endring av miljøpolitikken som drives i dag. Dalai Lama oppfordrer mennesker og politikere til å se på alle mennesker på jorden som en gruppe istedenfor å ha selvsenterte og egoistiske tanker om eget land og eget folk. Global oppvarming har blitt et alvorlig problem, spesielt for de fattige som rammes hardest. Han tror at det er den globale oppvarmingen som har skylden for at noen steder i verden utsettes for klimaendringer i form av mye regn, mens andre steder utsettes for tørke. Derfor mener han at vi må sette et fokus på global oppvarming da dette rammer miljøet og mennesker (Dalai Lama G7).

I Dalai Lama sin samtale med Greta Thunberg og ledende forskere poengterer han viktigheten av å se på menneskeheten som en enhet: «[...] oneness of 7 billion people» (Dalai Lama og Greta Thunberg, 24:20). Dalai Lama ser på det som oppløftende at unge mennesker som Greta Thunberg viser en genuin bekymring for planetens fremtid, og at han ser på dette som et håpefullt tegn (Dalai Lama og Greta Thunberg, 10:13). Han forteller at mennesket i likhet med alle levende vesener ønsker å ha et lykkelig liv. Selv om menneskets hjerne er spesiell, poengterer han at det allikevel er vi selv som lager problemene vi står overfor i dag.

---

<sup>15</sup> Denne internettkilden vil videre bli referert til som (Dalai Lama G7)

<sup>16</sup> Denne internettkilden vil videre bli referert til som (Dalai Lama og Greta Thunberg)

Dalai Lama viser også til hvor snevert synet til de fleste mennesker er, hvor man har et stort fokus på en selv og det som er en nærmest, som ens familie og land. Han forteller at det er urealistisk at mennesket skal tenke på denne snevre og egoistiske måten, da vi alle er avhengige av hverandre (Dalai Lama og Greta Thunberg, 11:14 og 22:55). I denne samtalen sier han som tidligere at vi må se på jorden som vårt hjem og at planeten og framtiden påvirkes av menneskets handlinger (Dalai Lama og Greta Thunberg, 23:00). Dalai Lama sier at man må benytte oss av fornybar energi, han gir eksempler på vind- og solkraft som relativt «rene» energikilder. Han sier også at vi må tenke på miljøet og gjøre en innsats og passe på skogene våre. Han hevder at det kommer mindre og mindre snø på det tibetanske høylandet, noe han tenker er en konsekvens av global oppvarming (Dalai Lama og Greta Thunberg, 48:42). Avslutningsvis sier han at han tror at løsningen ligger i utdanning. At forskere blir nødt til å komme på banen og forklare hvilken realitet vi lever i og konsekvensene av vår livsstil. Han gjentar gjennom samtalen at det er viktig at vi tenker gjennom den realiteten vi befinner oss i dag og se på livsstilen vår. Dalai Lama mener at unge ledere slik som Greta Thunberg vil føre til økt bevissthet om miljøutfordringer. Situasjonen i dag er prekær, mener han, og vil forverres de neste tiårene, derfor mener han at vi må handle nå. Han hevder videre at man ikke kan støtte seg på sine guder eller Buddha, for de kan ikke løse våre problemer. Ifølge Dalai Lama, skal Buddha ha sagt at mennesket er sin egen herre og at det er menneskets tanker og handlinger som avgjør utfallet. Derfor må mennesket både prøve å løse miljøproblemene, men også redusere dem (Dalai Lama og Greta Thunberg, 1:08:23). Avslutningsvis ber Dalai Lama Greta Thunberg om å videreføre budskapet eller ideene om miljø og hvordan mennesket bør engasjere seg i utfordringene den dagen han ikke lenger er her (Dalai Lama og Greta Thunberg, 1:17:40).

I et av Dalai Lama sine korte videoer forteller han hvordan han først ble introdusert for, og ble bevisst på miljøforandringer og forurensning (YouTube - Dalai Lama 2011). Da han levde i Tibet kunne man drikke det vannet man kom over fordi det var rent. Det var først da han kom til India at han ble fortalt at det var vann man ikke kunne drikke, og dette var første gang han ble presentert for forurensning og miljøforandring. Det var møtet med forurensning og forskere som gjorde at han ble engasjert i miljøproblematikk. Dalai Lama forteller at det ikke er gjennom meditasjon man kan løse problemene, men gjennom å øke sin bevissthet. Han poengterer også at det ikke bare er miljøet han er bekymret for, men også menneskehetens overlevelse (YouTube - Dalai Lama 2011).

Dalai Lama snakker sjeldent direkte om forsøpling som et miljøproblem, men han er en engasjert formidler om miljøproblemer som fører til global oppvarming som smelter isbreene i



Tibet og om forurensning som kan skade eller gjøre mennesker syke. Hvordan formidler Dalai Lama om miljø på sosiale medier?

### **5.2.2.2 Formidling om miljøproblematikk på Facebook**

På Dalai Lama sin Facebook-side deles det skriftlige innlegg, bilder og videosnutter (Facebook - Dalai Lama). På denne Facebook-kontoen blir det delt innlegg med budskap om etikk og miljø. Små klipp fra videoer som ligger ute på hans YouTube-kanal deles, men her blir hovedbudskapet i de lengre videoene konkretiserte. Et eksempel på en slik video ble delt 18. juli 2019, hvor han gjentar poenger fra sin bok *Beyond Religion: Ethics for a Whole World* og de tidligere nevnte YouTube-videoene, at det er vi mennesker selv som lager problemer for oss selv (Dalai Lama 2012, c) (Facebook - Dalai Lama 2019c). Han forklarer at vi har lært oss fysisk hygiene, men at vi nå må fokusere på det som han kaller for emosjonell hygiene. Ifølge Dalai Lama ønsker vi alle et lykkelig liv. Han mener at for å få til dette må utdanningen forandre seg. Han mener at utdanningen i dag er utilstrekkelig da den kun fokuserer på det materialistiske og ikke det emosjonelle (Facebook - Dalai Lama 2019c). Dette budskapet blir delt i flere korte videoer som også finnes på Dalai Lama sin YouTube-kanal. Eksempler på dette er videoene «Our Only Home» og «Addressing the Climate Crisis – Message to the G7 Speakers´ Conference» (YouTube - Dalai Lama 2021b) (Facebook - Dalai Lama 2021c) (Dalai Lama G7) (Facebook - Dalai Lama 2020a).

I tillegg til videosnutter blir det også delt bilder og skriftlige innlegg. Et bildeinnlegg ble publisert 9. januar 2021, hvor Dalai Lama informerer sine følgere på Facebook om hans samtale med Greta Thunberg og ledende forskere om klimakrisen den 10. januar. I bildeteksten står det at samtalen vil bli kringkastet på Facebook-siden og på hans hjemmeside. Det er et todelt bilde med Dalai Lama på den ene siden og Greta Thunberg på den andre (se bilde 3) (Facebook - Dalai Lama 2021a). Den 10. januar ble bildet kringkastet på Facebook-siden under en tekst hvor de ulike deltagerne om samtalen ble presentert og at videoen av samtalen mellom Dalai Lama, Greta Thunberg og ledende miljøforskere er tilgjengelig for alle på Facebook og YouTube (se bilde 4) (Facebook - Dalai Lama 2021d). Når det kommer til skriftlige innlegg, har det blitt lagt ut flere innlegg hvor Dalai Lama sin filosofi om miljø blir presentert. Han hevder at vi har et ansvar og det haster å handle for å beskytte miljøet (se bilde 5) (Facebook - Dalai Lama 2020b). Denne siden blir også benyttet for å vise støtte til miljøaktivisten Greta Thunberg og til USAs president Joe Biden, som begge uttrykker sterkt ønske om forandring og beskyttelse av miljøet (se bilder 6 og 7) (Facebook - Dalai Lama 2021b) (Facebook - Dalai Lama 2019a). Dalai Lama viser også sin støtte til unge mennesker som

ønsker å høre på forskere og som er bekymret for miljøet og klimakrisen vi står overfor i dag (se bilde 8) (Facebook - Dalai Lama 2019b).

### **5.2.2.3 Etikk for en hel verden**

I Dalai Lama sin bok *Beyond Religion: Ethics for a Whole World*, presenterer han sine ideer om at mennesket må begynne å benytte seg av en sekulær etikk (Dalai Lama 2012). Han sier at han kjemper for at alle sansende vesener skal ha det bra, og dette inkluderer alle mennesker uansett hva de tror eller ikke tror på (Dalai Lama 2012, a). Med dette mener han at det i dag trengs en sekulær etikk som man kan ha felles, uavhengig av om man er troende eller ikke (Dalai Lama 2012, a). Selv om han ønsker å fremme en felles sekulær etikk, sier Dalai Lama at religioner, som den tibetanske buddhismen, kan være en ressurs også for de utenfor tradisjonen (Dalai Lama 2012, b). Han uttrykker klart at han mener at den tibetanske buddhismen kan bidra til å forbedre menneskeheten (Dalai Lama 2012, b). I sin samtale med Greta Thunberg og ledende forskere fremhevet han at de problemene vi står overfor i dag er skapt av mennesker (Dalai Lama og Greta Thunberg, 11:14). Mennesker gjør komplekse handlinger som både skaper problemer og opprettholder dem (Dalai Lama 2012, c). Eksempler på menneskeskapt problemer er nedbrytningen av miljøet, konflikter, urettferdighet og fattigdom. Et gjennomgående tema for Dalai Lama er at mennesket prøver å unngå lidelse for å få et lykkelig liv (Dalai Lama 2012, c). Som et resultat av søken etter et lykkelig liv, har mennesket utført skade på natur, dyr og andre mennesker (Dalai Lama 2012, e). Avskoging, utrydding av dyrearter og forurensning av vann er blant skadene og problemene menneskene har forårsaket gjennom historien. I nyere tid har vitenskapen gjort oss i stand til å forstå klimautfordringer og hvilke faktorer som ødelegger miljøet, og Dalai Lama sier at vi i dag har fått en helt annen forståelse for naturens skjøre balanse. Denne kunnskapen har gjort at uvitenheten om menneskets rolle i naturen ikke lenger er en unnskyldning, da vi vet bedre (Dalai Lama 2012, e). Han hevder at miljøkriser både lokalt og globalt øker og at mennesket må endre sin levemåte og livsstil for å beskytte miljøet (Dalai Lama 2012, e). Mennesket må redusere sitt forbruk, og vi må godta at vi ikke trenger all den komforten vi lever med i dag. Befolkningsveksten gjør at det blir større forbruk og større press på ressurser (Dalai Lama 2012, f). Bokens tittel *Beyond Religion: Ethics for a Whole World* forklarer godt hans budskap om at mennesker må finne en felles etikk som vi kan handle utfra sammen for å forbedre menneskeheten (Dalai Lama 2012, b). Mennesker må ha et bærekraftig forhold til miljø og natur og er en del av etikken Dalai Lama ønsker å fremme. Det er vårt ansvar, hevder han, å benytte den kunnskapen vi har om miljø, for å ta vare på kloden vår (Dalai Lama 2012, d og f).

### **5.3 Lekfolkets påvirkning på religiøse ledere**

I det tibetansk-buddhistiske samfunnet finnes det, slik som nevnt i kapittel 2.1.4, et renhetshierarki mellom kjønn (Gutschow 2004, 200). Dette hierarkiet er et viktig aspekt å ta hensyn til når man skal se på hvordan lekfolket er med på å påvirke sine religiøse ledere. Forholdet mellom religiøse ledere, klostervesenet og lekfolket er et viktig og dynamisk forhold. Personer innenfor klostervesenet er ifølge mine respondenter ansett som store rollemodeller som motiverer lekfolket til å følge deres eksempel når det kommer til hvordan en utøver religionens praksis. I likhet med religiøse lederes evne til å påvirke lekfolket, kan også lekfolket påvirke religiøse ledere. Mine respondenter fortalte at det i hovedsak er unge tibetanske buddhister som har vært med på å påvirke de lokale religiøse lederne til å fokusere på søppelproblematikken i Boudha og i høyfjellsamfunnet i Himalaya. Ifølge mine respondenter er det flere unge tibetanere som får utdanning utenfor klostervesenet, og de lærer mer om naturfag og miljø. Det at de unge får tilgang til slik ny kunnskap, som er utilgjengelig for mange eldre tibetanere i eksil, gjør at de setter spørsmål ved sin religion. De tar opp temaer med lokale religiøse ledere som omhandler miljø, og de kritiserer religiøs praksis som tar fokus bort fra miljøspørsmål. Tenzin fortalte at det at unge studenter kommer og stiller spørsmål om ting en ikke har kunnskap om, gjør at de lokale lederne må diskutere og undersøke hva som er rett å si. Han sa selv at han ikke forstår hva forskningen sier om konsekvenser av forsøpling, men at han tolker ut fra den buddhistiske lære at det ikke kan være bra. Tenzin sa videre at det er de unges nysgjerrighet som er med på å utvikle buddhismen og hvordan den tolkes i dag.

Lobzang forklarte at det er de unge som tar med kunnskap om miljø hjem til foreldre, venner og til sine hjemlandsbyer. Når denne kunnskapen spres, vil flere og flere begynne å spørre sine lokale religiøse ledere om svar på disse temaene. Ifølge Lobzang er det på grunn av lekfolkets søken på svar om moderne problemstillinger som påvirker de lokale lederne i stor grad. Lekfolkets påvirkning på religiøse ledere, er ifølge flere av mine respondenter, med på å påvirke klostervesenets praksis. Ved at lekfolket er med på å påvirke de lokale religiøse ledernes tolkning av religionens doktrine, fører det til at munkenes og nonnenes offentlige praksis endres for å tilpasse seg til denne nytolkningen av den buddhistiske lære. Ved at lekfolket kritiserer religionens praksis og forståelse av miljø, er det derfor ikke kun de religiøse lederne som må endre sin forståelse av religionen og dens praksis, men også munke- og nonneklostrene.

Lekfolket, eller vestlige disipler, er også i stor grad med på å påvirke religiøse ledere som lever i eksil. Tibetansk elite som lever i eksil har blitt utsatt for, og inspirert av den vitenskapelige forståelsen av forurensning og klimaendringer (Huber 1997, 107). Ved denne eksponeringen av en moderne forståelse av miljø, har tibetanere måttet ta steget med å undersøke hvordan en kan knytte miljøbevegelsen med den buddhistiske lære (Huber 1997, 107 og 109). Ved at tibetanere i eksil, vestlige disipler, munkers og nonners, har blitt eksponert for denne forståelsen av miljø, kan de ha påvirket de høyere spirituelle lederne som Dalai Lama, ved å stille spørsmål om hvordan en skal forholde seg til denne miljøbevegelsen ut fra et buddhistisk ståsted. Dette kan ha medført til at både Dalai Lama og Karmapa har studert buddhismen og har tolket den buddhistiske lære på en måte som gjør at buddhismen og miljøbevegelsen har samme essens, og hvor viktig det er å ta vare på miljøet for å beskytte alle sansende vesener (Dalai Lama 2012, a) (Facebook - Khoryug 2021a). Disse religiøse lederne er igjen med på å påvirke lokale religiøse ledere sin tolkning av buddhismen, ved at det er deres tolkning av *dharma* som de videreformidler til de lokale religiøse lederne.

Vi ser her at det er et tydelig dynamisk forhold mellom religiøse ledere, munkers, nonners og lekfolket. De ulike gruppene er med på å påvirke hverandre ved at det stilles spørsmål om religionens praksis og hvordan den buddhistiske lære kan stemme overens med den moderne miljøbevegelsen. Her ser vi at unge tibetanske studenter er med på å påvirke de lokale religiøse lederne sin tolkning og forståelse av miljøproblematikk. Lekfolk i eksil og vestlige disipler, er med på å påvirke deres lokale klostervesen. Klostervesenet er med på å påvirke høyerestående spirituelle ledere som igjen er med på å påvirke lokale religiøse ledere, som videreformidler nytolkning av buddhismen i tilknytning til miljøbevegelsen videre til lekfolket. Lekfolket har en stor påvirkning på de religiøse lederne ved at det blir stilt spørsmål ved deres religion. Ifølge mine respondenter er det lekfolkets nysgjerrighet og engasjement rundt miljøspørsmål som er med på å påvirke den tibetanske buddhismen lokalt. Deres påvirkning på lokale ledere er med på å påvirke religiøse ledere og klostervesenet til å tilpasse seg den moderne forståelsen av miljøproblematikken.

## 6 Forsøpling i det hellige landskapet

I de tidligere kapitlene i denne oppgaven har jeg tatt for meg ulike aspekter som påvirker hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder. Jeg har sett på den tibetansk-buddhistiske kosmologien og hvilken rolle mennesket har i den tibetansk-buddhistiske kosmologien, hvordan menneskets handlinger kan påvirke ens egen nåtid og fremtid, hvordan en kan påvirke hvordan andre sansende vesener har det, og hvordan naturvitenskapen og vesten har vært med på å påvirke den tibetansk-buddhistiske forståelsen av forsøpling i det hellige landskapet. Under mitt opphold i Kathmandu la jeg merke til kontrasten i lokalbefolkningens forhold til forsøpling. For et flertall av de jeg observerte ute i gatene var det helt naturlig å bare kaste fra seg søppel som matavfall og plastavfall rett på gaten. Det var sjelden jeg observerte personer som tok med seg søppelet sitt eller kastet det i søppelposer. Dette var en sterk kontrast til hvordan det var rundt Boudhanath-stupaen, som de fleste forsøkte å holde så ren som mulig. For at jeg skulle få en bedre forståelse av hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling på hellige steder, måtte jeg forstå hva som skiller det rituelt rene fra det urene. I dette kapitlet vil jeg fokusere på rituelle ofringer som innebærer å legge igjen substanser ved et hellig sted eller ute i det hellige landskapet. Jeg vil også se på hva som skiller rituell matofring og forsøpling fra hverandre, hva som gjør søppel til en rituell uren substans og hvordan ulike aktører er med på å gjøre tiltak mot forsøpling ved hellige steder.

### 6.1 Hva er forskjellen mellom rituell ofring og forsøpling?

I den tibetanske buddhismen finnes det ulike former for rituelle ofringer som har ulike hensikter. En kan gi offergaver til religiøse ledere, klostre, buddhistiske og lokale guddommer, dyr og andre sansende vesener. Ulike rituelle ofringer har forskjellig form og funksjon. Ifølge mine respondenter kan man legge igjen offergaver ved hellige steder, men man kan ikke legge igjen hva som helst. Noen eksempler de ga meg på offergaver en kan legge igjen ved hellige steder var penger, blomster, røkelse, ris, bønnesjal (*katak*), og store og små bønneflagg. Det er også vanlig å ofre velduft til gudene ved å brenne einer. De forklarte at dette er objekter som ifølge den tibetanske buddhismen er rituelt rene og derfor ikke vil forurense det hellige stedet. Rituelte urene objekter vil ifølge respondentene rituelt forurense det hellige stedet. Dette er et sosialt konstruert system i den tibetanske buddhismen som viser hva som er ansett som moralske handlinger og rituelt rent i kulturen (Douglas 1966, 35). Gjenstandene og handlingene respondentene ga eksempler på tilhører et slikt system som forklarer dets rituelle renhet og

funksjon før, under og etter den rituelle handlingen. Jeg vil nå ta for meg noen eksempler på rituell ofring, hva som skiller den fra å være forsøpling og hva som skjer når gjenstanden blir rituelt uren.

Under mitt opphold i Kathmandu fikk jeg gleden av å observere og delta i ulike former for rituelle handlinger og ofringer ved hellige steder. Blomster, penger, ris, seremonielle skjerf og hellige flagg var offergaver jeg observerte hyppig ved de ulike hellige stedene. Noe jeg funderte på var når offergavene ville gå fra å ha en rituell funksjon til å bli rituelt urene. Når jeg undersøkte dette, fikk jeg høre at dette varierte ut fra hva slags offergave det var. Ifølge mine respondenter blir bønneflaggene som blir gitt som offergaver på de hellige stedene hengende til de er så slitt at en ikke kan lese den hellige skriften som står på dem. Når man ikke lenger kan lese skriften har flaggene ingen rituell hensikt, og de bør derfor bli fjernet. Det er også flere som legger igjen seremonielle skjerf ved hellige steder; de blir ofte knyttet på et gjerde slik at de ikke kommer i kontakt med bakken. I likhet med flaggene, blir ikke skjerfene fjernet før de er utslitt og dermed ikke har noen rituell funksjon lenger. Som nevnt i kapittel 4.1, er det menneskets oppgave å hjelpe andre sansende vesener som selv ikke kan studere eller utføre *dharma*. Mennesket kan hjelpe andre sansende vesener ved å si mantraer og ved å gi offergaver til dem. Buddhister utfører matofringer for å kunne få religiøs fortjeneste og for å skape god *karma* (Lewis 2015, 172). Lewis poengterer, i likhet med mine respondenter, at man som buddhist ikke skal skade eller drepe andre levende vesener, som inkluderer dyr. Matofringer er en stor del av hva mennesker gjør for å hjelpe andre sansende vesener. To eksempler på dette er *torma* (tib. *gtor ma*) og risofringer til fugler. *Torma* er en rituell kake som blant annet brukes som en matofring til ulike guder og ånder (Garrett, et al. 2013, 496). Den rituelle kaken er meget interessant med tanke på objektets transformasjon fra å være rituelt ren til å bli rituelt uren. Det finnes flere forskjellige former av *torma*. Blant annet benyttes den under ritualer hvor den blir ofret av medlidenhet til sansende vesener i de lavere gjenfødselsfærene (Garrett, et al. 2013, 495). Funksjonen til kaken er at den fungerer som et oppholdssted og gir næring til åndevesener mens mennesker messer mantraer ved den rituelle kaken (Garrett, et al. 2013, 496). Under den rituelle kakeofringen utøves medlidenhet til andre sansende vesener og utøverne av ritualen får religiøs fortjeneste (Garrett, et al. 2013, 501). *Torma* starter som en rituelt ren gjenstand før ritualen begynner ved at den velsignes (Garrett, et al. 2013, 499). Etter at guder, ånder og sansende vesener fra lavere gjenfødselsfærer har livnæret seg av offerkaken og ritualen er ferdig, vil *torma* ifølge mine respondenter være rituelt uren.

Flere av mine respondenter visste ikke noe spesifikt om behandlingen av *torma* etter endt ritual, og derfor ville de ikke uttale seg om det. Men munkene og lamaen jeg intervjuet ga svar som var ganske like, med en liten forskjell angående hvordan selve kaken skulle behandles. Lungtok mente at de ikke behandlet den rituelle kaken på noen spesiell måte etter endt ritual. Han fortalte at når den rituelle kaken hadde utført sin hensikt, ville den bli behandlet på samme måte som annet søppel, men stedet den stod på under ritualer ville bli vasket for å fjerne rituell urenheter. Tenzin, Yonten og Trinley sine utsagn støttet det Lungtok fortalte. De mente også at når den rituelle kaken var brukt ville den bli fjernet og kastet som annet søppel, og at området den hadde stått på ville bli vasket. I tillegg mente de at religiøse ledere og munkene ba bønner og velsignet kaken med hellig vann (fon. *chab*, tib. *chab*). Det er vanlig å rense urene (*sgrib*) substanser ved hjelp av rensesritualer (tib. *'khrus gsol*). I dette tilfellet gjør ikke dette at den rituelle kaken blir rituelt ren igjen, men det gjør at det blir lagt en rituelt beskyttende hinne mellom den rituelt urene gjenstanden og miljøet rundt, noe som forhindrer kaken i å forurense miljøet den står i. Dette fortalte Tenzin at en også kan gjøre med søppel som hopper seg opp ved hellige steder, for å forhindre rituell forurensning av det hellige stedet. Som nevnt tidligere er risofringer til duer noe jeg observerte ved Boudhanath-stupaen, hvor det samler seg mange duer og hunder. Duer er dyr som er store smittespredere av flere sykdommer. Walter Weber skriver at duer kan smitte både mennesker og husdyr med over 30 ulike sykdommer, slik som salmonella og kryptokokkose (Weber 1979, 156). Med et økende antall duer, vil mengden fugleavføring øke og hellige objekter blir dekket med avføring, noe som også tiltrekke seg insekter som kan smitte mennesker med sykdom (Lewis 2015, 173). Et eksempel på en gruppe insekter som sprer smitte til mennesker, er mygg som kan overføre både dengue og malaria (Shrestha, et al. 2019, 479-480). Et annet problem som oppstår, ifølge mine respondenter, er at matofringer og forsøpling tiltrekker seg hunder, som gjennom hundebitt kan smitte mennesker med rabies (Pantha, et al. 2021, 284). I likhet med Lewis sine funn, ser mine respondenter et dilemma ved for eksempel risofringer fordi det er en plikt som buddhist å hjelpe dyr, derfor er matofringer viktig for å oppnå religiøs fortjeneste og god *karma*, men konsekvensene kan være skadelig for mennesker noe som igjen går imot den buddhistiske lære (Lewis 2015, 172 og 160).

Matofringer ved Boudhanath-stupaen tiltrekker seg også gnagere som kan være skadelig for mennesker. Respondenter fortalte at avføringen til gnagere kan havne i maten til mennesker og føre til sykdom. Hvis matofringer til dyrene blir fordervet før de blir spist, vil dyrene kunne bli syke og igjen gjøre mennesker syke. Noe Lobzang poengterte for meg var at det ikke bare er matofringene som tiltrekker seg dyr og gjør mennesker syke, men også forsøpling. Han

fortalte at mange kaster matavfall på bakken, og at dette tiltrekker seg dyr som gnagere, fugler og hunder som spiser avfallet (Lewis 2015, 167). Ved at dyr spiser av søpla mennesket produserer, blir de syke og kan føre sykdom videre til oss mennesker. Så når går matofringer fra å være noe rituelt rent til å bli noe urent, eller til forsøpling? Det er ikke enkelt å si eksakt når en matofring, slik som risofring, blir rituelt uren, da det er flere faktorer som spiller inn. Soma fortalte blant annet at hvis maten man gir er dårlig, så er den ikke rituelt ren og regnes som søppel og kan dermed ikke gis som offergave. Hun nevnte også at en rituelt ren matofring kan påvirke miljøet rundt og kan gjøre det rituelt rent.

Noen dager etter intervjuet med Soma dro jeg og min feltassistent til Swayambhunath-stupaen noen kilometer vest for Boudhanath-stupaen. Her observerte vi oppe på plataet hvor selve stupaen står, matofringer i dekorerte skåler på bakken, og rett ved siden av matofringene brente praktiserende plasticsøppel (se bilde 9). De små bålene med søppel lagde en mørk og stinkende røyk som la seg som et tungt teppe oppe på plataet, samtidig ble det tent røkelse og det ble brent einer ved stupaen. Dette er rensesritualer som brukes for å gjøre et område rituelt rent og for å tilfredsstille de lokale guddommene med god duft.

Matofringen kan være rituelt ren eller uren ved hellige steder ifølge flere av mine respondenter. Lobzang og Khedrup forklarte at objekter kun enten kan være rituelt ren eller uren, og hvis dette er tilfellet, så kan ikke matofringen være rituelt ren. Grunnen til dette er som nevnt i kapittel 4.2.1, at det rituelt urene er mye sterkere enn det rene. Dette kjenner man igjen fra flere kulturer. Selv om det rituelt urene er ansett som mye sterkere enn det rituelt rene, er rensesritualer sin funksjon å rituelt rense det urene. Dette tyder på at rensesritualene er sterkere enn det rituelt urene, og derfor vil matofringene være rituelt rene da den rituelt renses av de ulike rensesritualene som blir utført på stedet. Om vi tolker matofringens rituelle renhet ut fra hva noen av respondentene mente om rituell renhet, vil matofringen være rituelt ren. Årsaken til dette er at bålet som brukes for å brenne plast kan forurense matofringen, men rensesritualet med duft renser all urenheter, dermed vil også urenheten fra bålet med brennende søppel bli rituelt renset. Hvis man tolker hva Tenzin har sagt om rituell renhet, så kan matofringene være både rituelt ren og uren på en og samme tid. Dette kan illustreres ved eksempelet om vasen som jeg fortalte om i kapittel 4.2.1, hvor vasen som hadde en møkkete flekk var både ren og uren på samme tid da ikke hele vasen var møkkete. Vi ser derfor at hvordan en tolker hva som er rituelt rent eller urent, er meget individuelt.

For en utenforstående kan rituelle matofringer og forsøpling virke som to liknende prosesser, hvor begge kan tiltrekke seg dyr og forårsake sykdom i områdene hvor mennesker ferdes. Selv om de to handlingene kan ha dette til felles, er de helt ulike. En rituell matofring



har som hensikt å hjelpe andre sansende vesener, som igjen gir religiøs fortjeneste (*punya*) og er en positiv påvirkning på ens *karma*. Det å forsøple, derimot, er en negativ handling som rammer alle, mennesker, dyr og andre sansende vesener. En kan, slik som nevnt i kapittel 3.1, utføre handlinger med en god eller ikke-god intensjon. Vet en at det å forsøple ikke er bra, er det en handling med en ikke-god intensjon. Dersom vedkommende som forsøpler ikke vet at det ikke er bra, er det ikke en handling med en dårlig intensjon, men den er likevel skadelig for miljøet i området. Vi vil komme tilbake til dette med forsøpling i kapittel 6.2.2. Jeg vil nå gå videre til å fokusere på søppel som en rituell uren substans.

## **6.2 Søppel som en rituell uren substans**

Tidligere i denne oppgaven har jeg presentert hvordan *karma*, renselse av urenheter (*drip*) og religiøs fortjeneste (*punya*) er tre viktige aspekter ved en tibetansk buddhist sine handlinger for å oppnå et godt liv i denne reinkarnasjonen og i den neste, se kapittel 4.3. Gjennom intervjuer, observasjoner og innholdsanalyse har jeg undersøkt hvordan søppel i naturen er ansett som et problem både for religion, miljø og helse. Det jeg vil studere i dette delkapittelet er om søppel kan regnes som en rituell uren substans i fra et tibetansk-buddhistisk perspektiv. Hva mener tibetanske buddhister at man skal gjøre med søppel for at det ikke skal rituell forurense?

### **6.2.1 Alle brukte partikler er urene**

I løpet av mine samtaler med respondentene var det ett spørsmål hvor alle nærmest ga identiske svar. Da jeg spurte dem om hva de anser som rituell urene substanser, svarte de at alle brukte partikler og gjenstander er å anse som rituell urene. Selv om respondentene var enige i denne uttalelsen, hadde de ulike tolkninger om hva og hvorfor. Soma forklarte at det finnes to forskjellige hovedtyper av uren materie og avfall: Det som kun kan brukes én gang, og det som kan benyttes flere ganger. Hun brukte *torma* som et eksempel på en rituell gjenstand som kun kan benyttes en gang, og etter bruk blir den så rituell uren at den ikke kan benyttes igjen. For materie som kan benyttes flere ganger før den er for rituell urent, benyttet hun klær som et eksempel. Soma forklarte at nye klær har en høyere rituell renhet og status enn gamle og brukte klær. Uansett hvor mye man vasker sine gamle klær, vil de bli mindre rituell rene enn nye klær da de er blitt brukt. Til slutt vil klærne, ifølge Soma, bli så rituell urene og utslitte at man ikke kan bruke dem mer og dermed må kaste dem. Tidligere i intervjuet sa Soma at gjenstander ikke kunne være rituell rene og urene på samme tid, men hun forklarer her at en gjenstand kan ha ulik grad av rituell renhet og urenheter. Kelzang kom med et interessant innspill når det kom til

gjenstander sin rituelle renhet. Han forklarte at religiøse antikviteter, slik som statuer, er bedre enn nye. Religiøse antikviteter, slik som gamle statuer, er gjenstander som gjennom historien har blitt velsignet og tilbedt, noe som har styrket og vedlikeholdt deres renhet og hellighet. Religiøse gjenstander som har blitt laget for å anvendes i religiøse sammenhenger skiller seg derfor fra sekulære gjenstander, som for eksempel klær.

De andre respondentene forklarte at det finnes utallige former for rituelt urene partikler og gjenstander. Men de kommenterte at de rituelt urene partiklene som er et problem i dag er søppel, støv, luftforurensning og ekskrementer. For en som ikke tilhører den tibetanske buddhismen kan disse eksemplene ansees som moderne, noe som kun tilhører nåtiden. På tross av at søppel i seg selv er et moderne problem på global basis, er ikke støv-, luftforurensning og ekskrementer ansett som et nytt problem i det hellige landskapet i den tibetanske buddhismen. Slik som nevnt i kapittel 6.1 benytter tibetanske buddhister seg av rensesritualer som har en hensikt å rituelt rense luften og hele områder. Dette er en tradisjon som man kan finne i alle tibetanske samfunn. Jeg har tidligere nevnt artikkelen til Yü, hvor han beskriver hvordan de ofrer røkelse for å tilfredsstille de lokale guddommene som omringer landsbyen og for å holde fred med dem (Yü 2014, 490 og 493). Soma, Kelzang og Khedrup fortalte at man også kan bruke rituelle instrumenter for å rituelt rense et område. Disse formene for rensesritualer vil derfor rituelt rense urene partikler som ekskrementer, støv og luft i et område. Yonten og Trinley forklarte at i tillegg til luftforurensning som kommer fra bål og matlaging, blir luften også forurenset av at vi puster. De forklarte det ved å si at når man puster inn luft i lungene, så bruker vi luften som ble pustet inn, og dermed er luften vi puster ut igjen blitt brukt og er derfor rituelt uren.

Under oppholdet i Kathmandu fikk jeg ved både intervju og observasjon se at både støv og søppel blir ansett som rituelt urene substanser. Buddhister feiet støv og fjernet søppel for å holde hjemmet rent, de vasket sine altre slik at de ikke er forurenset av støv, og de feier og vasker stupaene slik at de skulle holdes rene. Når jeg vandret rundt Boudhanath-stupaen så jeg alltid, uansett tid på døgnet, noen som feiet eller ryddet rundt eller på stupaen. Ved Swayambhunath-stupaen hvor det var tydelig mer forsøpling, så jeg ikke noen som plukket søppel eller som feiet støv. Det eneste unntaket var en eldre kvinne som bar nett på ryggen som hun fylte opp med søppel, hun feide også veien mens praktiserende vandret rundt plassen (Se bilde 10). Søppel og matavfall er ansett som rituelt urent da det er brukt materie. Jeg vil nå studere hvordan ens *karma* og hvordan *drip* blir påvirket av handlingen av å forsøple.

### 6.2.2 *Hjerte og sinn i handlinger*

I delkapittel 5.2 presenterte jeg hvordan naturvitenskapen har vært med på å påvirke den tibetansk-buddhistiske forståelsen av miljø og forurensning. Naturvitenskapen har også vært med på å påvirke utviklingen av nye buddhistiske retninger som grønn buddhisme, den har påvirket hvordan religiøse ledere tolker *dharma* og hva de formidler til sine tilhengere om miljø og forurensning. I kapittel 6.3.1 vil jeg presentere Karmapa sin filosofi om medlidenhet, hvor han både forener og holder naturvitenskap og religion fra hverandre (Karmapa 2011). Et tema som gikk igjen når jeg snakket med mine respondenter var at handlinger blir styrt av motivasjon, intensjon og kunnskap. Det var en enighet om at handlingers godhet eller ikke-godhet kommer fra samsvaret mellom hjerte og sinn. Det de mente med dette var at i sinnet finner vi kunnskap og intensjon, mens i hjertet finner man motivasjonen for å utføre en handling. De poengterte at en god balanse mellom hjerte og sinn ville resultere i gode handlinger. Men med en ubalanse mellom hjerte og sinn, eller en ikke-god balanse, ville resultere i ikke-gode handlinger. Jamphel ga et eksempel som omhandlet behandling av søppel, og hvordan det kan være med på å påvirke ens *karma*.

Jamphel forklarte at en ønsker å ha en god balanse mellom hjerte og sinn. Mennesker kan, og vil gjøre feil i løpet av et liv og derfor vil ikke alle mennesker ha en god balanse mellom hjerte og sinn i alle situasjoner. Noen vil ha en god balanse i en situasjon, men kanskje en dårlig balanse i en annen situasjon. Vi skal nå ta for oss hans eksempel med forsøpling. Han forklarte at en kan ha en god balanse, en ubalanse eller en dårlig balanse når det kommer til forsøpling. Med en god balanse menes det at en har god kunnskap om temaet, at en reflekterer godt og at en har en god motivasjon bak en handling. En person som har kunnskap om søppelproblematikk og vet hvor skadelig det er, som reflekterer godt og har en god motivasjon, vil ikke forsøple. En slik innsiktsfull person vil, ifølge Jamphel, ta med seg sitt søppel og fjerne det på en god måte som ikke er til skade for miljø og helse. Har personen en ubalanse mellom hjerte og sinn, så vil vedkommende enten ha dårlig kunnskap, refleksjonsevne eller motivasjon bak en handling. En kan ha en god intensjon eller motivasjon bak en handling, men ikke kunnskap til å kunne reflektere over at forsøpling ikke er bra, og derfor vil en fortsette å forsøple i naturen. Jamphel fortalte også at det er mennesker som har det han kalte for en dårlig balanse mellom hjerte og sinn. Dette er mennesker som har lite eller ingen kunnskap om temaet, manglende refleksjonsevne og som har ikke-gode intensjoner eller motivasjon bak en handling. Balansen mellom hjerte og sinn er viktig for utslag av handling, og det er med på å påvirke hvordan en selv har det og hvordan andre sansende vesener har det. Ut fra dette kan man si at god kunnskap om forsøpling og dets ringvirkninger kan bidra til refleksjon om det er moralsk riktig å forsøple

eller ikke og bidra til ens gode intensjoner og motivasjoner. Hvordan påvirker slike handlinger som forsøpling ens *karma*, rituell forurensning (*drip*), synd (*digpa*) og religiøs fortjeneste (*punya*)?

Som nevnt tidligere i denne oppgaven, påvirkes ens *karma* av intensjonen bak en handling, som igjen er med på å påvirke neste gjenfødelse. Under mine samtaler med respondentene i Kathmandu ble jeg fortalt at om man ikke vet hvilke konsekvenser forsøpling har på miljø og helse, vil det ikke påvirke ens *karma*. Noe de fortalte var at menneskene, spesielt i Kathmandu, er så vant til at det er søppel overalt at de ikke lenger legger merke til det. Det er flere som ikke ser på det som et problem fordi de blir blinde for problemet, noe som fører til at flere ikke gjør tiltak for å plukke søppel eller slutte å forsøple. De fortalte også at det å forsøple kan lede til *drip* (urenhet, forurensning) og at det var moralsk syndig (*digpa*) å forsøple. Som nevnt kan en persons handling lede til *drip* selv om ens *karma* ikke blir påvirket av handlingen. Da tibetanske buddhister anser søppel som rituelt urent, vil forsøpling rituelt forurense det hellige landskapet og hellige steder. Tradisjonelt sett i den tibetanske buddhismen påvirker mennesket og åndevesener hverandre (Yü 2014, 491-492). Lokale åndevesener kan påvirke menneskers sykdommer, avlinger og vær, som gjør at de kan straffe mennesker hvis de gjør dem misfornøyde (Yü 2014, 492) (Allison 2014, 413). Når jeg spurte mine respondenter om slike åndevesener og guddommer blir sinte eller misfornøyde, fikk jeg blandende svar. Flere av respondentene, Lobzang, Kelzang, Jamphel, Khedrup, Soma og Tenzin, mente at guddommer ved hellige steder ville bli misfornøyde om et hellig sted ble rituelt forurenset. Når jeg videre spurte om hvordan de visste at de blir misfornøyde, svarte de at det visste man ikke. Munkene Yonten, Trinley og Lungtok var uenig med de andre respondentene. De mente at guddommene ved hellige steder ikke blir misfornøyde av rituell forurensning, hvor de nevnte søppel som et eksempel, fordi de ikke eksisterer i den fysiske verden som mennesker og dyr, og derfor ikke blir påvirket av denne forurensningen. De fortalte at *drip* er et resultat av menneskers handlinger, og *drip* oppstår når man utfører handlinger som kan påvirke sansende vesener som mennesker og dyr på en negativ måte.

Videre spurte jeg om forsøpling ved hellige steder, og ellers i det hellige landskapet, er moralsk syndig. Dette var alle respondentene enige om, at forsøpling er syndig. Argumentasjonen bak deres tolkning av forsøpling som en syndig handling, var at forsøpling skader både mennesker, dyr og miljø. Som nevnt i kapittel 4.3 er det umoralsk å skade andre sansende vesener. Forsøpling fører til ulike former for skadelig forurensning. Eksempler de ga var at plast kunne produsere giftig gass når det brytes ned, at forurensning kan havne i drikkevann, og at ved brenning av søppel og plast skapes giftig røyk som er skadelig å puste

inn. Matavfall var et annet problem som de nevnte, da det tiltrekker dyr til hellige steder (se bilde 11). De fortalte, som jeg har skrevet i kapittel 6.1, at sykdommer kan overføres fra dyr til mennesker. Forsøpling er derfor syndig ifølge mine respondenter da det på ulikt vis er skadelig for miljø og sansede vesener.

Siden det er ansett som syndig å forsøple ved hellige steder og i det hellige landskapet, var jeg interessert i å finne ut av om det å fjerne søppel fra hellige steder og andre områder var en handling som ville resultere i en form for religiøs fortjeneste (*punya*). Mellom respondentene var det stor enighet om dette. De mente tydelig at det å gjøre områder rene for søppel ville gi religiøs fortjeneste da man ved å fjerne søppel, renser vekk *drip* fra området. Ved at man plukker og fjerner søppel fra hellige steder og ellers i det hellige landskapet er man med på å forhindre skade på mennesker, dyr og miljø. Ved at man fjerner plast, vil man forhindre at miljøet ble forurenset av gasser og kjemikalier, og forhindre sykdom hos mennesker og dyr. Ved å fjerne matavfallet begrenser man hvor mange dyr som oppsøker steder hvor mennesker befinner seg, slik som hellige steder. Da begrenser en hvor mange dyr som blir syke som følge av at de konsumerer matavfallet, og som en dominoeffekt forhindrer man at flere mennesker blir smittet av sykdom fra dyr. Her ser vi at respondentene har en vitenskapelig forståelse av forsøpling, men at de også knytter handlinger som har med forurensning og forsøpling med tradisjonelle tibetansk-buddhistiske begreper og kosmologisk forståelse av det hellige landskapet.

### **6.3 Tiltak mot forsøpling i det hellige landskapet**

Ifølge de eldre respondentene har det i løpet av de siste tjue årene blitt innført flere tiltak for å forhindre forsøpling ved hellige steder, blant annet ved Boudhanath-stupaen. I dette delkapittelet vil jeg vise til hvordan religiøse ledere er med på å påvirke håndtering av søppel og avfall ved hellige steder, hvordan staten, buddhister og frivillige organisasjoner samarbeider om å holde Boudha og Boudhanath-stupaen rene, og som avslutning vil jeg vise til hvordan jeg observerte ulike kjønn sin deltagelse i håndteringen av søppel ved hellige steder.

#### **6.3.1 Religiøse lederes påvirkning**

I kapittel 5.2 har jeg presentert hvordan Karmapa og Dalai Lama formidler informasjon om miljøproblematikk til sine tilhengere. De har fokus på at man som buddhist skal praktisere medlidenhet og oppnå bevissthet om de utfordringer som mennesket står overfor i dag. Karmapa bruker sin filosofi om medlidenhet til både å forene og holde naturvitenskap og

religion fra hverandre. Han presenterer denne filosofien i sitt essay «Walking the Path of Environmental Buddhism through Compassion and Emptiness» (Karmapa 2011). Her konstaterer Karmapa at han mener buddhistisk lære kan knyttes direkte til beskyttelsen av miljøet (Karmapa 2011, 1097). Tidligere har jeg fortalt om organisasjonen KHORYUG som består av flere munkeklostre og nonneklostre som gjennom ikke-statlige organisasjoner har blitt med på prosjekter som er med på å hindre miljøødeleggelser (Karmapa 2011, 1097). Ved at klostervesenet er med i kampen mot miljøødeleggelser, vil kunnskap om miljø bli videreformidlet til lokalbefolkningen. Selv om religiøse ledere som Karmapa og klostervesenet er med på å spre kunnskap om miljø og forurensning, forener de ikke vitenskapen og religion til en og samme ting, men benytter seg av en kjent ramme, buddhismen, til å kunne spre kunnskapen. Mine respondenter fortalte at religiøse ledere, munk og nonner er ansett som gode forbilder for andre tibetanske buddhister ved at de er rollemodeller. Ved hjelp av sin autoritet i den tibetanske buddhismen, benytter de seg av den buddhistiske lære, *dharma*, til å formidle om miljøproblematikk til sine tilhengere. Karmapa skriver at buddhistiske filosofier som medlidenhet og tomhet kan knyttes til miljøbevegelsens mål om å beskytte natur og dyreliv. I essayet viser Karmapa til at blant annet organisasjonen World Wild Fund, har bidratt i å veilede klostervesenet i en mer miljøvennlig retning (Karmapa 2011, 1094 og 1097). Ved at religiøse ledere aksepterer den naturvitenskapelige forståelsen av miljø og benytter den buddhistiske lære for å formidle budskapet, er de med på å utvikle tibetanske buddhister sin forståelse av miljø og praksis. Kunnskap som tidligere var vanskelig eller umulig å få tak i blir lettere tilgjengelig for folk flest. De religiøse lederne lærer av forskere og organisasjoner som arbeider for en bærekraftig fremtid, som igjen hjelper med å spre kunnskap innad i det buddhistiske miljøet. Lekfolket får også tilgang på slik kunnskap gjennom flere ulike medier utenfor det tibetansk-buddhistiske miljøet, som ved aviser, nyheter, utdanning og meldinger fra myndighetene. På facebook- gruppen til Karmapa sin organisasjon KHORYUG deles det bilder om Karmapa sin formidling om at det er et naturlig forhold mellom buddhisme og miljøaktivisme og bilder av klostre som holder dugnad med å samle søppel i lokalmiljøet (se bilde 12-14) (Facebook - Khoryug u.d.) (Facebook - Khoryug 2021b) (Facebook - Khoryug 2021a) (Facebook - Khoryug 2019). Det virker som at religiøse ledere slik som Karmapa ønsker at hver enkelt skal gjøre det de kan for å forhindre videre ødeleggelse av naturen (Karmapa 2011, 1097).

### **6.3.2 Samarbeid mellom stat, tibetansk buddhisme og frivillige**

Under mitt opphold i Kathmandu fikk jeg se hvordan de håndterte søppel i Boudha rundt den nepalske nyttårsfeiringen som holdes i midten av april. Jeg og min feltassistent gikk rundt i Boudha for å undersøke de lokale søppelfyllingene i sidegatene i bymiljøet. Feltassistenten min forklarte at de plassene vi oppsøkte var vanligvis overfylte med søppel. Han fortalte videre at staten med jevne mellomrom, en gang i måneden, kom og tømte de lokale fyllingene og transporterte det videre til Sisdole sanitærdeponi. Vi ble begge overasket over at alle de lokale søppelfyllingene var tilnærmet tomme, da han sa at de burde være fulle på denne tiden av måneden. Han kommenterte også at det var mindre søppel i gatene og at området rundt Boudhanath-stupaen var renere enn vanlig. Årsaken til denne oppryddingen var mest sannsynlig feiringen av nepalsk nyttår. Boudhanath-stupaen var nymalt og ble i løpet av de neste dagene dekorert med oransje blomster. Selv om det er mange mennesker som lever i Boudha, var det lite søppel og relativt rent ved Boudhanath-stupaen under mitt opphold, men respondentene mine fortalte at utenom helligdager finnes det mye søppel i Boudhas sidegater. Med en økende befolkningstetthet i Kathmandu, øker også søppelproduksjonen (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 41-42). I min analyse vil jeg komme tilbake til hvordan innflytters forståelse av renhet og søppel kan være en medvirkende faktor i søppelproblematikken i Kathmandu. Som nevnt i kapittel 1 blir det ikke bare mer avfall fordi man blir flere, men det blir også mer avfall som følge av at hvert enkelt menneske konsumerer mer enn tidligere (Eriksen 2016, 110-111). Hvordan håndterer man alt søppelet som blir produsert i dette området? Ut fra samtaler, observasjoner og artikler, samarbeider staten, klostre, ikke-statlige organisasjoner og enkeltmennesker om å formidle informasjon om søppelhåndtering og de støttet rengjøringsarbeidet i området. Jeg vil nå utrede hvilke roller de ulike partene har i dette samarbeidet.

Ifølge mine respondenter har de ulike instansene ulike oppgaver. Privatpersoner har som oppgave å holde sine egne hjem og uteområdet rene, dette gjelder alle som bor i Boudha om de er buddhister eller hinduer har ikke noe å si, men jeg fokuserer på de tibetanske buddhistene. De skal samle søppelet sitt og legge det i søppelnett eller poser som de kaster på de lokale søppeloppsamlingsplassene eller plasserer dem utenfor sitt hjem. Når det kommer til håndtering av søppel i gatene er det flere personer som er involverte. Her er det privatpersoner, munk, nonner, studenter og frivillige organisasjoner som prøver å holde gatene rene for søppel. Min feltassistent fortalte at det er flere studenter som har gruppert seg i Boudha, hvor de møtes noen ganger i måneden for å fjerne søppel fra gatene.

Det finnes også statlig styrte frivillige organisasjoner, hvor man kan melde seg som frivillig for å hjelpe til med å fjerne søppel fra gatene i Kathmandu. Et eksempel på en slik organisasjon er Volunteers Initiative Nepal (VIN). Denne organisasjonen rekrutterer altruistiske turister mer enn lokalbefolkningen. Når en melder seg som frivillig betaler man en sum som dekker kost og losji og at man blir tatt med til de største turistattraksjonene i Kathmandu (Volunteers Initiative Nepal 2018). Deres oppgave, i likhet med de ikke-statlig styrte frivillige, er å fjerne søppel fra gatene i Kathmandu.

Ifølge mine respondenter er buddhistene, spesielt munkene, viktige i kampen mot forsøpling i området rundt Boudhanath-stupaen. I Boudha er en stor andel av befolkningen buddhister. Rundt selve Boudhanath-stupaen finnes det mange buddhistiske butikker og restauranter. Ifølge mine respondenter er det mest sannsynlig to grunner til at butikkeierne holder det rent rundt stupaen. Den ene grunnen er for å holde det rituelt rent rundt stupaen som er et hellig sted. Den andre grunnen er for å gjøre det mer attraktivt for lokale og turister å komme til deres butikk eller restaurant. De koster opp søppelet og kaster det i søplenett som samles i sidegatene og veiene utenfor butikkene sine. Munkene ble spesielt nevnt av alle respondentene som de viktigste skikkelsene i kampen mot forsøpling. Grunnen til at de blir fremhevet som viktige er på grunn av deres posisjon som rollemodeller. Når tibetanske munkers presenterer søppel som et problem og offentlig håndterer søppel på en god måte, vil mange følge deres praksis. Under mitt opphold i Kathmandu observerte jeg at grupper med munkers fjernet søppel og feide Boudhanath-stupaen. På Khoryug sin facebook-side kan man se bilder av grupper med munkers og nonner som organiserer seg og inviterer lokalbefolkningen til å bli med på dugnaden med å fjerne søppel fra området (se bilde 14) (Facebook - Khoryug u.d.).

I tillegg til organisasjoner, frivillige turister og tibetanske buddhister, har staten en viktig rolle i håndteringen av søppel ved hellige steder slik som Boudhanath-stupaen. En av kveldene jeg besøkte Boudhanath-stupaen, observerte jeg hvordan søppel ved stupaen ble samlet og sendt av gårde. Fra den lokale søppelstasjonen som befinner seg noen få minutters gange fra Boudhanath-stupaen kom det en liten traktor med en henger bakpå som kjørte inn til stupaen. De mannlige butikkeierne rundt stupaen kom bærende med flere søplenett som tre menn tok imot og stablet på hengeren. Når alle søplenettene hadde blitt samlet inn, ble søppelet kjørt til den lokale søppelstasjonen (se bilde 15). Senere kom det lastebiler til søppelstasjonen for å ta med søppelet videre til den store søppelfyllinga i Sisdole. Som nevnt tidligere i kapittel 3.3 er det vanskelig for staten å kontrollere søppelhentingene fordi lokalbefolkningen lager egne søppelfyllinger på tomme områder, noe som gjør det vanskelig å få oversikt over opphoping av søppel i Kathmandu (UNEP-IETC and GRID-Arendal 2019, 41).



## 7 Analyse og avsluttende refleksjoner

Masteroppgavens problemstilling er: Hva har den tibetansk-buddhistiske forståelsen av hellig landskap og rituell renhet å si for tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder? For å kunne besvare dette har jeg gjennom oppgaven vist til ulike aspekter som er med på å påvirke dette forholdet. I kapittel 3 presenterte jeg problemstillingens kontekst, tibetansk-buddhistisk kosmologi, tibetansk-buddhisme i Nepal, søppelproblematikk i Nepal, kjønn og søppelhåndtering i Kathmandu og hvordan turisme og pilegrimsferd er med på å påvirke søppelproblematikken ved hellige steder. Kapittel 4 omhandlet menneskets forhold til det hellige landskapet; her diskuterte jeg *samsara* og lokale forhold mellom åndevesener og mennesker, hellige objekter og deres renhet, og til slutt hellige steder med et fokus på rituell forurensning (*drip*) og religiøs fortjeneste (*punya*). I kapittel 5 tok jeg for meg forholdet mellom buddhisme og naturvitenskap. Her har jeg gjort rede for dannelsen av nye buddhistiske grener og hvordan religiøse ledere formidler om miljøproblematikk til sine tilhengere. Kapittel 6 hadde et fokus på forsøpling i det hellige landskapet. I dette kapittelet drøftet jeg forskjellen mellom en rituell ofring og forsøpling, søppel som en rituell uren substans og tiltak som blir gjort mot forsøpling i det hellige landskapet. Jeg har benyttet meg av religionsvitenskapelige teoretiske perspektiver som et rammeverk for min analyse, som ble presentert i kapittel 2.1. I dette kapittelet vil jeg presentere min analyse av tibetanske buddhister sitt forhold til forsøpling ved hellige steder, og vise til variasjon av tolkning og praksis blant tibetanske buddhister.

### 7.1 Vesten og tibetansk-buddhistisk modernisme

Den vestlige modernismen, i særskilt den vitenskapelige delen og religiøse ledere i den tibetanske buddhismen har hatt en stor påvirkning på den tibetansk-buddhistiske modernismen vi ser i dag. Modernisme er som sagt en utvikling av et samfunn, hvor det endres mot det som samfunnet anser som moderne i den kontekst det befinner seg i (Wittrock 2000, 59). Tibetanske buddhister utgjør ikke et enkelt samfunn, men mange høyfjellsamfunn og byer i Himalaya, Tibet og i diaspora verden rundt. Derfor finnes det mange tolkninger av rituell renhet og forurensning som påvirker deres forståelse av forsøpling i det hellige landskapet. I ulike tibetansk-buddhistiske samfunn har ulike ideer om hva som anses som søppel blitt påvirket av dynamikken mellom den naturvitenskapelige og den tibetansk-buddhistiske forståelsen av miljø. Ved at tibetansk-buddhistiske samfunn har inkorporert og avvist deler av den naturvitenskapelige forståelsen, har de ulikt utgangspunkt for hva som anses som forsøpling og hva som er ansett som rituelle ofringer. Dette viser Allison, Wang og Buffetrille ulike eksempler på (Allison 2014) (Buffetrille

2014) (Wang 2019). Vi har tidligere i kapittel 2.1.1 sett hvordan tibetansk-buddhistiske modernismer har utviklet seg på ulikt vis på grunn av deres ulike bakgrunner. I dette delkapittelet vil jeg diskutere hvordan forholdet mellom de materielle og spirituelle tolkningene som finnes innad i tibetansk-buddhistiske samfunn er med på å påvirke forståelsen av søppel og hvordan religiøse ledere er med på å påvirke en slik forståelse og tolkning.

### **7.1.1 Samspill mellom tibetansk-buddhistisk og moderne forståelse av søppel**

I *Religion and Science: The Basics* presenterer Philip Clayton den tibetanske buddhismen som et godt eksempel på samarbeid mellom religion og vitenskap, hvor vitenskapelige aspekter har blitt inkorporert i religionen (Clayton 2019)<sup>17</sup>. Dette bildet stemmer ikke med den empirien jeg analyserer. Møtet mellom den tibetanske buddhismen og vitenskap har vært ambivalent med tanke på hva som har blitt akseptert av naturvitenskapelige ideer, blant annet tanker om søppel. I «Waste and Worldviews: Garbage and Pollution Challenges in Bhutan» presenterer Elizabeth Allison «the brown agenda» som omhandler forurensning i urbane områder i Bhutan som kan påvirke menneskers helse (Allison 2014, 406). Vajrayana- buddhismen, tibetansk-buddhisme, er religionen som i stor grad påvirker bhutaneseres daglige religiøse praksis (Allison 2014, 406). Her viser hun hvordan den teknokratiske og den religiøse forståelsen av forurensning og søppel blant bhutanesere i hovedstaden Thimphu konkurrerer med hverandre (Allison 2014, 405, 407 og 408). I likhet med Douglas sin tolkning av renhet og moral som et symbolsk system, kan man se på søppelhåndtering i dag som et symbolsk system som reflekterer samfunnets syn på rett og galt (Douglas 1966, 35) (Allison 2014, 409). I likhet med hva vi ser i Kathmandu, viser Allison at den økende urbane populasjonen som følge av at mennesker flytter inn til Thimpu i Bhutan for å finne arbeid, har ført til en økning av søppel hvor det ble nødvendig med et velfungerende søppelhåndteringssystem. Søppelproblematikken i byene skyldes ikke bare en økende populasjon og et økt forbruk, men også innbyggernes og innflytternes praksis og forståelse av miljø som kommer fra landsbyene (Allison 2014, 410-412) (Eriksen 2016, 110-111) (Lewis 2015, 167-168).

Allison viser at innflyttere fra landsbyer til urbane strøk slik som Thimpu, behandler søppel ut fra deres forståelse av miljø knyttet til deres forestillinger av guddommer og rituell forurensning (*drip*) i det hellige landskapet (Allison 2014, 414). På bakgrunn av denne forståelsen klassifiserer de ikke søppel på samme måte som myndighetene, som ser på søppel som en materie som ut fra en moderne forståelse kan lede til forurensning (Allison 2014, 418).

---

<sup>17</sup> Refererer til delkapittel «Buddhism» i kapittel 3 «Science and the world's religions».

Allison viser at landsbyfolk tradisjonelt sett mener at plast ikke har egenskaper som er forurensende. Derfor er ikke plast en del av det tradisjonelle rammeverket av forurensende objekter, og bhutanesere har heller ikke noe tradisjonelt system for å håndtere plastavfall (Allison 2014, 418-419). Dette strider imot mine respondenter sine uttalelser om plast som en rituelt forurensende substans. Blant mine respondenter var det flere fra munkeklostre som var bosatt i Kathmandu. Deres forståelse av plast som en rituelt forurensende substans kan ha vært påvirket av moderne vitenskap som blir presentert i skolen, av lamaer som har stor innflytelse i sine landsbyer, og av klostervesenet som blant annet følger retningslinjene presentert av Karmapa og Dalai Lama. I kapittel 5.1.2 refererte jeg til Huber sin artikkel hvor han hevder at Dalai Lama først på 1980-tallet engasjerte seg offentlig i miljøproblematikk (Huber 1997, 107). Huber viste at når den tibetanske buddhismen møtte den vestlige naturvitenskapen ble deres religiøse praksis og ideer om det hellige landskapet utfordret. Som en reaksjon på denne konfrontasjonen konstruerte tibetanere i eksil, også religiøse ledere, det før-moderne Tibet som et samfunn med tradisjoner som var i balanse med naturen. De presenterte gamle tibetanske tradisjoner som økologiske og bærekraftige (Huber 1997, 107-108 og 113). Tibetanere i eksil har over lenger tid blitt påvirket av den moderne forståelsen av forurensning enn befolkningen Allison studerte i Thimphu, Bhutan. I likhet med Lewis, poengterer Allison at innbyggere og innflyttere trenger tid til å tilpasse seg til det nye systemet og tolkningen som myndighetene presenterer av søppel (Allison 2014, 419) (Lewis 2015, 167-168). Grunnen til dette er at den moderne forståelsen av søppel står i strid med den tradisjonelle tolkningen, og derfor vil det kreve en forandring av bhutaneseres vaner og forståelse av søppelets påvirkning på både helse og miljø (Allison 2014, 419). Prosessen med å tilpasse seg myndighetenes forståelse av søppel kan gi en forklaring på forsøplingen jeg observerte i Kathmandu. Spesielt utenfor Boudha så jeg søppel som var kastet i hauger langs veiene og i elven Vishnumati som går gjennom byen (se bilde 16). Ifølge Allison og Lewis vil tradisjonelle ideer om moralske og umoralske handlinger og praksis i storbyene, Thimphu og Kathmandu, være et langvarig problem da det krever en stor forandring i forståelsen av søppel (Allison 2014, 419) (Lewis 2015, 167-168). Dette kan være grunnen til at de ikke har blitt introdusert for, eller at de har avvist den moderne forståelsen av søppel og søppelhåndtering, som da kan lede til økt forsøpling og søppelopphopping i lokalmiljøet.

Allison viser at buddhistene i Thimphu, Bhutan, fjerner søppel som direkte kan gi mennesker fysiske skader, eller som kan gi skader indirekte gjennom straff fra åndevæsen (Allison 2014, 420-421). Et eksempel på søppel som ikke skal legges igjen ved hellige steder er ikke-nedbrytbare substanser (Allison 2014, 419). Plast er ikke tradisjonelt sett på noe som er

rituelt forurensende i landsbyene i Bhutan, men det skal ikke bli lagt igjen ved hellige steder uansett. Grunnen til dette er at man på grunn av uønsket adferd kan opprøre de lokale åndevesenene selv om plast tradisjonelt sett ikke er ansett som rituelt forurenset (Allison 2014, 419). Mine respondenter har også en liknende forståelse og mente at objekter som ikke er ansett som rituelt rene ikke kan legges igjen ved hellige steder da det vil lede til rituell forurensning. De mente at søppel som plast og matavfall vil kunne rituelt forurense et hellig sted ved at de er rituelt urene. Selv om plast ifølge Allison sine respondenter ikke har rituelt forurensende egenskaper, skal det likevel ikke legges igjen ved hellige steder. Ut fra det bhutansk-tibetansk-buddhistiske verdensbildet som Allison presenterer, vil plast fremdeles kunne gjøre åndevesenene misfornøyde på tross av at det ikke har noen rituelt forurensete egenskaper (Allison 2014, 419). Årsaken til dette er at det er tradisjoner og regler for hva som er ansett som objekter som kan bli lagt igjen ved hellige steder. Det er rituelle offergaver som kan bli lagt igjen ved hellige steder, ikke andre objekter. Plast er ikke en rituell offergave og skal derfor ikke bli lagt igjen ved hellige steder. Ifølge mine egne respondenter var det delte meninger om guddommer ville bli opprørt av forsøpling ved hellige steder. Noen mente at guddommene ville bli sinte da det ville rituelt forurense området, mens munkene mente at de ikke ble opprørte da de ikke befinner seg på det fysiske plan sammen med oss mennesker. Tolkning av hvordan guddommene uttrykker sin misnøye ved forurensning skilte seg også delvis fra hva Allison presenterer. Allison hevder at det å opprøre guddommer kunne føre til dårlige avlinger, værphenomener og sykdommer, som er en vanlig oppfatning som man kan se i flere tibetanske samfunn (Allison 2014, 420-421) (Salick, Byg og Bauer 2012, 452) (Yü 2014, 492). Ut fra hva mine respondenter fortalte om at guddommer vil bli opprørte, var det tydelig at de ikke hadde noen formening om hvordan dette ville komme til uttrykk.

Bo Wang presenterer i «Sacred Trash and Personhood: Living in Daily Waste Management Infrastructures in the Eastern Himalayas» hvordan tibetanere i landsbyen Yubeng i Dechen<sup>18</sup> Tibetan Autonomous Prefecture, Yunnan i Kina tolker og forholder seg til søppel ved de hellige snødekkede fjellene i det østlige Himalaya (Wang 2019, 225). Denne artikkelen diskuterer forholdet mellom tibetanske buddhister og han-kinesere og viser hvordan turismen var med på å øke forsøpling ved de hellige fjellområdene i Dechen og hvordan det lokalt ble løst med et skille mellom hva som ble ansett som rituelle ofringer og hva som klassifiseres som søppel (Wang 2019, 224). Wang diskuterer ofring av klær i fjellet til de lokale guddommene. Tibetannerne fra landsbyen Yubeng ofrer klesplagg som enten tilhører noen fra ens familie eller

---

<sup>18</sup> Dechen blir kalt for Diqing i denne artikkelen.

et eget klesplagg ved bestemte steder i dette fjellandskapet (Wang 2019, 227). Det finnes ulike rituelle praksiser ved hellige steder, for eksempel fjellområdene i Dechen, hvor man henger opp bønneflagg, bønnesjal og det å legge igjen brukte klær. De har ulike funksjoner hvor blant annet bønneflagg er med på å rituelt rense et område slik som nevnt i kapittel 6.1. Det å legge igjen brukte klær ved hellige steder er ikke en rituell praksis som alle tibetanske buddhister utfører, da det finnes ulike tolkninger knyttet til det å ofre klær ved hellige steder. I motsetning til gruppen med tibetanere som Wang har studert i Dechen, finnes det flere tibetanske samfunn der det ikke ofres klær. Buffetrille argumenterer for i «The Pilgrimage to Mount Kha Ba Dkar Po: A Metaphor for Bar Do?» at det å ofre klær for å hjelpe de avdøde gjennom *bardo*, som er tilstanden mellom en reinkarnasjon til den neste, blir utført av tibetanere som ikke har god kunnskap om buddhistisk doktrine (Buffetrille 2014, 203, 208-209 og 214). Tilhengere av både buddhisme og bon-religionen, eller en synkretisme av de begge, utfører *kora* rundt hellige steder slik som i fjellområder (Buffetrille 2014, 201). Buffetrille refererer til noen *Dunhuang*tekster som dokumenterer at buddhister som levde i perioden fra 8. til 10. århundre anså ofringer slik som klær som en rituell praksis som kommer fra bon-religionen (Buffetrille 2014, 209). Hun poengterer at det ut fra buddhistisk tolkning er religiøs fortjeneste som hjelper avdøde gjennom *bardo*, ikke ofringer som klær som Wang hevder vil beskytte de avdøde til de blir gjenfødt (Buffetrille 2014, 208-209) (Wang 2019, 238-239). Videre i denne analysen, velger jeg å fokusere på Wang sin artikkel, da den har fokus på en gruppe tibetanere sitt forhold til søppel og rituelle ofringer ved det hellige fjellområdet i Dechen.

Ritualet med å rituelt ofre klær i fjellområdene ved Dechen er viktig for de praktiserende tibetanerne i nærmiljøet, da det er en rituell handling som hevdes å gi utøveren religiøs fortjeneste (Wang 2019, 239). Ritualet har funksjon som en form for kommunikasjon mellom utøveren og åndevesener i fjellområdet som bes om å beskytte den avdødes bevissthet i reisen mellom død og gjenfødelse (Wang 2019, 238-239). På grunn av økende turisme av han-kinesere ble forsøpling et økende problem. Utenom tibetanere som ofret klesplagg, la turister igjen søppel og klesplagg av uorganisk materiale, noe som ifølge tibetanere fornærmet guddommene i fjellområdet (Wang 2019, 227). Denne rituelle forurensningen og forsøplingen som økte med turismen førte til et anspent forhold mellom tibetanere og turister. Tibetanernes viktigste inntektskilde er turisme, men turismen resulterer i forurensning i form av uønsket atferd og ved at uønskede objekter ble lagt igjen ved det hellige stedet (Wang 2019, 227 og 229).

Søppel som plastflasker og syntetiske materialer blir ifølge tibetanerne i Yubeng lagt igjen av turister, noe som ifølge tibetanerne kan opprøre de lokale guddommene (Wang 2019, 227). I likhet med Allison viser Wang at guddommer kan bli fornærmet av (rituell) forurensning

i det hellige landskapet (Allison 2014, 420-421) (Wang 2019, 227). Allison hevder at ånder kan uttrykke sin misnøye ved å forårsake sykdom og dårlige avlinger (Allison 2014, 420). Rituelle ofringer har derfor en viktig funksjon for å beskytte menneskene mot de lokale guddommenes vrede. Det at turisme fører til forurensning i det hellige landskapet gjorde det nødvendig for de lokale tibetanerne å skille mellom hva som er ansett som rituelle ofringer, hva som er ansett som søppel, og hvilke tiltak de kunne gjøre for å forhindre denne forurensningen videre (Wang 2019, 227, 237, 239 og 243). Et resultat av dette var at de skilte mellom ofringer som ble utført av tibetanere, og det som ble lagt igjen av turister. Det ble da gjort flere tiltak som at det ble etablert egne plasser hvor tibetanere kunne ofre klesplagg og hvor turister ikke ville legge igjen sine objekter (Wang 2019, 239). Den lokale lederen delte ut en brosjyre til turister for å lære dem om klesofringens betydning og ga dem en søppelsekk som de kunne kaste søppelet sitt i (Wang 2019, 243). Hva som i hovedsak skiller de tibetanske ofringene og turistenes gjenstander kommer vi tilbake til i neste delkapittel 7.1.2. Lokalbefolkningen i Yubengs syn på uønsket atferd og det å legge igjen uønskede gjenstander ved hellige steder stemmer godt overens med hva mine respondenter fortalte meg om hva som kan og hva som ikke kan legges igjen ved hellige steder. Mine respondenter mente at det å legge igjen gjenstander som ikke er ansett som rituelt rene ved hellige steder ville føre til rituell forurensning og at dette er syndig da det vil rituelt forurense det hellige stedet. Noen av respondentene mente, i likhet med Wang og Allison sine respondenter, at en slik forurensning vil lede til at lokale guddommer vil bli opprørte (Allison 2014, 420-421) (Wang 2019, 227). Forskjellen mellom mine respondenter og deres, var at de ikke visste hvordan de lokale guddommenes opprørthet ville komme til uttrykk for mennesker. Men de deler ideer om hva som er lov og ikke lov å legge igjen ved hellige steder, selv om det ligger ulike tolkninger bak.

Allison og Wang presenterer to ulike måter søppelproblematikken manifesterer seg på i det tibetansk-buddhistiske miljøet, hvor det er ulike eksterne prosesser som er med på å påvirke deres syn på og håndtering av søppel. I Allison sin artikkel er det forholdet mellom den tibetansk-buddhistiske forståelsen av renhet og myndighetenes sekulære forståelse av søppel som påvirker hverandre (Allison 2014, 407). I Wang sin artikkel er det forholdet mellom tibetanske buddhister og han-turister som var med på å påvirke hvordan tibetanerne forholder seg til forsøpling i det hellige landskapet (Wang 2019, 244). I neste delkapittel vil jeg gå nærmere inn på hvordan et objekts eller et rituals moralske funksjon er med på å påvirke om et objekt er en rituell offergave eller kan kategoriseres som søppel.

### 7.1.2 Funksjon og rituell renhet

Ifølge Douglas har ulike samfunn og kulturer utviklet seg i ulike retninger når det kommer til forholdet mellom religion og vitenskap (Douglas 1966, 35). I kapittel 2.1.2 presenterte jeg hennes påstand om at det urene i alle kulturer er «[...] dirt as matter out of place», hvor det urene er det som ikke passer inn i samfunnets ideer om renhet (Douglas 1966, 35). Det som er ansett som etisk riktig, eller moralsk, er en del av samfunnets forståelse av renhet, hvor samfunnets ideer om moral har som funksjon å forhindre urenheter (Douglas 1966, 35 og 2). Et system av hva som anses som moralsk og umoralsk eksisterer i alle tibetanske samfunn. Ut fra hva jeg selv har funnet, og ut fra tidligere forskning, kan det se ut som at en gjenstands funksjon kan påvirke hvorvidt den blir ansett som rituelt ren eller ikke.

I kapittel 1.2 presenterte jeg forfattere som har vært med på å forme min masteroppgave. Haberman presenterer i *River of Love* et interessant forskningsperspektiv der han ser på hvordan forurensning er med på å påvirke helligheten og renheten til et hellig sted. Hans problemstilling omhandler hvordan den hellige elven Yamuna blir påvirket av alvorlig forurensning (Haberman 2011, 2). Denne boken inspirerte meg til å undersøke hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder, og hvordan forurensning påvirker de hellige stedene. Haberman viser til at det finnes ulike tolkninger av hva som skjer med den hellige elven Yamuna, fra at gudinnen dør ved Dakpathar eller Delhi, til at hun er syk på grunn av den store forurensningen av elven og eventuelt kan dø (Haberman 2011, 73 og 140). Han viser til en vekst av et øko-religiøst syn på den hellige elven, hvor man knytter forholdet med å tilbe gudinnen og det å ta vare på elven ved å forhindre videre forurensning (Haberman 2011, 174-175 og 195). Mine respondenter mente ikke slik som Haberman sine hindu-respondenter at guddommer kan dø av forurensning. Det var flere likhetstrekk mellom Haberman sine funn og noen av mine respondenters uttalelser. Første fellestrekk er at Haberman sine respondenter og et flertall av mine, mener at mennesket har en innflytelse, eller en påvirkning, på lokale åndevesener ved hellige steder. Haberman sine og mine respondenter viser til ulike måter menneskets forurensning er med på å påvirke guddommer og ånder, hvor hans respondenter viser til at det kan føre til sykdom og død av gudinnen, og mine viser til at sansende vesener i *samsara*, som åndevesener, ved hellige steder kan bli sinte og misfornøyde av forurensning. Et annet fellestrekk mellom mine og Haberman sine funn er at det blir benyttet gamle religiøse tekster og filosofier for å argumentere for, spesifisere og artikulere den økologiske bevegelsen innad i religionen (Haberman 2011, 29) (Karmapa 2011, 1094). Et siste fellestrekk jeg vil trekke fram er at *karma* er et tema som kommer fram i både mine og Haberman sine funn. Haberman sine respondenter mener at kjærlighet er løsningen for å fjerne

og forhindre videre forurensning av hellige steder. Hvor man som mennesket bør kjempe mot miljøproblematikken som en *karma yogi*, en som utfører *karma yoga* som går ut på å utføre uselviske og *dharmiske* handlinger (Haberman 2011, 194-195) (Flood 1996, 126) (Lipner 2010, 190). Både Habermans og mine respondenter viser til at ideer om *karma* og *dharma* er til stede i tolkningen i hvordan en bør håndtere og forhindre forurensning ved hellige steder, og at det er den religiøse kontakten med det hellige stedet som er sentral for å utøve miljøaktivisme (Haberman 2011, 175). På lignende måte, som vist i mine, Allison og Wang sine funn, er lokale åndevesener i den tibetanske buddhismen en del av tibetanske buddhister sin tolkning av miljø og forurensning (Allison 2014, 419-420) (Wang 2019, 227-228). Dette kommer av at både tibetansk og buddhistisk kosmologi i stor grad påvirker tibetanske buddhister sin forståelse av renhet. En av de lokale åndevesenenes oppgaver er å motivere tibetanere til å utføre moralske handlinger i henhold til den tibetanske buddhismen. Vi kan se på dette som en dynamikk mellom det som Smart kategoriserer som de syv religionsdimensjoner (Smart 1996, 10-11). Siden denne oppgaven omhandler hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling i det hellige landskapet, har jeg hatt et hovedfokus på den praktiserende eller den rituelle dimensjonen som omhandler menneskets aktiviteter, både sekulære og religiøse (Smart 1996, 10). Jeg vil trekke fram den rituelle religionsdimensjonen sine tilknytninger til flere av Smart sine kategorier, men vil i hovedsak analysere den rituelle dimensjonen.

I likhet med Haberman gir Hoffman og Cole et perspektiv i *Sacred Trash* som er relevant for min analyse. De viser til at det i Ben Erza Geniza ble oppbevart ulike tekster som blant annet var skrevet på hebraisk. En teori var at de i utgangspunktet lagret gamle tekster som var skrevet på hebraisk der da de ikke visste hvordan de skulle håndtere det, da hebraisk er et hellig språk og derfor var tekstene ansett som hellige (Hoffman og Cole 2011, 14-16). Etter hvert skal det ifølge teorien ha blitt en plass hvor de skal ha lagret alt av papir, uansett av hvilken betydning papirene hadde. Jeg har undersøkt hvordan tibetanske buddhister forholder seg til søppel og offergaver ved hellige steder, og deres teori var relevant da de viste hvordan søppel ble håndtert ved Ben Erza Geniza (Hoffman og Cole 2011, 14-16). Jeg kan knytte deres teori til mine egne, Allison og Wang sine funn. Dette omhandler problematikken med å skille hva som er søppel, hva som ikke er søppel og hvordan man skal håndtere søppel. I Ben Erza Geniza virket det som at det ikke var noe system som skilte hellige tekster, hellig søppel, og ikke hellige tekster, søppel, fra hverandre (Hoffman og Cole 2011, 14-15). Blant tibetanske buddhister har det vært og er et problem å skille søppel fra ikke-søppel, som følge av forestillinger om rituell renhet og rituell forurensning. Blant mine eldre respondenter var det tydelig at de mente at man tidligere ikke hadde kunnskap om hva søppel var og hvor skadelig det var, og derfor forsøplet



en ved hellige steder da man ikke hadde denne kunnskapen. De mente at på grunn av at tibetanske buddhister ikke hadde kunnskapen om søppelproblematikk, ble det ikke ansett som en rituelt uren substans før de fikk kunnskapen om dette. Søppelproblematikken i Kathmandu var ifølge dem et vanskelig problem da ikke alle har kunnskapen om skadene som følger av forsøpling, og at menneskene er så vant til søppel i gatene at de ikke lenger legger merke til det. Dette ser vi igjen ut fra Allison og Wang sine funn. Både Allison og Wang viser hvordan de tibetanske buddhistene forholder seg til søppel i henholdsvis Thimphu i Bhutan og i landsbyen Yubeng i Dechen og deres syn på renhet (Allison 2014, 413 og 419-420) (Wang 2019, 228 og 235-236). Allison viser til, som nevnt i 7.1.1, hvordan tibetanere i Thimphu avviste myndighetenes teknokratiske søppelhåndteringssystem da det går imot deres forestillinger om åndevesener og rituell urenhet (Allison 2014, 414 og 420). Grunnet at moderne avfall, slik som plastavfall, ikke tradisjonelt sett er en del av deres forestillinger om rituell renhet, ble det ikke behandlet som en rituelt forurensende substans. For dem var det viktigere å tilfredsstille de lokale åndevesenene enn å skulle inkorporere myndighetenes sekulære forståelse av søppel og forurensning (Allison 2014, 418 og 423). Dette viser til at når det ikke finnes et system, tradisjonelt, for håndtering av for eksempel plastavfall er det vanskelig å inkorporere en moderne forståelse av søppelproblematikk. Dermed, i likhet med Hoffman og Cole sin teori, visste de ikke hvordan de skulle håndtere den nye problematikken de ble introdusert for, før moderne søppelhåndtering ble knyttet til det religiøse rammeverket i den tibetanske buddhismen.

Wang studerte, som nevnt i kapittel 7.1.1, hvor tibetanere i Yubeng hadde problemer med å skille hva som var religiøse offergaver lagt igjen av tibetanere og søppel lagt igjen av turister (Wang 2019, 229 og 237). De lokale tibetanerne så ut fra lokale forestillinger om guddommer og rituell urenhet et skille mellom offergaver lagt igjen av tibetanere, og søppel lagt igjen av det de mener er forurensende handlinger og adferd av han-turister (Wang 2019, 227, 228 og 236). Dette viser til i likhet med Allison at det er nødvendig med et religiøst, eller kulturelt, perspektiv som blir inkludert for å kunne forstå og ta handling i å forhindre videre forsøpling (Allison 2014, 423) (Wang 2019, 224-225). Dette kan knyttes til Hoffman og Cole sin teori, hvor vi kan se at et avvik av et system for søppelhåndtering og det å skille søppel fra ikke-søppel leder til mer søppel, forsøpling og forurensning (Hoffman og Cole 2011, 14-15). Men ved å introdusere et slikt system som kan knyttes til lokale tradisjoner og forestillinger, vil et system for håndtering av slike problemstillinger kunne ta plass. Kort fortalt kan man si i likhet med Hoffman og Cole sin teori at mangel på et system som skiller søppel fra ikke-søppel, gjør at en ikke vet hvordan man skal håndtere ulike former for problematikkk. Men vi ser at ved

en introduksjon av et slikt system blant tibetanere vil kunne lede til dannelsen av et system ut fra lokale forestillinger, som vil kunne løse problematikken og lede til økt forståelse av søppel.

Allison og Wang viser hvordan lokale tibetaneres forståelser av sitt forhold til det hellige landskapet og lokale mytiske skikkelser er med på å påvirke hva som er ansett som rituelt urent, rituelt forurensende og søppel (Allison 2014, 419-420) (Wang 2019, 227). Håndteringen av det rituelt forurensende og søppel blir behandlet på ulikt vis ved rituelle rensesritualer og det å fjerne det som er rituelt forurensende eller søppel (Wang 2019, 237) (Allison 2014, 420). Dette stemmer med mine data som viser at tibetanske buddhister utfører ulike ritualer for rituelt å rense områder og for å tilfredsstille de lokale åndevesenene, slik som duftofringer (Tan 2018, 127 og 130). De lokale åndevesenene er med på å påvirke tibetanske buddhister sitt syn på moralske handlinger og rituell renhet. Dette viser en dynamikk mellom Smart sin praktiserende og mytologiske religionskategorier (Smart 1996, 128-129). Dette ser vi ved at tibetanske buddhister sin praksis og forståelse av rituell renhet bygger på lokale ideer om mytologiske skikkelser som enten kan straffe dem eller belønne dem ut fra menneskenes handlinger. Jeg vil nå sammenlikne Allison og Wangs funn om rituell renhet med mine egne.

Allison, Wang og mine egne funn tyder på, i likhet med Salick, Byg og Bauers analyser, at et objekts funksjon, ut fra tibetansk-buddhistiske perspektiver, kan være med på å påvirke om et objekt er ansett som rituelt rent eller ikke (Allison 2014, 419-420) (Salick, Byg og Bauer 2012, 452-453 og 460) (Wang 2019, 227 og 237). Ifølge tibetansk-buddhistisk doktrine har åndevesenene en viktig rolle for å beskytte *dharma*. Disse mytologiske skikkelsene er del av et sosialt konstruert rammeverk som også handler om hva som er ansett som moralsk riktig og ikke. Det som avgjør hva som er moralsk og rituelt rent kommer fra doktrine og lokal mytologi som er med på å påvirke tibetanske buddhister sin praksis (Salick, Byg og Bauer 2012, 451-452). Her ser vi at det er et dynamisk samspill mellom den doktrinelle, praktiserende, mytiske og moralske religionskategoriene og som viser det uhyre komplekse samspillet mellom ulike aspekter av en religion (Smart 1996, 70 og 75). I buddhistiske doktriner er læren om å ikke skade andre sansende vesener helt sentralt. Mytologiske skikkelser som lokale åndevesenene i det hellige landskapet er eksempler på slike sansende vesener som mennesket ikke skal skade (Allison 2014, 420) (Mills 2003, 151). I lokale tibetanske tradisjoner er hellige skikkelser i landskapet sensitive for rituell forurensning (Mills 2003, 8 og 151). Eksempler på former for forurensning er illeluktende røyk, avføring, støv og objekter som ikke hører hjemme der de hellige skikkelsene tilbes (Tan 2018, 129) (Salick, Byg og Bauer 2012, 460). Siden de lokale åndene er sensitive for rituell forurensning vil de bli provoserte av en slik forurensning, og kan dermed straffe mennesker (Allison 2014, 420-421) (Tan 2018, 129). Dette er med på å forme

det sosialt konstruerte rammeverket, som stadig endres, men som er med på å bestemme hva samfunnet mener er rett og galt, og dermed hva som er rent og urent. Dette moralske rammeverket er med å påvirke hvordan tibetanske buddhister praktiserer sin religion. Renselsesritualer, offergaver og andre ritualer har dermed en viktig rolle for å tilfredsstille de lokale åndevesenene og for at beboerne skal utføre moralske handlinger som leder til god *karma* (Wang 2019, 228) (Allison 2014, 414) (Lewis 2015, 172 og 179). Et slikt rammeverk bestemmer dermed hva som er ansett som rituelt rent, og dette kan variere fra et tibetansk samfunn til et annet (Buffetrille 2014, 214) (Wang 2019, 238-239). Jeg vil nå sammenlikne hvordan Wang ser på rituelle ofringer sett i forhold til mine respondenters oppfatninger.

I Wang sin artikkel ser man at tibetanerne i landsbyen Yubeng opererer med et tydelig skille mellom det som er en rituell ofring og det som er søppel (Wang 2019, 227). Men hva er det som gjør at de lokale tibetanerne anser de brukte klesplaggene som ofres som rituelt rene? Skiller dette seg fra hva mine respondenter anser som rituelt rene ofringer? Wang sine respondenter og mine har begge bestemte objekter som er ansett som rituelle offergaver og som er rituelt rene, og de har like og ulike tolkninger av hva som passer inn som rituelt rene objekter og egnede offergaver ved hellige steder (Wang 2019, 227). De har også ulike ideer om hvordan objekter sin rituelle renhet forandres eller ikke. Mine respondenter ga bønneflagg som et eksempel på en rituell ofring som går gjennom en transformasjon fra å være et rituelt rent objekt til å bli rituelt urent. Som nevnt i kapittel 6.1 har bønneflagg hellig skrift som vil påvirke andre sansende vesener i området til å praktisere *dharma*. Ifølge mine respondenter bringer disse flaggene velsignelser og vinden tar med seg og sprer denne velsignelsen. Ifølge mine respondenter er flaggene i hovedsak rituelt rene så lenge teksten på dem er mulig å lese, derfor bør man fjerne flaggene når de ikke lenger er mulig å lese. Dette skjer ofte ved nyttårsfeiring hvor flaggene blir skiftet ut. Det kan se ut som at et objekts funksjon er en medvirkende faktor i hva som ansees som rituelt rent og ikke. Hvis vi for eksempel ser på bønneflaggene hvor den hellige teksten på dem er viktig for å spre *dharma*, vil ikke flagget ha den samme funksjonen når teksten ikke er lesbar, noe som gjør at dets rituelle renhet blir mindre. Wangs respondenter fra Yubeng mener at klesofringene ikke endrer renhetsstatus. Klærne som ofres, og andre rituelle ofringer, til de lokale åndevesenene er ansett som rituelt rene da de har som funksjon å kommunisere mellom menneskene og de lokale åndevesenene i det hellige landskapet (Wang 2019, 226). Ifølge Wang sine respondenter mister ikke klesofringene sin rituelle renhet da det er plaggene som gir en kontakt mellom menneskene og de lokale åndevesenene, og de skal derfor ikke fjernes fra det hellige stedet (Wang 2019, 244-245). Min tolkning av dette, er lik min tolkning av mine respondenter sin forklaring av bønneflagg sin rituelle renhet. Da klærne

sin betydning, eller den funksjonen den har i det hellige landskapet, ikke blir borte på tross av nedbrytning av plaggene, er plaggets betydning og funksjon en medvirkende årsak til at de bevarer sin rituelle renhet.

Videre i neste delkapittel vil jeg gå nærmere inn på søppelhåndtering. Her vil jeg analysere likheter og forskjeller i hvordan søppel blir tolket, hvordan det blir håndtert og hvilke tiltak innad og utad som har påvirket en nytolkning og håndtering av søppel.

### ***7.1.3 Håndtering og tolkning av søppel***

Allison og Wang diskuterer buddhisters ulike forhold til søppel og to ulike eksterne årsaker til hvorfor de har begynt å behandle søppel på en mer moderne måte i Thimphu og Yubeng. I artikkelen til Allison er det myndighetene som har en moderne forståelse av søppel og hvordan det skal håndteres (Allison 2014, 422-423). Allison viser hvordan den rituelle forståelsen av håndtering av søppel blant vanlige bhutanesere i Thimphu konkurrerer med den moderne forståelsen av søppelhåndtering. Myndigheten ba folk i landsbyene om å brenne søppel, slik som brukte sko, for å få kontroll på søppelproblematikken (Allison 2014, 417 og 420). Myndighetenes ideer om søppel og søppelhåndtering ble ikke godt mottatt av de lokale buddhistene da de ulike praksiser som ble foreslått, blant annet brenning av gamle sko, gikk imot deres tolkning av renhet knyttet til hellig landskap (Allison 2014, 420). Dette går imot tibetanske buddhister sin forståelse av rituell renhet, da bål som gir illeluktende og mørk røyk resulterer i rituell forurensning som vil provosere de lokale guddommene som kan bli opprørte og straffe menneskene (Allison 2014, 420). Brukte sko er også ansett som rituelt urene objekter, i likhet med hva Soma fortalte, og derfor skal de ikke legges igjen ved hellige steder. Disse buddhistene kaster derfor slike urene objekter i skogen hvor de ikke vil opprøre de lokale guddommene (Allison 2014, 420). Rituell forurensning var ansett som et større problem enn problemet med moderne søppel i Thimphu (Allison 2014, 423).

Det at den tradisjonelle og den moderne forståelsen av søppelhåndtering konkurrerer, har vært med på å forsinke utviklingen av håndtering av husholdningsavfall i Thimphu i Bhutan (Allison 2014, 414). Allison gir et eksempel på hvordan lokale religiøse ledere kan være med på å påvirke deres tilhengers håndtering og tolkning av søppel. De anbefaler, i likhet med, tradisjonell tibetansk praksis med gjenbruk av materialer som ikke har en biologisk nedbrytning for å motivere sine tilhengere til å håndtere søppel på en god måte (Allison 2014, 421-422). Allison fremhever den årlige festivalen Tshechu som et eksempel på hvordan religiøse ledere under den religiøse feiringen er med på å påvirke hvordan lokalbefolkningen tolker søppel og håndteringen av det (Allison 2014, 422). Allison beskriver hvordan Dzongsar Jamyang

Khyentse Rinpoche benytter, i likhet med Karmapa og Dalai Lama, det religiøse rammeverket i buddhismen for å øke bevisstheten blant sine tilhengere om miljø og bærekraft (Allison 2014, 422). Allison diskuterer hvordan lokale religiøse lederne har klart å formidle den moderne søppelforståelsen basert på et tradisjonelt og kjent system for de bhutanske buddhistene. De klarte dermed å gjøre det som myndighetene ikke fikk til, nemlig å endre den lokale praksisen av søppelhåndtering (Allison 2014, 422). Det at lokale religiøse ledere, som i Bhutan, sin tolkning av forholdet mellom religion og miljø har likhetstrekk med tolkningen til høyerestående religiøse ledere, kan tyde på at for eksempel Dalai Lama kan ha påvirket deres tolkning av dette forholdet. Ut fra dette kan man se at Smart sine kategorier om filosofi og praksis er tett knyttet sammen (Smart 1996, 70 og 128). En nytolkning av religionen vil kunne føre til en utvikling av ny praksis, og det er tydelig at religiøse ledere er viktige for å få til en sosial endring blant buddhister i Bhutan, Nepal, men også i Tibet og Himalaya (Allison 2014, 421-422).

I kapittel 3.4 presenterte jeg hvordan turisme og pilegrimsferd er med på å påvirke og bidra til søppelproblematikken ved hellige steder. Siden turisme og pilegrimsferd i dag går hånd i hånd i denne globaliserte verden, blir søppelproblematikk ved hellige steder gjenstand for en dialog mellom lokalbefolkning og besøkende. Hvordan områdene blir fremstilt i media er også en avgjørende faktor i denne dialogen. Allison hevder at turister som reiste til Bhutan klaget på mye søppel. De forventet, i tråd med turistbrosjyrenes innhold, å finne et miljøvennlig Bhutan i økologisk likevekt (Allison 2014, 417). Det at turister klager på søppelmengder ved turistattraksjoner som hellige steder, kan ha vært en medvirkende faktor for å få kontroll på søppelproblematikken i landet. Dette stemmer med noen av mine respondenter sine uttalelser om at turister som har kommet til Boudha reagerte negativt på forsøplingen ved det hellige stedet, og dermed påvirket søppelhåndteringen slik at turister ville fortsette å komme. Turister sine ønsker kan ha en stor påvirkning i land som for eksempel Nepal som er økonomisk avhengig av turisme (Shrestha, et al. 2011, 65).

I Wang sin artikkel var det forholdet mellom de lokale tibetanerne og de han-kinesiske turistene som var med på å utvikle den lokale forståelsen av søppelhåndtering i Yubeng, Dechen. De lokale tibetanerne og turistene hadde ulik forståelse av den rituelle klesofringen som ble utført i det hellige fjellandskapet (Wang 2019, 224). For de lokale tibetanerne går klesofringen ut på å få velsignelse og for å få lokale åndevesener til å beskytte døde familiemedlemmer sin bevissthet fram til neste reinkarnasjon (Wang 2019, 238-239). Turistene som Wang også skrev om, hadde ut fra turistreklamer fått inntrykket av at tibetanere legger igjen klesplagg for å få velsignelse (Wang 2019, 235). Tibetanerne i dette området har, i likhet

med hva vi finner i andre tibetanske samfunn, et rammeverk som avgjør hva som er greit å legge igjen ved hellige steder og ikke. Tibetanske pilegrimer kunne legge igjen klesplagg som blant annet var laget av ull eller skinn og som ofte var laget av tibetanere (Wang 2019, 242). Turistene som besøker deres hellige steder forholder seg ikke til det samme religiøse rammeverket, noe som har ført til at de har lagt igjen plagg, slik som nyllonsokker, som tibetanerne mener er rituelt forurensende (Wang 2019, 227). I likhet med Allison trekker Wang fram, i tråd med Douglas' analyse, at hva som blir ansett som urent kommer an på hvem det er som ser på objektet, noe som er en delforklaring av konflikten som oppsto mellom de lokale tibetanerne og turistene (Allison 2014, 409) (Wang 2019, 235) (Douglas 1966, 35). I tillegg finnes det store motsetninger mellom tibetanere og han-kinesere på grunn av den politiske situasjonen som jeg ikke går nærmere inn på i denne oppgaven.

La oss se på hvordan tibetanerne Wang studerte ser på rituelle plagg og hvordan de ser på og håndterer søppel lagt igjen av turister. Tibetanerene ser på de brukte plaggene som ofres ved de hellige stedene som rituelt rene. Ofring av plaggene gir religiøs fortjeneste og bidrar til å hjelpe bevisstheten til de døde på reisen fra denne til den neste reinkarnasjonen (Wang 2019, 236). De hellige plaggene blir ikke sett på som søppel av tibetanerne i Yubeng, da de er objekter som ikke rituelt forurenser det hellige stedet og ikke gjør de lokale åndevesenene opprørte. Objektene som turistene legger igjen ved de hellige stedene blir, derimot, ansett som rituelt forurensende ifølge Wang sine respondenter (Wang 2019, 227). Som nevnt i kapittel 7.1.2, kan vi trekke en parallell til Cole og Hoffman sin diskusjon av «hellig søppel» i Ben Erza Geniza (Hoffman og Cole 2011, 15). Hoffman og Cole viser til det som kan være et resultat av et fravær av et system som skiller «hellig søppel», hellige tekster, fra ikke hellige tekster som er ansett som søppel. På grunn av dette fraværet ble det funnet ulike tekster, fra hellige tekster til handlelister, og alt ble samlet på samme sted fordi man ikke visste hva man skulle gjøre med gamle papirer skrevet på ulike språk, i Ben Erza Geniza (Hoffman og Cole 2011, 14-16). Teorien om et fravær av et system som skiller «hellig søppel» fra søppel, som Hoffman og Cole presenterer, er ikke lik situasjonen som Wang presenterer i Yubeng, men det er fraværet av et system og tilstedeværelsen av et system som man kan knytte en parallell mellom deres tekster. Hoffman og Cole diskuterer «hellig søppel», som er gamle religiøse tekster skrevet på hebraisk. Henviser Wang til «hellig søppel» som offergaver ved hellige steder. Likheten mellom de to tekstene er problematikken med å skille sekulært søppel fra ikke sekulære artikler (Hoffman og Cole 2011, 14-15) (Wang 2019, 235-236). Hoffman og Cole sin diskusjon av «hellig søppel» kan derfor knyttes til problematikken de lokale tibetanerne i Yubeng stod overfor i begynnelsen da de ikke visste hvordan de skulle skille mellom offergaver og søppel (Wang 2019, 237). Ut

fra tibetansk-buddhistiske forestillinger er det et sterkt skille mellom det som er ansett som rituelt rene artikler, som det er lov å legge igjen ved hellige steder, og hvor artikler som ikke kategoriseres som offergaver kan opprøre de lokale åndevesenene. Problematikken var det å skille offergaver, lagt igjen av tibetanere, og søppel som var lagt igjen av andre (Wang 2019, 241-242). For å løse dette benyttet tibetanerne i Yubeng seg av buddhistiske forestillinger om rituell renhet og urenhet for å kunne skille mellom offergaver og søppel. For å forhindre at man i fremtiden ville fjerne de rituelle offergavene, ble det blant annet avsatt bestemte, skjulte områder hvor tibetanere kunne utføre sine ritualer uten av de ble forurenset av turister sitt søppel (Wang 2019, 237 og 239). Vi ser her at fraværet av et søppelhåndteringssystem, som i Ben Erza Geniza, leder til at en ikke klarte å skille «hellig søppel» fra søppel., Dannelsen av et system for søppelhåndtering, som i Yubeng, fører til at en lager et skille mellom offergaver og søppel som leder til korrekt håndtering av ikke-sekulære artikler og sekulære artikler.

Denne forståelsen av hellig søppel versus forurensende søppel som tibetanerne i Yubeng har, kan knyttes til forholdet mellom det Smart kaller for den mytiske, moralske og den praktiserende dimensjonen (Smart 1996, 129, 165 og 197-200). Den lokale mytologiske forståelsen av lokale guddommer som kan straffe mennesker hvis de ikke utfører moralske handlinger slik som å fjerne og forhindre rituell forurensning, er med på å påvirke hva tibetanerne anser som moralsk rett. Hva som ansees som moralsk rett eller galt vil være med på å påvirke den religiøse praksisen tibetanske buddhister utøver (Lewis 2015, 184). I likhet med mine respondenter, ser Wang sine respondenter på objekter som ikke er ansett som godkjente eller moralske offergaver, som rituelt forurensende (Wang 2019, 227). Tro på lokale åndevesenener som kan straffe mennesker som utfører umoralske handlinger finner vi på det tibetanske platået og i Himalaya. Selv om noen av mine respondenter mente at guddommer ikke blir opprørte av rituell forurensning ved hellige steder, mente de at rituell forurensning kan lede til skade på mennesker og miljø. De deler da ideene om at rituell forurensning, på grunn av eller på tross av de lokale guddommene, vil føre til skade for helse og miljø. Tibetaneres praksis påvirkes derfor av moral som formes både av den doktrinelle og den mytologiske religionsdimensjonen som definerer hva som er godt og ondt (Smart 1996, 67-69, 132 og 165). En annen likhet mellom Allison, Wang og mine funn er at objektets funksjon kan være en medvirkende faktor som er med på å avgjøre om objektet er rituelt rent, rituelt urent eller blir ansett som søppel (Allison 2014, 418-419) (Wang 2019, 235-236). Det kan se ut som at så lenge et objekt har en rituell funksjon, vil det være rituelt rent og vil ikke rituelt forurense. Har ikke objektet en rituell funksjon vil det kunne bli sett på som rituelt urent og forurensende. Religiøse rammer benyttes for å kunne forklare hva som er greit eller ikke greit å legge igjen ved hellige

steder og motiverer også de praktiserende til å håndtere søppel på en god måte. Det å legge igjen klesofringer i naturen kan virke som forsøpling for de som ikke tilhører tradisjonen, men for tibetanere er dette et ritual av stor betydning fordi det bidrar til kontakt mellom mennesket og lokale åndevesener (Wang 2019, 238-239).

#### ***7.1.4 Forståelse av klima og søppel; likheter og forskjeller***

Flere forskere har studert hvordan forholdet mellom den tibetansk-buddhistiske kosmologien og miljøforandringer påvirker tibetanske buddhister sin forståelse av moderne problemer som klimaendringer og forsøpling. I «Contemporary Tibetan Cosmology of Climate Change» diskuterer Salick, Byg og Bauer ulike tolkninger av klimaforandringer blant tibetanere i den kinesiske provinsen Sichuan (Salick, Byg og Bauer 2012, 448). I likhet med mine respondenter fikk forskerne varierende svar avhengig av i hvor stor grad lokale tibetanere mener at guddommer i lokalmiljøet påvirker endringene i klima. Noen lente seg på en spirituell tolkning av ulike forandringer i klima, mens andre hadde en mer materialistisk eller moderne tolkning av klimaforandringene (Salick, Byg og Bauer 2012, 456). Eksempler på dette er forandring av temperatur hvor noen av deres respondenter mente at høyere temperaturer skyldtes menneskelige aktivitet, mens andre mente at det hendte på grunn av spirituelle årsaker. Et annet eksempel på ulike tolkninger gjaldt isbreene i Himalaya, der noen tibetanere mente at smeltingen av isbreene skyldes turister, mens andre mente at isbreene smelter på grunn av spirituelle årsaker (Salick, Byg og Bauer 2012, 456). Her ser vi at oppfatningene lokalt varierer og noe av årsaken kan være det sekulære utdanningssystemet i Kina.

I Huber og Pedersens «Meteorological Knowledge and Environmental Ideas in Traditional and Modern Societies» diskuteres tibetaneres syn på forandring i vær fenomener (Huber og Pedersen 1997). Forskerne hevder at det pre-moderne tibetanske samfunnets forståelse av miljø skiller seg fra forståelsen i det moderne tibetanske samfunnet (Huber og Pedersen 1997, 584-585). Huber og Pedersen mener at den pre-moderne forståelsen i stor grad gikk ut på at lokale guddommer er underordnet moral og at mennesker til en viss grad kan kontrollere de laverestående guddommene i landskapet gjennom etisk gode handlinger (Huber og Pedersen 1997, 584-585). Fra tibetanernes perspektiv er det viktig å oppføre seg bra og utføre bestemte rituelle handlinger som ikke rituelt forurenser området, slik at de lokale guddommene ikke skal bli opprørte og straffe menneskene med dårlig og ustabil vær (Huber og Pedersen 1997, 585). Det er derfor et forhold mellom menneskets moralske handlinger og det fysiske været som kontrolleres av de lokale guddommene; dette forholdet mellom menneskets aktivitet og natur er å se på som et «moralsk klima», ikke klima som et selvstendig



fenomen (Huber og Pedersen 1997, 587 og 588). I møtet med moderne ideer og forståelsen av vær, som for tibetanere i hovedsak består av kvalitative data, har det tibetanske språket blitt modernisert hos de yngre tibetanerne. Selv om modernisering av forståelse av vær og språk har skjedd parallelt i det tibetanske miljøet, er det fremdeles mange tibetanere som har den tradisjonelle forståelsen av miljø, hvor det å vise respekt for lokale guddommer er viktig da guddommene ut fra deres verdenssyn, påvirker været lokalt (Huber og Pedersen 1997, 589-590).

Det at guddommer er med på å forme hvordan tibetanere tolker forandringer i vær, miljø og moderne problemer slik som søppel, viser at for tibetanerne er den tradisjonelle forståelsen av det hellige landskapet avgjørende for å kunne tilpasse seg til nye vanskelige situasjoner. Stemmer funnene til de nevnte forskerne overens med mine funn?

#### **7.1.4.1 Tibetansk språk og moderne begreper**

Huber og Pedersen viser at gamle tibetanske ord og begreper har blitt endret og fått nye, mer abstrakte betydninger. De fremhever som eksempel det tibetansk begrepet 'kulde og varme' (*tsha grang*) brukes for termometer (Huber og Pedersen 1997, 589). I mine intervjuer så jeg også at tradisjonelle tibetanske begreper ble brukt for nye moderne fenomener og problemstillinger. Mine respondenter benyttet like begreper for rituell urenhet og rituell forurensning og den moderne forståelsen av urenhet og forurensning. Jeg stilte mine respondenter spørsmål om hvilke begreper de benyttet for forurensning, rituell forurensning, rituell urenhet, søppel og urenhet. For rituell forurensning benyttet respondentene seg i stor grad av det tibetanske begrepet *drip* (*sgrib*). Når det kom til urenhet, forurensning og søppel, benyttet de seg av de tibetanske begrepene *tsokpa* (*rtsog pa*) som kan oversettes til 'skitt' eller 'styggheit', og *gennyik* (*rgad snyigs*) som kan oversettes til 'søppel' eller 'skitt'. Gjennom mine samtaler benyttet de seg i stor grad av *tsokpa* og *gennyik* når de snakket om søppel og urene objekter, og senere i samtalene begynte respondentene å benytte seg av *drip* for både rituell forurensning og moderne forurensning, da begge ble ansett som det samme. Tradisjonelle begrep som i hovedsak omhandlet rituell urenhet og rituell forurensning inkluderer, for mine respondenter, også den nye moderne forståelsen av urenhet og forurensning. Videre i intervjuene viste det seg at respondentene også benyttet begrepet *drip* om forsøpling, da søppel er ansett som en rituell uren substans som rituelt kan forurense miljøet. De argumenterte for at begrepet *drip* inkluderer forurensning og forsøpling da begge kan resultere i skade på miljø og sansende vesener som ifølge den buddhistiske doktrine er syndig. De begrunner sin bruk av tradisjonelle begreper for moderne prosesser på grunnlag av sin tolkning av tibetansk-

buddhistiske doktriner. Dette stemmer overens med Huber og Pedersens diskusjon av hvordan ord, for eksempel ordet for termometer, har blitt utviklet i det tibetanske språk, hvor gamle tibetanske ord ble benyttet for nye termer og konsepter (Huber og Pedersen 1997, 588-589).

#### ***7.1.4.2 Hvem har skyld i forsøpling ved hellige steder?***

Når det kommer til hvem som har skyld i forsøpling ved hellige steder, skiller mine funn seg fra hva Wang samt Salick, Byg og Bauer diskuterer i sine artikler. Salick, Byg og Bauers artikkel omhandler ikke forsøpling ved hellige steder, men de hevder at noen tibetanere mener at turister har skyld i isbresmeltingen i Himalaya og ved hellige tibetanske fjell (Salick, Byg og Bauer 2012, 456). Wang analyserer forholdet mellom de lokale tibetanerne i landsbyen Yubeng i Dechen og han-kinesiske turister, hvor tibetanerne legger skyld på de han-kinesiske turistene for å forurense ved de hellige stedene i fjellandskapet (Wang 2019, 227). Turisme får i disse tilfellene skyld for negativ påvirkning i det hellige landskapet, ved at turister utøver rituell forurensende adferd (Salick, Byg og Bauer 2012, 456) (Wang 2019, 227). Det kan finnes ulike bakenforliggende årsaker for en slik tolkning, slik som økonomi, politikk, etnisitet, religiøsitet og kaste. Ideene om at turister, han-kinesiske eller ikke, forurenser er kompleks og jeg vil derfor fokusere på selve forholdet mellom de religiøst praktiserende tibetanske buddhister og turister. Jeg spurte mine respondenter om hvem de mente forsøplet ved hellige steder, og spurte også spesifikt om turister forsøplet ved hellige steder. Ifølge mine respondenter har de ikke sett, og trodde ikke, at turister har forsøplet ved hellige steder i Kathmandu. De fleste av respondentene fortalte at om de har sett turister som har produsert søppel, har de alltid sett at turistene har lagt søppelet i lommen og kastet det på riktig sted senere. Jeg spurte videre om det er de som bor i Kathmandu eller innflyttere som forsøpler ved de hellige stedene. Det jeg fikk som svar var at det i hovedsak var buddhister som forsøplet ved de hellige stedene, og at det ofte er de som er innflyttere da de ikke har den kunnskapen om søppel som de lokale i Kathmandu har. Dette stemmer godt overens med Allison sine funn, at bhutanesere som flytter inn til Thimphu behandler søppel på samme måte som de gjorde i landsbyene (Allison 2014, 419). Geshe poengterte også at hinduer er blant de som forsøpler mest i Kathmandu. Han forklarte at det er flere hinduer som lever etter det gamle kastesystemet, hvor de i en høyere kaste ikke håndterer søppel, men kaster det på bakken for at de lavere kastene, slik som daliter, skal ta hånd om det (Flood 1996, 59). Ifølge mine respondenter er det ikke turister som forsøpler ved hellige steder, men ifølge Wang sine respondenter er det turistene som forsøpler i fjellandskapet ved Yubeng. Turismen har påvirket tibetanske buddhisters forståelse og håndtering av søppel på ulikt vis, som har krevd at tibetanske buddhister har måttet finne en løsning på problemet (Wang 2019,

227, 243 og 245) (Salick, Byg og Bauer 2012, 460 og 471) (Allison 2014, 417 og 421-422). Dette viser at forsøpling er en kompleks utfordring i ulike tibetansk-buddhistiske samfunn. Men har de religiøse lederne en rolle i denne utviklingen av en moderne søppelhåndtering?

#### ***7.1.4.3 Hvilken påvirkning har religiøse ledere på håndtering av søppel?***

Religiøse ledere har en tydelig innflytelse på sine tilhengers praksis og forståelse av søppelproblematikk. I kapittel 5.2 har jeg presentert hvordan Karmapa og Dalai Lama formidler om miljøproblemer og søppelproblematikk til sine tilhengere. I tillegg til at tibetanerne følger dem, har de begge et stort vestlig publikum. Da de er to av de viktigste spirituelle lederne i den tibetanske-buddhismen, har de en stor påvirkning på tibetanske buddhister sin forståelse av verden. Ifølge mine respondenter har også de lokale religiøse lederne en viktig rolle i å lære bort til sine tilhengere om miljøproblemer som søppel. De mente at religiøse ledere har en viktig rolle da det er de som har mest kunnskap om religionen og som derfor er best kvalifisert til å tolke søppelproblematikken ut fra et tibetansk-buddhistisk perspektiv. Det at religiøse ledere blir stilt spørsmål som kan utfordre religiøse trosforhold, gjør at de må reflektere over og komme med velformulerte svar. I likhet med Allison sine funn i Thimphu, sa mine respondenter at innspill fra de religiøse lederne er avgjørende for å endre tibetanske buddhister sin praksis (Allison 2014, 421-422). Religiøse ledere anbefaler tiltak en kan gjøre som er knyttet til søppelproblematikken og begrunner sine anbefalinger fra et religiøst ståsted; mange vil derfor følge disse forslagene.

Karmapa, som presentert i kapittel 5.2.1, er et eksempel på en religiøs leder som både direkte og indirekte påvirker det tibetansk-buddhistiske lekfolket. Dette gjør han blant annet gjennom organisasjonen Khoryug som oppfordrer ulike munke- og nonnekloster til å delta aktivt for å bli mer miljøvennlige. Som nevnt i kapittel 5.2.1.1, har han lagt ut informasjon og anbefalinger angående håndtering av søppel på ulike medier på nett. Ved at munke- og nonneklostre bidrar til å forhindre og fjerne forsøpling, vil lekfolket begynne å gjøre de samme tiltakene. Ifølge mine respondenter er munkene og nonnene store rollemodeller for det tibetansk-buddhistiske lekfolket. Allison presenterer Lhomon Society sitt prosjekt som har som mål å redusere mengden søppel i Bhutan (Allison 2014, 421-422). Medlemmer i denne organisasjonen har, i likhet med munkene jeg har intervjuet, vært med på å utvikle lokal søppelinnsamling, gjenbruk og en form for resirkulering. Dette har senere blitt en del av bhutanske festivaler hvor blant annet munkene har en sentral rolle. Festivalene blir også benyttet for å lære bort om hvordan man skal kunne leve et bærekraftig liv, ved blant annet å håndtere søppel (Allison 2014, 421-422).

Vi ser her viktigheten av det vertikale renhetshierarkiet som er sterkt etablert i tibetansk-buddhistiske samfunn. I kapittel 2.1.4 viste jeg hvordan dette hierarkiet er etablert i det tibetansk-buddhistiske samfunnet. Religiøse ledere er øverst i renhetshierarkiet og er de som har størst kunnskap om *dharma*. Deretter kommer munkene og til dels nonnene som rangeres over lekfolket (Gutschow 2004, 200). De religiøse lederne formidler til klostervesenet og til lekfolket hva en kan gjøre for å løse forsøplingsproblemet. Klostervesenet er ifølge mine respondenter rollemodeller for lekfolket ved å utøve de ulike tiltakene som blir formidlet fra religiøse ledere. Vi ser igjen at de tradisjonelle religiøse rammene i den tibetanske buddhismen er avgjørende for å kunne formidle nye og moderne problemstillinger, og hva man som enkeltmenneske eller som lokalsamfunn kan gjøre for å håndtere situasjonen. Dette viser at det har vært en utvikling i forståelse av søppelproblematikken vi står overfor i dag. Den tibetansk-buddhistiske modernismen er derfor et avgjørende element for hva som er ansett som rett og galt når det gjelder søppelproblematikken (McMahan 2008, 43).

#### ***7.1.5 Tibetansk-buddhistiske modernismer og rituell forurensning***

I kapittel 2.1.1 presenterte jeg McMahan sin forklaring av buddhistisk modernisme, hvor han skisserte tre kategorier som har vært avgjørende for en utvikling i buddhistisk modernisme: de-tradisjonalisering, de-mytologisering og psykologisering. De-tradisjonalisering i den tibetanske buddhismen er en prosess hvor gamle tibetansk-buddhistiske doktriner går gjennom en nytolkning (McMahan 2008, 42-43). I den vestlige buddhismen har buddhismen i stor grad blitt privatisert og praktiserende velger selv hva de vil inkorporere i sin egen praksis (McMahan 2008, 5 og 28-30). Om buddhistiske doktriner er et grunnlag for forståelse av søppelhåndtering kan diskuteres, men doktriner har likevel stor betydning for vestlige buddhister sin praksis. Blant tibetanske buddhister som bor i Kathmandu, spiller en nytolkning av tibetansk-buddhistiske doktriner en viktig rolle som påvirker tibetanske buddhisters forståelse av søppelhåndtering og for å endre gammel praksis. Doktriner og klostervesenet har en stor påvirkning på hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder (McMahan 2008, 43). I kapittel 7.1.2 viste jeg hvordan et objekts funksjon kan være med på å avgjøre om objektet er ansett som rituelt rent eller ikke, og forklaringene som ble gitt er begrunnet i religiøse forestillinger. Søppel blir definert ut fra åndelige betraktninger om hva som er rituelt rent og urent, og tibetanske buddhister er påvirket av buddhistiske doktriner og spesielt de lokale folkereligøse forestillingene hvor lokale åndevæsen har en stor rolle (Allison 2014, 420-421) (Wang 2019, 227 og 235-236).

Blant mine respondenter var det et skille mellom munkene og resten av mine respondenter sin forståelse av lokale guddommers påvirkning på mennesket. Lekfolket, nonnen og lamaen mente at de lokale guddommene kunne bli opprørte av rituell forurensning. Deres forståelse av det hellige landskapet bærer et preg av tradisjonelle tibetansk-buddhistiske og folkereligjøre forestillinger om guddommer og ånder og hvordan sansende vesener i ulike sfærer kan påvirke hverandre (Ray 2002, b) (Yü 2014, 485 og 492). Deres praksis er basert på en forståelse av rituell renhet og urenhhet som i større grad er påvirket av tradisjonell praksis og tro enn på vitenskapelige ideer om renhet og urenhhet. Munkene, derimot, mente at guddommer ikke blir opprørte av rituell forurensning på grunn av at de ikke befinner seg på det fysiske plan med menneskene. Alle respondentene mente at rituell forurensning vil kunne føre til skade på mennesker, dyr og miljø, uansett om det opprørte lokale guddommer eller ikke. Selv om munkene er sterkt preget av klosteret de er en del av, var svarene deres også påvirket av naturvitenskaplig forståelse av søppelproblematikken med tanke på forurensning og sykdom. Flere av dem pakker den naturvitenskaplige forståelsen inn i den tradisjonelle forståelsen av hellig landskap og den buddhistiske lære. Dette viser at det religiøse hierarkiet i den tibetanske buddhismen har stor betydning for tolkning og tilpasning til moderne problemer som forsøpling. Dette kan tyde på at det ikke har skjedd en stor endring som følge av de-tradisjonalisering av den tibetanske buddhismen, da klostervesenet har stor betydning og er relativt konservativ når det gjelder nytolkning av normative tradisjoner i møte med moderne problematikk (McMahan 2008, 42). De vestlige og asiatiske modernismene har vært med på å påvirke i retning av en nytolkning, men den moderne forståelsen av renhet er ikke den som er sterkest til stede i den tibetanske buddhismen.

Hvis vi ser på religiøse ledere sin formidling av miljøproblematikk til sine tilhengere, spesielt til sine vestlige tilhengere og til munk og nonner, benytter de buddhistiske ideer om *dharma* for å motivere dem til å utøve mer miljøvennlige aktiviteter. De benytter sin posisjon i det tibetansk-buddhistiske hierarkiet også for å påvirke lekfolkets aktivitet når det kommer til miljø og søppel. Dette viser hvor viktig det religiøse rammeverket og det religiøse hierarkiet er for å påvirke både geistliges og lekfolks praksis. De benytter naturvitenskapen til å forme et bilde av gamle tibetanske tradisjoner som økologisk likevekt og i overensstemmelse med dagens syn på miljø, og dermed pakker de naturvitenskapelig forståelse inn i de gamle tradisjonene og inn i den buddhistiske lære (Huber 1997, 107 og 113). Vi ser dette også blir diskutert av Allison som hevder at religiøse tradisjoner i Bhutan benyttes av religiøse ledere og klostervesenet for å formidle kunnskap om bærekraftighet (Allison 2014, 421-422). Religiøse ledere og klostervesenet har en sterk stemme i tolkningen av forsøpling, og selv om det finnes ulike

tolkninger av rituell renhet og forsøpling har de til felles at tibetansk-buddhistiske doktriner har en sentral rolle i utvikling av forståelse av forsøpling.

De-mytologisering er et kjennetegn ved moderniseringen av en religions mytologi og kosmologi som både påvirker religionens doktrine og praksis (McMahan 2008, 7 og 46). Dette er en utvikling hvor man prøver å rekonstruere religionen slik at den skal passe inn i et moderne verdenssyn, hvor blant annet nytolkning av kosmologi og doktrine er avgjørende. Ut fra mine respondenter sine uttalelser kan vi se en slik de-mytologisering på ulikt vis ved at det har foregått en nytolkning av gamle forestillinger i den tibetanske buddhismen. Eksempel på en slik forestilling er hvordan søppel passer inn i buddhistisk lære og inn i tradisjonelle tibetanske samfunn. Her må det tas hensyn til buddhistiske og lokale tibetanske tolkninger av renhet og forurensning. Ideer om *karma* og *drip* må derfor gjennom en refortolkning slik at den moderne forståelsen av søppel og forurensning kan bli inkorporert i den religiøse praksisen. Denne refortolkningen går ut på at man inkorporerer den moderne forståelsen av søppel og håndteringen av søppel, inn i det buddhistiske rammeverket i læren om *dharma*. Den moderne søppelproblematikken har blitt knyttet til ulike aspekter i den buddhistiske lære som det å ikke skulle skade sansende vesener i *samsara*, *karma*, *drip*, *gewa* og *punya*. Søppel er en form for forurensning som kan skade både miljø og sansende vesener. I den buddhistiske lære er det helt sentralt at en ikke skal skade sansende vesener som befinner seg i *samsara*. I *samsara* finnes det ulike åndevesener som er sensitive for rituell forurensning, rituell forurensning (*drip*) som nevnt i kapittel 7.1.3, kan det være ulike objekter som ikke er ansett som godkjente offergaver ved hellige steder (Mills 2003, 151) (Wang 2019, 227). Den rituelle forurensningen vil kunne føre til at åndevesenene blir misfornøyde som kan lede til ulike former for straff på menneskene (Allison 2014, 420-421). Søppel er ikke ansett som en godkjent offergave, og vil derfor kunne føre til rituell forurensning. Den rituelle forurensningen påvirker mennesker både ved direkte skade av søppel, og indirekte gjennom straff fra åndevesener (Allison 2014, 420). Da søppel blir ansett som en rituell uren substans, er det en umoralsk handling (*karma*) å forsøple ved hellige steder da det kan skade sansende vesener. Det at søppel er en rituell uren substans, en rituell forurensende substans, og skadelig for sansende vesener i det hellige landskapet, vil den umoralske handlingen føre til *gewa* (synd). Dette vil da gå utover personens *karma* som påvirker deres neste reinkarnasjon. For å forhindre videre forsøpling og prøve å hjelpe miljøet, har det blitt tolket som at mennesker kan oppnå *punya* (religiøs fortjeneste), ved å fjerne søppel som en rituell uren substans fra de hellige stedene. Ved at en slik nytolkning foregår innad i den tibetanske buddhismen, påvirker lekfolket til å handle ut fra et kjent rammeverk som er buddhismen.

Med denne nytolkningen hvor naturvitenskapelig kunnskap til dels blir inkorporert i gamle tradisjoner, vil det i noen tilfeller føre til en sekularisering av de mytologiske skikkelsene i det hellige landskapet eller at mytologiske skikkelser mister sin betydning. Denne prosessen er med på å påvirke både kosmologiske forestillinger og praksis (McMahan 2008, 46). Som vist har den tibetansk-buddhistiske filosofien en sterk tilstedeværelse i den tibetanske buddhismen, og det har den mytiske religionsdimensjonen også (Smart 1996, 68-69 og 165). Inkorporering av naturvitenskapelig forståelse i en nytolkning av doktriner er med på å påvirke hvordan tibetanske buddhister utøver sin praksis og hvordan de ser på de mytologiske skikkelsene i det hellige landskapet. En slik nytolkning foregikk i tibetansk-buddhistiske miljøer i eksil, hvor de forsøkte å knytte buddhistisk filosofi med ideer om økologi (Huber 1997, 106 og 109). Senere fikk Dalai Lama en rolle som en frontfigur for den tibetanske buddhismen som en grønn religion, og med sin høye status som Dalai Lama er han stort forbilde for de fleste tibetanske buddhister (Huber 1997, 110). Ved at ny forståelse av søppel blir introdusert for lekfolket fra religiøse ledere og klostervesenet, vil deres praksis gradvis endre seg for å følge deres rollemodellens eksempel.

Vi ser at det er en forskjell blant mine respondenter i hvordan de tolker forholdet mellom lokale guddommer og menneskers handlinger. Noen ser på søppelhåndtering som et rent moralsk tiltak for å forhindre skade på mennesker, dyr og miljø, hvor de tolker dette ut fra buddhistiske ideer som *karma*. Mine respondenter ser også på søppelhåndtering som et moralsk tiltak for å forhindre guddommers vrede ved rituell forurensning, og direkte og indirekte skade på menneske, dyr og miljø. Det er en utvikling i søppelhåndtering i tibetansk-buddhistiske samfunn, men de mytologiske aspektene spiller i ulik grad en rolle for hvorfor og hvordan man tolker søppelproblematikken. Ved at blant annet Karmapa knytter moderne søppelhåndtering slik som gjenbruk, resirkulering og redusering av søppelproduksjon til gamle tibetanske tradisjoner, legges det til rette for en forandring i praksis i den tibetanske buddhismen (Karmapa 2008b, 17). Denne nytolkningen av gamle tradisjoner har ført til en endring av tibetanske buddhister, munk og nonne sin hverdagslige praksis. Søppelhåndtering har i økende grad blitt tatt på alvor for blant annet å opprettholde læren om å ta vare på andre levende vesener (Karmapa 2009, 1 og 5-6). Selv om det har foregått en form for de-mytologisering og refortolkning i den tibetanske buddhismen, har fremdeles kosmologiske forestillinger, tro på åndevæsen, buddhistiske og tibetanske tradisjoner en stor rolle i tibetanske buddhister sin hverdag hvor de praktiserer ulike ritualer for å tilfredsstille de lokale guddommene. Slik som McMahan foreslår, så har det skjedd en nytolkning av doktriner og tradisjoner som gjør det

mulig å tilpasse buddhisters verdenssyn og praksis bedre med det moderne synet på verden (McMahan 2008, 46).

Psykologisering er den tredje prosessen som McMahan diskuterer, og dette er en kulturell prosess som innebærer en transformasjon av overnaturlige veseners funksjon i religionen (McMahan 2008, 54). I den tibetanske buddhismen har lokale guddommer en stor påvirkning på folks daglige praksis. Slike guddommer sine funksjoner kan gå gjennom en transformasjon fra å ha en praktisk og konkret rolle i det hellige landskapet til å bli en psykologisk kraft i menneskets indre (McMahan 2008, 54). Dette kan vi se antydninger til i den tibetanske buddhismen, men er ikke sterkt til stede i mitt materiale. Det er en stor variasjon i hvordan tibetanerne ser på de lokale guddommene sine funksjoner i det hellige landskapet. Noen ser på de lokale guddommer som en form for «moralske dommere» som enten kan belønne eller straffe mennesker for å utføre rituelle forurensende handlinger, men de lokale guddommene har i dette tilfellet ikke blitt psykologisert (McMahan 2008, 54-56). De har derimot en praktisk rolle i det hellige landskapet og kan påvirke avlinger, vær og sykdom (Allison 2014, 420-421) (Huber og Pedersen 1997, 585-586). På en annen side finnes det tibetanske buddhister, som munkene jeg intervjuet, som ikke mener at de lokale guddommene kan påvirke mennesker, og at heller ikke mennesker kan påvirke dem. Dette kan tyde på at det har foregått en gradvis endring i tolkningen av det hellige landskapet innenfor klostervesenet, munkene mener at de lokale åndevesener fremdeles er til stede i landskapet, men deres rolle er endret. Mine respondenter sine uttalelser varierte i tolkning av åndevesener sin påvirkning på mennesker, og motsatt. Deres bakgrunn i klostre ser ut som en avgjørende faktor for hvilken tolkning de har av forholdet mellom mennesker og lokale åndevesener. Munkene mente at mennesker og åndevesener ikke kan påvirke hverandre selv om de alle befinner seg i *samsara* og er i det samme hellige landskapet, mens lekfolket mente at mennesker og åndevesener kan påvirke hverandre. Ut fra mine funn kan jeg ikke med sikkerhet si at det er en psykologisering som har foregått blant mine respondenter, men det har vært en refortolkning av forholdet mellom mennesker og lokale guddommer (McMahan 2008, 54 og 59). I følge McMahan er psykologisering en utvikling fra en tro på lokale guddommers fysiske påvirkning på mennesker til å bli en form for moralsk kraft (McMahan 2008, 54). Blant respondentene som mente at mennesket kan påvirke de lokale guddommene, var det tydelig at det var moralske og umoralske handlinger som guddommene ville reagere på. Dermed fungerer de lokale guddommene som en form for moralsk verktøy som skal lede mennesket til å utøve gode handlinger som gir god *karma*. Blant munkene var det en oppfatning om at de lokale guddommene stort sett ikke hadde noen påvirkning på hvordan tibetanske buddhister skal oppføre seg, og derfor har de ikke noen



funksjon som et verktøy som forklarer hva som er rett og galt. Munkene lener seg heller mot læren om *karma* som et utgangspunkt for å utøve moralske handlinger. Det har foregått en refortolkning av lokale guddommers viktighet knyttet til forsøpling ved hellige steder, men ut fra mine funn ser det ut som at tibetanske buddhister forholder seg enten til lokale guddommer som en fysisk påvirkning grunnet moral, eller at de ikke har noen tilstedeværelse når det gjelder tolkning av moral.

Her ser vi at tibetanske buddhister sin forståelse av forsøpling har vært gjennom en modernisering. Den har i ulik grad gått gjennom de-tradisjonalisering og de-mytologisering, to prosesser som er tett knyttet til hverandre i utviklingen av forståelsen av forsøpling i det hellige landskapet (McMahan 2008, 42,45 og 52). Selv om det har foregått en endring i doktriner står doktrinene i den tibetanske buddhismen sterkt, og det lokale panteon er fremdeles en sentral del av de praktiserende sin hverdag. Gamle tradisjoner og doktriner benyttes for å endre praksis når det kommer til søppelhåndtering, hvor tradisjoner som renseseritualer er viktig for å holde lokale guddommer tilfredse. I moderniseringen av en religions forståelse av søppel, er det som Allison argumenterer, nødvendig å ta hensyn til lokale religiøse tradisjoner og doktriner (Allison 2014, 423). For å kunne forandre lokalbefolkningens forståelse og håndtering av søppel, vil det være nødvendig å ta hensyn til hva deres tradisjoner anser som rituelt forurensende substanser og håndteringen av dem. Ved å kunne sette søppel og søppelproblematikken inn i gamle tradisjoner og nyere tolkning av doktrinen, vil det kunne være enklere å forandre praksisen av håndtering av søppel. For å forstå det komplekse forholdet mellom ulike dimensjoner i den tibetanske buddhismen, er Smart sin inndeling i den doktrinelle, mytologiske, etiske og materialistiske dimensjonen et nyttig hjelpemiddel (Smart 1996, 27, 130, 196 og 275). Den praktiserende dimensjonen blir i stor grad påvirket av utviklingen i andre dimensjoner som den doktrinelle, mytologiske, etiske og den materialistiske dimensjonen. Tolkning av doktriner og det mytologiske påvirker i stor grad den etiske dimensjonen som også viser til hva som er ansett som rent og urent i den materialistiske dimensjonen. Den praktiserende dimensjonen som omhandler ritualer og hverdagslige aktiviteter vil påvirkes av dette ved at ritualer i den tibetanske buddhismen i stor grad har en moralsk funksjon hvor ulike objekters renhet påvirker rituell renhet i området (Yü 2014, 492-493) (Tan 2018, 130-131) (Salick, Byg og Bauer 2012, 465). Dermed er tolkningen av doktriner og mytologi avgjørende for praktiseringen av religionen da dette avgjør hva som er moralsk å gjøre (Smart 1996, 68, 128-129, 165, 201, 277-280 og 288). Søppel tolkes som rituelt urent, og det er derfor umoralsk å forsøple i det hellige landskapet ut fra mine respondenters uttalelser.

Mitt masterprosjekt begynte med en nysgjerrighet på hvordan mennesker forholder seg til miljø og forurensning. Dette ga grunnlag for denne masteroppgavens problemstilling: Hva har den tibetansk-buddhistiske forståelsen av hellig landskap og rituell renhet å si for tibetanske buddhister sine oppfatninger av forsøpling ved hellige steder? Ved hjelp av ulike teoretiske perspektiver og metodologiske tilnærminger, har jeg analysert mitt datamateriale opp mot tidligere forskning. Allison studerte hvordan den tradisjonelle tibetansk-buddhistiske forståelsen av forurensning konkurrerer med myndighetenes teknokratiske forståelse i Thimphu, Bhutan (Allison 2014, 422). Wang undersøkte søppelkonflikten mellom tibetanske buddhister og han-kinesiske turister i Yubeng, Dechen i Tibet, og mitt masterprosjekt omhandler hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder i Kathmandu, Nepal (Wang 2019, 227). Disse tre prosjektene studerte ulike geografiske områder med ulike tilnærminger for å forstå tibetanske buddhisters forhold til søppel. I min analyse fant jeg flere likheter mellom mine, Allison og Wang sine funn når det kom til tibetanske buddhisters håndtering av miljøproblematikk i det hellige landskapet. Likevel var det en tydelig forskjell mellom mine og Wang sine respondenters uttalelser. I motsetning til Wang sine respondenter, mente ikke mine respondenter at det er turister, men lokalbefolkningen og innflyttere som forsøpler ved de hellige stedene i Kathmandu (Wang 2019, 227). Mitt materiale viser at det er både eksterne og interne prosesser som er med på å påvirke hvordan tibetanske buddhister forholder seg til forsøpling ved hellige steder. Det foregår en form for modernisering blant tibetanske buddhister når det kommer til forståelse av miljø og forsøpling. I denne moderniseringsprosessen er tradisjonelle tibetansk-buddhistiske ideer om rituell renhet/urenhet og hellig landskap sentrale i fortolkningen av søppelproblematikken. De praktiserende sine holdninger til forsøpling er sterkt preget av en religiøs forståelse av renhet og urenhet og religiøse ledere, munk og nonner framstår som rollemodeller som videreformidler kunnskap om miljø, forsøpling og menneskets påvirkning på det hellige landskapet. Religiøse ledere og klosterelitens rolle er viktig ved at de inkorporerer moderne vitenskapelige forklaringsmodeller inn i et religiøst rammeverk, buddhismen, som vil gjøre det lettere for lokale tibetanere å akseptere endring.

## 8 Litteraturliste

### 8.1 Primærkilder

#### *Artikler, bøker og bokkapitler*

- Dalai Lama. 2012. *Beyond Religion: Ethics for the Whole World*. London, Sidney, Auchland og Johannesburg: Rider. Google Play Books E-book.
- Dalai Lama, Fabien Quaki, og Anne Benson. 2016. *Imagine All the People: A Conversation with the Dalai Lama in Money, Politics, and Life As It Could Be*. Boston: Wisdom Publications.
- Karmapa. 2008a. *Environmental Guidelines: For Karma Kagyu Buddhist Monasteries, Centers and Community*. New Delhi: Archana.
- . 2008b. «Waste Management». I *Environmental Guidelines: For Karma Kagyu Buddhist Monasteries, Centers and Community*, av Ogyen Drodul Trinley Dorje H. H. the 17th Gyalwang Karmapa, 16-18. New Delhi: Archana.
- . 2009. *One Hundred and Eight Things You Can Do to Help the Environment*. Funnet 11.03.2020. <http://www.arcworld.org/downloads/108-Things-to-Do-Karmapa.pdf>.
- . 2011. «Walking the Path of Environmental Buddhism through Compassions and Emptiness.» *Conservation Biology* 25(6), 1094-1097.
- . 2017. *Disaster Management Guidelines: for Tibetan Buddhist Monasteries & Nunneries*. Khoryug. Publisert: 14.07. 2017: <http://www.khoryug.info/disaster-management/>.
- Snyderman, Ralph, og Dalai Lama. 2019. «Compassion and Health Care: A Discussion With the Dalai Lama.» *Academic Medicine Vol.94* (8), 1068-1070.

#### *Nettsider*

- Dalai Lama. 1990. «Universal Responsibility and the Good Heart.» I *Freedom in Exile: The Autobiography of His Holiness the Dalai Lama*, av Dalai Lama, 280-299. Universal Responsibility and the Good Heart: Hodder og Stoughton.  
<https://www.dalailama.com/messages/environment/clean-environment>.
- Kagyu Office Around the World. u.d a. *Activity of the Karmapa*. Funnet 03.06.2020.  
<https://kagyuoffice.org/activity-of-the-17th-karmapa/>.
- . u.d b. *The Environment*. Funnet 03.06.2020. <https://kagyuoffice.org/portfolio-item/the-environment/>.

- u.d c. *The Karmapa*. Funnet 29.10.2020. <https://kagyuoffice.org/karmapa/>.
- Khoryug. u.d a. *About Khoryug*. Funnet 15.10.2020. <http://www.khoryug.info/>.
- u.d b. *Khoryug History*. Funnet 15.10.2020. <http://www.khoryug.info/history/>.
- The Office of His Holiness the Dalai Lama. u.d a. *A Clean Environment Is a Human Right*. Funnet 03.02.2021. <https://www.dalailama.com/messages/environment/clean-environment>.
- u.d b. *Birth to Exile*. Funnet 20.08.2020. <https://www.dalailama.com/the-dalai-lama/biography-and-daily-life/birth-to-exile>.
- u.d c. *Compassion and the Individual*. Funnet 10.10.2020. <https://www.dalailama.com/messages/compassion-and-human-values/compassion>.
- u.d d. *Environment*. Funnet 03.09.2020. <https://www.dalailama.com/messages/environment>.
- u.d e. *It's up to us - and especially politicians - to save our planet*. Funnet 05.12.2020. <https://www.dalailama.com/messages/environment/its-up-to-us-and-especially-politicians-to-save-our-planet>.
- u.d f. *Politics and Environment: An Interview*. Funnet 15.09.2020. <https://www.dalailama.com/messages/environment/politics-and-environment>.
- u.d g. *The Dalai Lama*. Funnet 20.08.2020. <https://www.dalailama.com/the-dalai-lama>.

### ***Sosiale medier***

- Facebook - Dalai Lama. u.d. *Dalai Lama - Facebookside*. Funnet 13.02.2021. <https://www.facebook.com/DalaiLama/>.
- 2019a. *Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at han setter pris på Gretha Thunberg sin innsats*. Publisert 05.12.2019. Funnet 18.02.1021. <https://www.facebook.com/339188887615/posts/10156856949102616/>.
- 2019b. *Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at unge har rett til å være bekymret for klimakrisen*. Publisert 20.09.2019. Funnet 18.02.2021. <https://www.facebook.com/339188887615/posts/10156650173867616/>.
- 2019c. *How We Create Problems for Ourselves*. Publisert 19.07.2019. Funnet 11.01.2020. <https://www.facebook.com/watch/?v=465186187594265>.
- 2020a. *Addressing the Climate Crisis - Message to the G7 Speakers' Conference*. Publisert 12.09.2020. Funnet 17.12.2020. <https://www.facebook.com/watch/?v=918912691929435>.

- , 2020b. *Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at mennesker på ta ansvar for ødeleggelsene menneskene har utsatt miljøet for*. Publisert 17.02.2020. Funnet 18.02.2021.  
<https://www.facebook.com/339188887615/posts/10157062596072616/>.
- , 2021a. *Facebook-innlegg med bilde av H. H. den fjortende Dalai Lama og Gretha Thunberg*. Publisert 09.01.2021. Funnet 18.02.2021.  
<https://www.facebook.com/339188887615/posts/10157934819252616/>.
- , 2021b. *Facebook-innlegg med H. H. den fjortende Dalai Lama sin gratulasjon til Joe Biden for å ha vunnet presidentvalget i USA*. Publisert 21.01.2021. Funnet 18.02.2021.  
<https://www.facebook.com/339188887615/posts/10157961636497616/>.
- , 2021c. *Our Only Home*. Publisert 03.01.2021. Funnet 01.02.2021.  
<https://www.facebook.com/watch/?v=248044626684965>.
- , 2021d. *Video-innlegg av H. H. den fjortende Dalai Lama sin samtale med Greta Thunberg og ledende miljøforskere*. Publisert 10.01.2021. Funnet 18.02.2021.  
<https://fb.watch/5nJtSjoVzp/>.
- Facebook - Khoryug. u.d. *Khoryug - Forside*. Funnet 17.06.2019.  
<https://www.facebook.com/Khoryug/>.
- , 2019. *Facebook-innlegg som viser bilder av en dugnad hvor det ble samlet søppel*. Publisert 07.12.2019. Funnet 18.02.2021.  
<https://www.facebook.com/Khoryug/posts/1258683147650948>
- , 2021a. *Facebook-innlegg av H. H. den syttende Karmapa sitt budskap om at buddhismens essens kan knyttes til miljøbevegelsens mål*. Publisert 09.02.2021. Funnet 18.02.2021.  
<https://www.facebook.com/Khoryug/posts/1625814454271147>
- , 2021b. *Facebook-innlegg hvor H. H. den syttende Karmapa formidler om harmonien mellom buddhisme og miljøbevegelsen*. Publisert 25.01.2021. Funnet 18.02.2021.  
<https://www.facebook.com/Khoryug/posts/1615415338644392>
- YouTube - Dalai Lama. u.d. *Spillelister*. Funnet 18.07.2019.  
<https://www.youtube.com/dalailama/playlists>.
- , 2011. *Environmental Awareness*. Publisert 28.10.2011. Funnet 08.05.2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=TuT1RdHdPZ0>.
- , 2015. *Caring for our Global Environment*. Publisert 07.12.2015. Funnet 09.10.2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=vRwlygihP7I&t=2s>.

- . 2020. *Addressing the Climate Crisis - Message to the G7 Speakers' Conference*. Publisert 12.09.2020. Funnet 11.12.2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=GcZnSAIzief&t=16s>.
- . 2021a. *His Holiness the Dalai Lama in Conversation with Greta Thunberg and Leading Scientists*. Publisert 10.01.2021. Funnet 05.02.2021.  
<https://www.youtube.com/watch?v=u9GXgOMMeTg>.
- . 2021b. *Our Only Home*. Publisert 03.01.2021. Funnet 01.02.2021.  
<https://www.youtube.com/watch?v=j1tSdMMY30g&t=1s>.
- YouTube - Karmapa. u.d. *Spillelister*. Funnet 09.05.2021.  
<https://www.youtube.com/user/Karmapateachings/playlists>.
- . 2015a. *At Harvard University*. Publisert 27.03.2015. Funnet 24.11.2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=XrZUVuh9Uuc>.
- . 2015b. *At Princeton University*. Publisert 03.04.2015. Funnet 15.11.2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=rIHViXjBr0Y&t=587s>.
- . 2015c. *At Yale University*. Publisert 07.04.2015. Funnet 28.11.2020.  
<https://www.youtube.com/watch?v=QzJaw94Grno&t=4218s>.
- . 2015d. *Talk at Stanford University*. Publisert 22.03.2015. Funnet 27.10.2020.  
[https://www.youtube.com/watch?v=rWLIK\\_JKD0w](https://www.youtube.com/watch?v=rWLIK_JKD0w).

## 8.2 Sekundærkilder

### *Artikler, bøker og bokkapitler*

- Aksha, Sanam K., og Christopher T. Emrich. 2020. «Benchmarking Community Disaster Resilience in Nepal.» *International Journal of Environmental Research and Public Health* Vol.17 (6), p.1985 (1-22).
- Alka, Jain, Birkumar Singh H., C. Rai S., og Sharma E. 2004. «Folklores of Sacred Khecheopalri Lake in the Sikkim Himalaya of India: A Plea for Conversation.» *Asian Folklore Studies* Vol.63 (2), 291-302.
- Allison, Elizabeth. 2014. «Waste and Worldviews: Garbage and Pollution Challenges in Bhutan.» *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* Vol.8 (4), 405-428.
- Batchelor, Stephen. 2012. «A Secular Buddhism.» *Journal of Global Buddhism* Vol.13, 87-107.

- Bentor, Yael. 1995. «On the Indian Origins of the Tibetan Practice of Depositing Relics and Dharanis in Stupas and Images.» *Journal of the American Oriental Society* Vol.115 (2), 248-261.
- . 2003. «The Content of Stupas and Images and the Indo-Tibetan Concept of Relics.» *The Tibet Journal* Vol.28 (1/2), 21-48.
- Bremborg, Anna Davidson. 2014. «Interviewing.» I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, av Michael Stausberg og Steven Engler, 310-322. London of New York: Routledge.
- Buffetrille, Katia. 2004. «Pilgrimage and Incest: The Case of Mchod rten Nyi ma.» *Bulletin of Tibetology* Vol.40 (1), 5-38.
- . 2014. «The Pilgrimage to Mount Kha ba dkar po: A Metaphor for bardo?» I *Searching for the Dharma Finding Salvation - Buddhist Pilgrimage in Time and Space*, av Christoph Cuppers og Max Deeg, 197-220 (Bilder 270-277). Lumbini International Research Institute.
- Chandler, Jeannine. 2015. «Invoking the Dharma Protector.» I *Buddhism Beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*, av Scott A. Mitchell og Natalie E. F. Quli, 75-91. New York: SUNY Press.
- Clayton, Philip. 2019. *Religion and Science: The Basics*. London og New York: Routledge. Google Play Books E-book.
- Deraniyagala, Sonali. 2005. «The Political Economy of Civil Conflict in Nepal.» *Oxford Development Studies* Vol.33 (1), 47-62.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge og Kagen Paul.
- Eisenstadt, S. N. 2000. «Multiple Modernities.» *Daedalus* Vol.129 (1), 1-29.
- Endsjø, Dag Øistein. 2010. *Sex og Religion: Fra jomfruball til hellig homosex*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2016. *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: PlutoPress.
- Fangen, Katrine. 2010. *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Flood, Gavin. 1996. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garrett, Frances, Andrew Erlinch, Nicholas Field, Barbara Hazelton, og Matthew King. 2013. «Narratives of Hospitality and Feeding in Tibetan Ritual.» *Journal of the American Academy of Religion* Vol.81 (2), 491-515.

- Gayley, Holly. 2007. «Soteriology of the Senses in Tibetan Buddhism.» *Numen* Vol.54 (4), 459-499.
- Guéguen, Philippe, Hugo Yepes, og Ismael Riedel. 2016. «On the Value of Earthquake Scenario: The Kathmandu Recent Lesson.» *Frontiers in Built Environment* Vol.1, 1-4.
- Gutschow, Kim. 2004. *Being a Buddhist Nun: The Struggle for Enlightenment in the Himalayas*. Cambridge og London: Harvard University Press.
- Haberman, David. 2011. *River of Love in an Age of Pollution: The Yamuna River of Northern India*. Berkeley, Los Angeles og London: University of California Press.
- Hagen, Aina Landsverk, og Gro Stueland Skorpen. 2016. *Hjelp, jeg skal på feltarbeid! Håndbok i etnografisk metode*. Oslo: Cappelen Damm.
- Havnevik, Hanna. 1989. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms and Social Reality*. Oslo: Norwegian University Press.
- Hoffman, Adina, og Peter Cole. 2011. *Sacred Trash: The Lost and Found World of the Cairo Geniza*. New York: Schocken.
- Hoffman, Helmet. 1977. «The Ancient Tibetan Cosmology (oversatt av G. W. Houston).» *The Tibet Journal* Vol.2 (4), 13-16.
- Huber, Toni. 1997. «Green Tibetans: A Brief Social History.» *Tibetan Culture in the Diaspora* Vol.4, 103-119.
- . 1999. *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*. New York og Oxford: Oxford University Press.
- Huber, Toni, og Poul Pedersen. 1997. «Meteorological Knowledge and Environmental Ideas in Traditional and Modern Societies: The Case of Tibet.» *The Journal of the Royal Anthropological Institute* Vol.3 (3), 577-597.
- Isachsen, Arne Jon. 2015. «Globalisering.» *Magma* Vol.18 (5), 20-29.
- Kapstein, Matthew T. 2006. *The Tibetans*. Malden, Oxford og Victoria: Blackwell Publishing.
- . 2014. *Tibetan Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford og New York: Oxford University Press.
- Kumar, Rauniyar Ashish. 2019. «The Impact of Inbound Tourism on Economic Growth of Nepal.» *International Journal of Academic Research in Business & Social Sciences* Vol.9 (3), 183-195.
- Kvale, Steinar, og Svend Brinkmann. 2018. *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Lewis, Todd. 1996. «Sukhavati Traditions in Newar Buddhism.» *South Asia Research* Vol.16 (1), 1-30.



- . 2015. «Punya and Pāp in Public Health: Everyday Religion, Material Culture, and Avenues of Buddhist Activism in Urban Kathmandu.» *Journal of Buddhist Ethics* Vol.22, 159-189.
- Lipner, Julius. 2010. *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices*. London og New York: Routledge.
- Liu, Huimei, og Jiawen Fu. 2019. «Religious Leisure, Heritage and Identity Construction - A Case of Tibetan College Students.» *Leisure Studies* Vol.38 (5), 603-617.
- McGuire, Meredith B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, David. 2008. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford og New York: Oxford University Press.
- . 2015. «Buddhism and Multiple Modernities.» I *Buddhism Beyond Borders: New Perspectives in Buddhism in the United States*, av Scott A. Mitchell og Natalie E. F. Quli, 181-195. New York: SUNY Press.
- Mills, Martin A. 2003. *Identity, Ritual and State in Tibetan Buddhism: The Foundations of Authority in Gelukpa Monasticism*. London og New York: Routledge.
- Mitchell, Scott A., og Natalie E. F. Quli. 2015. «Crossing Borders: Transcultural and Translocative Flows.» I *Buddhism Beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*, av Scott A. Mitchell og Natalie E. F. Quli, 57-58. New York: SUNY Press.
- Mumford, Stan Royal. 1989. *Himalayan Dialouge: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Nelson, Chad, og Robert H. Woods jr. 2014. «Content Analysis.» I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Studies of Religion*, av Michael Stausberg og Steven Engler, 109-121. London og New York: Routledge.
- Obadia, Lionel. 2011. «Political Ecology and Buddhism: An Ambivalent Relationship.» *International Social Science Journal* Vol.62 (205-206), 313-323.
- Oishi, Shigehiro, og Asuka Komiya. 2017. «Natural Disaster Risk and Collectivism.» *Journal of Cross-Cultural Psychology* Vol.48 (8), 1263-1270.
- Ojha, Hermant R., Sharad Ghimire, Adam Pain, Andrea Nightingale, Dil B. Khatri, og Hari Dhungana. 2016. «Policy Without Politics: Technocratic Control of Climate Change Adaptation Policy Making in Nepal.» *Climate Policy* Vol. 16 (4), 415-433.
- Oltean, Flavia Dana, Manuela Rozialia Gabor, Aurélie-Felicia Stancioiu, Mihaela Kardos, Marta Kiss, og Roxana Cristina Marinescu. 2020. «Aspects of Marketing in Dental

- Tourism - Factor of Sustainable Development in Romania.» *Sustainability Vol.12 (10)*, 1-13 (4320).
- Panda, Jagannath P. 2017. *India-China Relations: Politics of Resources, Identity and Authority in a Multipolar World Order*. London og New York: Routledge.
- Pantha, Buddhi, Sunil Giri, Hem Raj Joshi, og Naveen K. Vaidya. 2021. «Modeling Transmission Dynamics of Rabies in Nepal.» *Infectious Disease Modeling Vol.6*, 284-301.
- Parajuly, Keshav, Khim B. Thapa, Ciprian Cimpan, og Henrik Wenzel. 2018. «Electronic Waste and Informal Recycling in Kathmandu, Nepal: Challenges and Opportunities.» *Journal of Material Cycles and Waste Management Vol.20 (1)*, 656-666.
- Patange, Priyanka, N. D. Srinithiviahshini, og D. M. Mahajan. 2013. «Pilgrimage and the Environment: Challenges in a Pilgrimage Centre in Maharashtra, India.» *International Journal of Environmental Sciences Vol.3 (6)*, 2269-2277.
- Pokhrel, D., og T. Viraraghayan. 2005. «Municipal Solid Waste Management in Nepal: Practices and Challenges.» *Waste Management Vol.25 (5)*, 555-562.
- Posch, Eva, Karl Michael Höferl, Robert Steiger, Rainer Bell, og Laxmi Gurung. 2019. «Ke garne? How Values and Worldviews Influence Resilience to Natural Hazards: A Case Study From Mustang, Nepal.» *Mountain Research and Development Vol.39 (4)*, 10-19.
- Quli, Natalie E. F., og Scott A. Mitchell. 2015. «Buddhist Modernism as Narrative: A Comparative Study of Jodo Shinshu and Zen.» I *Buddhism Beyond Borders: New Perspectives on Buddhism in the United States*, av Scott A. Mitchell og Natalie E. F. Quli, 197-215. New York: SUNY Press.
- Ramble, Charles. 1990. «How Buddhist are Buddhist Communities? The Construction of Tradition in Two Lamaist Villages.» *Journal of the Anthropological Society of Oxford Vol.21 (2)*, 185-197.
- Ray, Reginald. 2002. *Indestructible Truth: The Living Spirituality of Tibetan Buddhism*. Boston og London: Shambhala. Google Play Books E-book.
- Rose, Gillian. 2016. «Digital Methods: Digital Images, Digitally Analysed.» I *Visual Methodologies: An Introduction to Researching with Visual Materials*, av Gillian Rose, 288-306. London: SAGE.
- Ruszczuk, Hanna A., og Tom Robinson. 2018. «Introduction to the Gorkha Earthquake.» I *Evolving Narratives of Hazard and Risk: The Gorkha Earthquake, Nepal 2015*, av

- Louise Bracken, Hanna A. Ruszczuk og Tom Robinson, 3-13. Cham: Springer International Publishing AG.
- Salick, Jan, Anja Byg, og Kenneth Bauer. 2012. «Contemporary Tibetan Cosmology of Climate Change.» *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* Vol.6 (4), 447-476.
- Seager, Joni, Ieva Rucevska, og Tina Schoolmeester. 2020. «Gender in the Modernisation of Waste Management: Key Lessons from Fieldwork in Bhutan, Mongolia, and Nepal.» *Gender and Development* Vol.28 (3), 551-569.
- Sered, Susan Starr. 1992. *Women as Ritual Experts: The Religious Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. New York og Oxford: Oxford University Press.
- Sharma, Hishor. 2006. «The Political Economy of Civil War in Nepal.» *World Development* Vol.34 (7), 1237-1253.
- Shrestha, Arun B., Raju Aryal, William Hare, Wolfgang Cramer, Antonella Battaglini, Carlo Jaeger, og Michiel Schaeffer. 2011. «Climate Changes in Nepal and its Impact on Himalayan Glaciers.» *Regional Environmental Change* Vol.11 (1), 65-77.
- Shrestha, Shanker Bahadur, Uttam Raj Pyakurel, Mukti Khanal, Murari Upadhyay, Kesara Na-Bangchang, og Phunuch Muhamad. 2019. «Epidemiological Situations and Control Strategies of Vector-borne Diseases in Nepal During 1998-2016.» *Journal of Health Research* Vol.33 (6), 478-493.
- Shtudiner, Zeev, Galit Klein, Moti Zwillig, og Jeffrey Kantor. 2019. «The Value of Souvenirs: Endowment Effect and Religion.» *Annals of Tourism Research* Vol.74, 17-32.
- Sidky, Homayun. 2011. «The State Oracle of Tibet, Spirit Possession, and Shamanism.» *Numen* Vol.58 (1), 71-99.
- Skogesal, Olav. 2012. *Begreper i avfallsbransjen: Sentrale begreper som betegner avfall, håndtering, organisering og utstyr for avfall*. Funnet 02 17, 2020. [https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/avfall-norge-no/dokumenter/Avfallsbegreper\\_-sluttrap-Mepex\\_nov-2012.pdf](https://s3-eu-west-1.amazonaws.com/avfall-norge-no/dokumenter/Avfallsbegreper_-sluttrap-Mepex_nov-2012.pdf).
- Smart, Ninian. 1996. *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. Berkeley og Los Angeles: University of California Press.
- Srivatava, Vinya Kumar. 1992. «Should Anthropologists Pay Their Respondents?» *Anthropology Today* Vol.8 (6), 16-20.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations and Encounters*. London: Routledge.

- Stausberg, Michael, og Steven Engler. 2014. «Introduction: Research Methods in the Study of religion\s.» I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, av Michael Stausberg og Steven Engler, 3-20. London og New York: Routledge.
- Tan, Gillian G. 2018. «Differentiating Smoke: Smoke as duwa and Smoka as bsang on the Tibetan Plateau.» *Anthropological Forum Vol.28 (2)*, 126-136.
- Timbrell, John. 2009. *Introduction to Toxicology*. New York og London: Informa Healthcare.
- Torri, Davide. 2019. «Religious Identities and the Struggle for Secularism: The Revival of Buddhism and Religions of Marginalized Groups in Nepal.» *Entangled Religions Vol.8*, 1-21.
- Turner, Victor, og Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.
- UNDP Bureau for Crisis Prevention and Recovery. 2004. *A Global Report: Reducing Disaster Risk - A Challenge for Development*. New York: United Nations Development Programme.
- UNEP-IETC and GRID-Arendal. 2019. *Gender and Waste Nexus: Experiences From Bhutan, Mongolia and Nepal*.
- Wang, Bo. 2019. «Sacred Trash and Personhood: Living in Daily Waste-Management Infrastructures in the Eastern Himalayas.» *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review Vol.8 (1)*, 224-248.
- Weber, Walter. 1979. «Pigeon Associated People Diseases.» *Bird Control Seminars Proceedings Vol.21*, 156-158.
- Wittrock, Björn. 2000. «One, None or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition.» *Daedalus Vol.129 (1)*, 31-60.
- Wolfson, Phil. 2014. «Secular Buddhism and the Quest for a Lived Ethics.» *Tikkun Vol.29 (1)*, 40-46.
- Woodcock, George. 1970. «Tibetan Refugees in a Decade of Exile.» *Pacific Affairs Vol.43 (3)*, 410-420.
- Yü, Dan Smyer. 2014. «Sentience of the Earth: Eco Buddhist Mandalizing of Dwelling Place in Amdo, Tibet.» *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture Vol.8 (4)*, 483-501.

### **Nettsider**

- Batchelor, Martine, og Stephen Batchelor. u.d. *Biography*. Funnet 31.10.2020.  
<https://www.stephenbatchelor.org/index.php/en/stephen>.

- Darrud, Aud. 2018. *Utrydningstruede havskilpadder blir syke og dør av «plastmonsteret»*. Publisert 06.11.2018. Funnet 15.12.2019. [https://www.nrk.no/urix/utrydningstruede-havskilpadder-blir-syke-og-dor-av-\\_plastmonsteret\\_-1.14078759](https://www.nrk.no/urix/utrydningstruede-havskilpadder-blir-syke-og-dor-av-_plastmonsteret_-1.14078759).
- De nasjonale forskningsetiske komiteene. 2018. *Forskningsetisk veileder for internettforskning*. Publisert 17.09.2018. Funnet 15.09.2019. <https://www.etikkom.no/forskningsetiske-retningslinjer/veileder-for-internettforskning/>.
- Government of Nepal. 2014. *Population Monograph of Nepal: Volume II (Social Demography)*. Funnet 25.08.2020. <https://nepal.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Population%20Monograph%20V02.pdf>.
- Ministry of the Environment Government of Japan. u.d. *3R Initiative*. Funnet 14.04.2021. <https://www.env.go.jp/recycle/3r/initiative/en/index.html>.
- Norsk Gjenvinning. u.d a. *Bærekraftsrapport 2016*. Funnet 03.08.2020. [https://www.nggroup.no/baerekraft/baerekraftsrapport-2016/baerekraft-i-norsk-gjenvinning/?\\_\\_hstc=260088082.955b32e00134bb4b326eea71e27ae9ae.1583999986331.1584439721935.1604406751124.4&\\_\\_hssc=260088082.8.1604406751124&\\_\\_hsfp=150755576](https://www.nggroup.no/baerekraft/baerekraftsrapport-2016/baerekraft-i-norsk-gjenvinning/?__hstc=260088082.955b32e00134bb4b326eea71e27ae9ae.1583999986331.1584439721935.1604406751124.4&__hssc=260088082.8.1604406751124&__hsfp=150755576).
- . u.d b. *Velkommen til norsk gjenvinning*. Funnet 15.02.2020. [https://www.norskgjenvinning.no/?utm\\_campaign=BOFU+%7C+Brand+%7C+Search+%7C+BMM&utm\\_term=%2Bnorskgjenvinning&utm\\_source=adwords&utm\\_medium=ppc&hsa\\_ver=3&hsa\\_acc=2374206670&hsa\\_mt=b&hsa\\_src=g&hsa\\_cam=6816497924&hsa\\_grp=83354388401&hsa\\_tgt=kwd-423736411191&](https://www.norskgjenvinning.no/?utm_campaign=BOFU+%7C+Brand+%7C+Search+%7C+BMM&utm_term=%2Bnorskgjenvinning&utm_source=adwords&utm_medium=ppc&hsa_ver=3&hsa_acc=2374206670&hsa_mt=b&hsa_src=g&hsa_cam=6816497924&hsa_grp=83354388401&hsa_tgt=kwd-423736411191&).
- Vissgren, Julie. 2019. *Ny hval funnet død med magen full av plast*. Publisert 21.05.2019. Funnet 21.04.2020. <https://www.nrk.no/norge/ny-hval-funnet-dod-med-magen-full-av-plast-1.14558236>.
- Volunteers Initiative Nepal. 2018. *Garbage Management Campaign 2018*. Funnet 15.08.2020. [https://www.volunteersinitiativenepal.org/work\\_camps/garbage-management-campaign-2018/](https://www.volunteersinitiativenepal.org/work_camps/garbage-management-campaign-2018/).

## 9 Vedlegg

### 9.1 Respondenter

Her vil jeg kort introdusere mine respondenter. Alle har blitt anonymisert, med alias, satt i aldersgrupper, siden de fleste kom fra samme fjelldistrikt i Himalaya har jeg valgt å skrive at de kommer fra en høyfjellslandsby i Himalaya, og hva slags utdanningsbakgrunn de har:

#### Lekfolk:

- Lobzang, 60+ år, fra Tibet, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesenet og språk.
- Kelzang, 18-30 år, fra høyfjellslandsby i Himalaya, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesen og studerer språk.
- Jamphel, 18-30 år, fra høyfjellslandsby i Himalaya, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesenet.
- Khedrup, 18-30 år, fra høyfjellslandsby i Himalaya, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesenet.

#### Nonner:

- Soma, 18-30 år, fra og bosatt i høyfjellslandsby i Himalaya, utdanning i klostervesenet.

#### Munker:

- Yonten, 18-30 år, fra høyfjellslandsby i Himalaya, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesenet.
- Trinley, 18-30 år, fra høyfjellslandsby i Himalaya, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesenet.
- Lungtok, 18-30 år, fra høyfjellslandsby i Himalaya, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesenet.

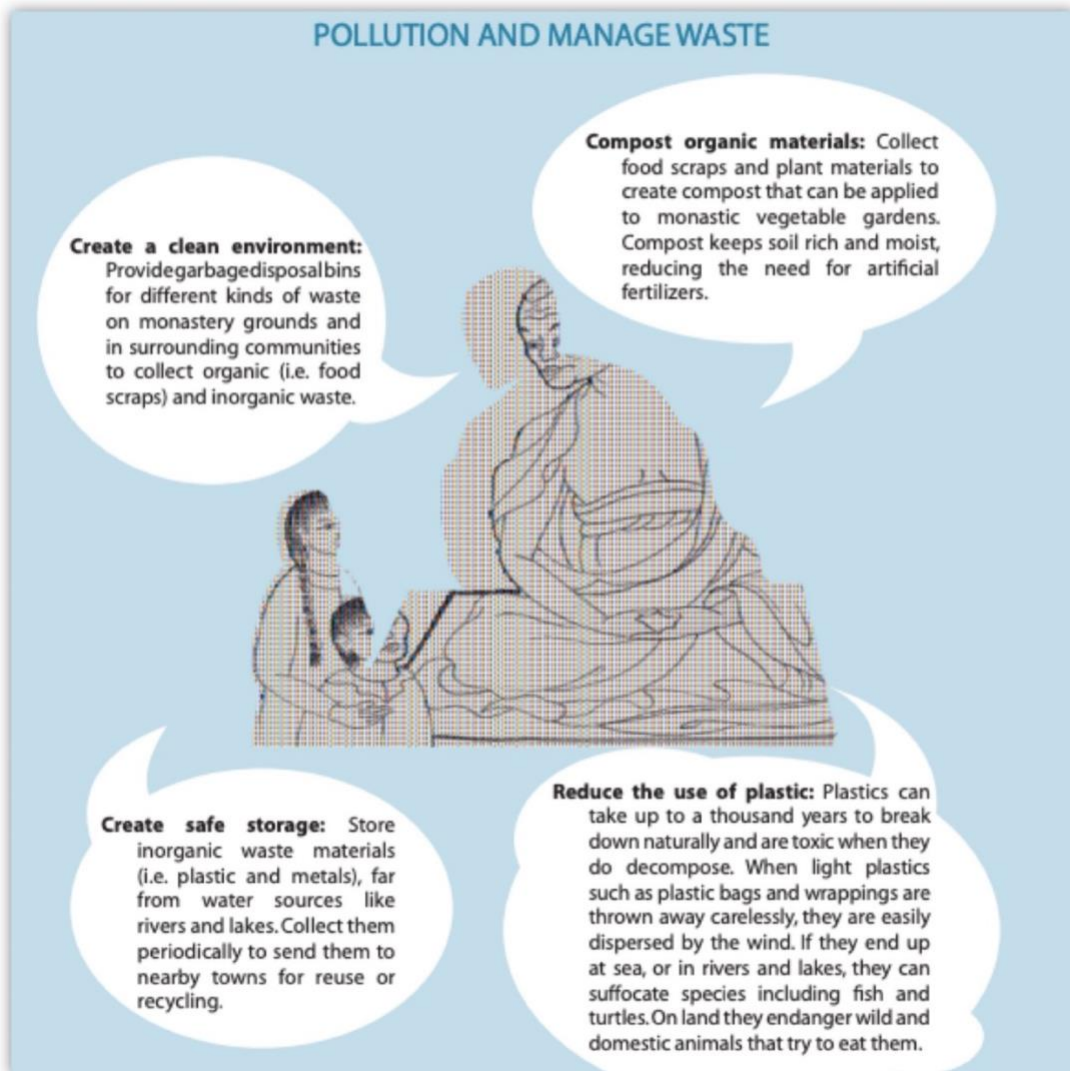
#### Religiøse ledere:

Tenzin, ca. 60 år, fra Tibet, bosatt i Kathmandu, utdanning i klostervesenet.

## 9.2 Bilder



Bilde 1: Skjerm bilde av Norsk Gjenvinning sitt banner på deres nettside der det står «DET FINNES IKKE SØPPEL MER.»:  
Hentet 4. februar 2020 fra URL: <https://www.norskgjenvinning.no>



Bilde 2: Skjerm bilde av illustrasjon av retningslinjer for redusering av forurensning og håndtering av avfall (Karmapa 2008b, 18), Illustrert av Leslie og Terris Nguyen Temple.



Bilde 3: Skjerm bilde tatt av Facebook-innlegg fra H. H. den fjortende Dalai Lama sin samtale med Greta Thunberg og ledende miljøforskere. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2021a).



Bilde 4: Skjerm bilde av video-innlegg av H. H. den fjortende Dalai Lama sin samtale med Greta Thunberg og ledende miljøforskere. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2021d).





Bilde 5: Skjerm bilde av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at mennesket må ta ansvar for ødeleggelsene vi har utsatt miljøet for. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2020b).



Bilde 6: Skjerm bilde tatt av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama gratulerer Joe Biden med å ha vunnet presidentvalget i USA. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2021b).



Bilde 7: Skjerm bilde av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at han setter pris på Greta Thunberg sin innsats for å styrke tiltak for å beskytte miljøet. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2019a).



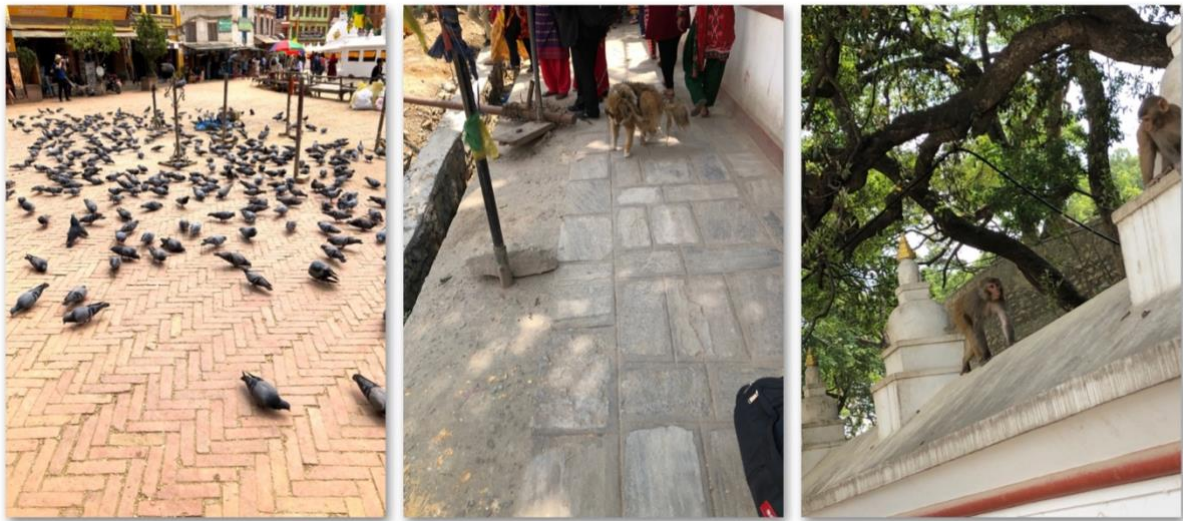
Bilde 8: Skjerm bilde av Facebook-innlegg hvor H. H. den fjortende Dalai Lama skriver at unge har rett til å være bekymret for klimakrisen. Hentet 18.februar 2021 fra Dalai Lama sin Facebook-side (Facebook - Dalai Lama 2019b).



*Bilde 9: Sjøppel blir brent ved siden av matofring ved Swayambhunath-stupaen: Swayambhu, Kathmandu, 19.april. 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget ©*



*Bilde 10: Bilde av en eldre kvinne som feier veien ved Swayambhunath-stupaen der buddhister utfører kora. Kathmandu, 19.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget ©*



Bilde 11: Bilde av dyr ved hellige steder. Bildet til venstre er av duer ved Boudhanath-stupaen. Boudha, Kathmandu, 13.april 2019. Bildet i midten av hund og bildet av apene til høyre er tatt ved Swayambhunath-stupaen. Swayambhu, Kathmandu 19.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget ©

**KHORYUG**  
25. jan. • 🌐

**KHORYUG**

As I grew up and began studying Buddhist philosophy and teachings, I discovered great harmony between Buddhism and the environmental movemen... Se mer

**As I grew up and began studying Buddhist philosophy and teachings, I discovered great harmony between Buddhism and the environmental movement. The emphasis on biological diversity, including ecosystems — in particular, the understanding that animate and inanimate beings are parts of a whole — resonates closely with Buddhism's emphasis on interdependence.- 17th Karmapa**

WWW.KHORYUG.INFO    KUNKYONGTRUST.ORG    KAGYUOFFICE.ORG

👍❤️ 55      4 kommentarer • 4 delinger

Bilde 12: Skjerm bilde av Facebook-innlegg der H. H. den syttende Karmapa formidler om harmonien mellom buddhisme og miljøbevegelsen. Hentet 18.februar 2021 fra KHORYUG sin Facebook-side (Facebook - Khoryug 2021b).



**KHORYUG**

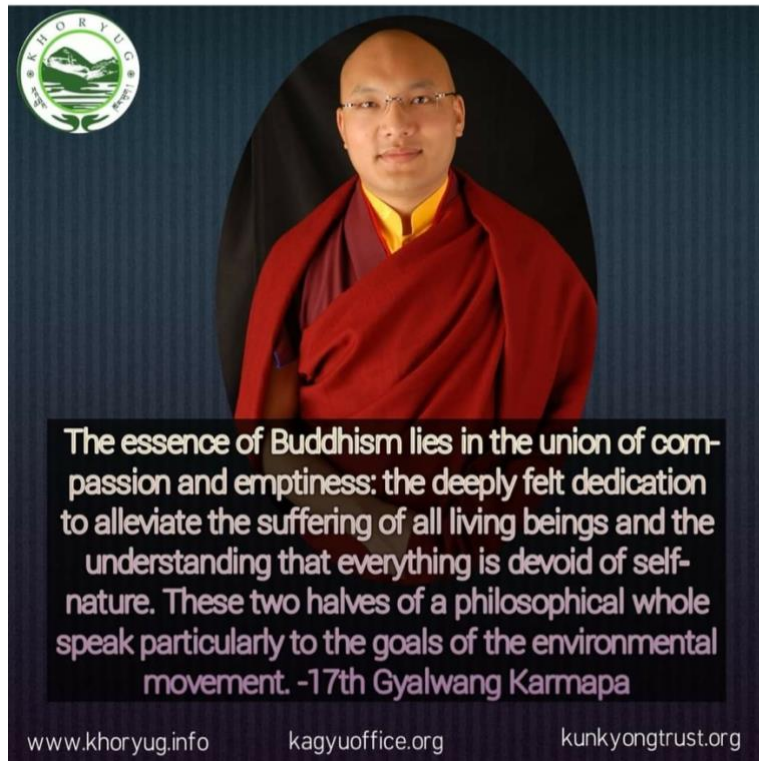
9. feb. • 🌐



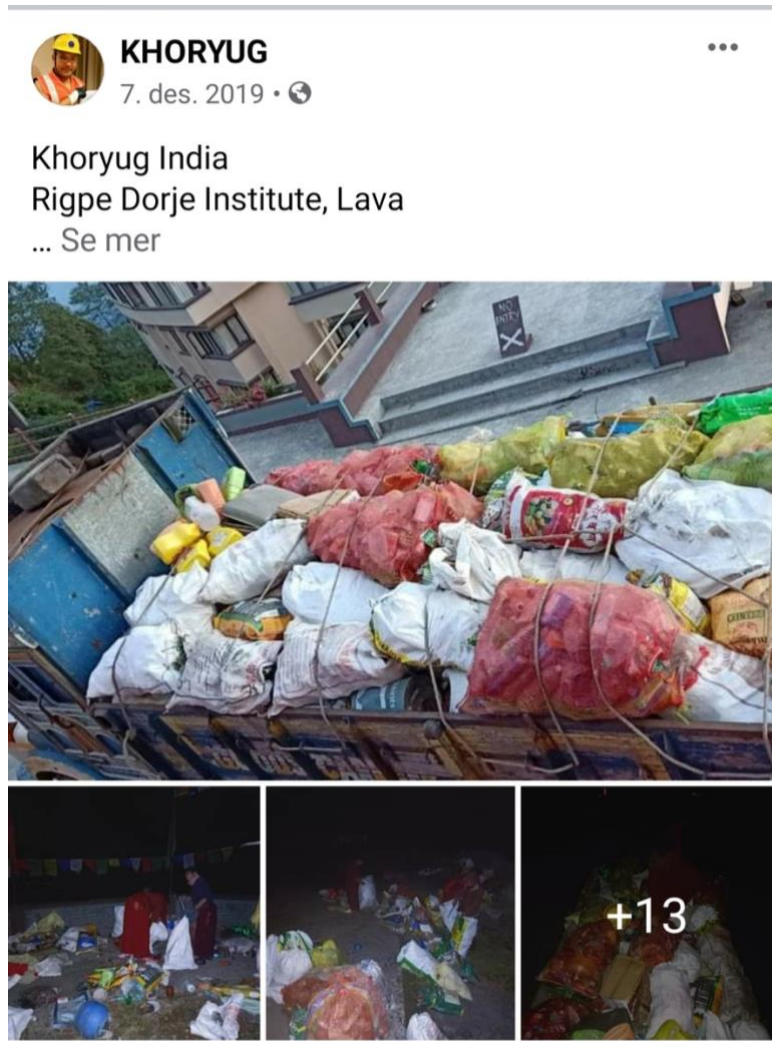
Khoryug

The essence of Buddhism lies in the union of compassion and emptiness: the deeply felt dedication to alleviate the suffering of all living b...

Se mer



Bilde 13: Skjerm bilde av Facebook-innlegg med H. H. den syttende Karmapa sitt budskap om at buddhismens essens kan knyttes til miljøbevegelsens mål. Hentet 18.februar 2021 fra KHORYUG sin Facebook-side (Facebook - Khoryug 2021a).



Bilde 14: Skjerm bilde av Facebook-innlegg som viser en dugnad hvor de samlet søppel. Hentet 18.februar 2021 fra KHORYUG sin Facebook-side (Facebook - Khoryug 2019).



Bilde 15: Bilde av lokal søppelstasjon i Boudha: Boudha, Kathmandu, 13.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget ©



Bilde 16: Bilde av søppel ved vei og ved hellige steder. Bildet til venstre er av søppel ved en hovedvei i Budhanikanta. Budhanikanta, Kathmandu, 16.april 2019. Bildet i midten og til høyre er bilder av søppel ved Swayambhunath-stupaen. Swayabhu, Kathmandu, 19.april 2019. Foto: Emilie Agnethe Høiberget ©