



Uio • Universitetet i Oslo

Forestillinger om døden og praktisering av dødsritualer blant hinduer i Oslo og omegn

Kathrine Line Østenstad

REL4991 Masteroppgave i religionsvitenskap

60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2022

Universitetet i Oslo, våren 2022

Institutt for kulturstudier

Og orientalske språk

Forestillinger om døden og praktisering av dødsritualer blant hinduer i Oslo og omegn



Figur 1 ©Everplans.com.

Kathrine Line Østenstad
Masteroppgave i religionsvitenskap

©Kathrine Line Østenstad

2022

Forestillinger om døden og praktisering av dødsritualer blant hinduer i Oslo og omegn

Kathrine Line Østenstad

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

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven fremstiller og analyserer hinduers forhold til døden og etterlivet og deres praktisering av dødsritualer i Norge. Hinduismen omfatter et stort mangfold av religiøse trosforestillinger og ritualer som praktiseres av over en milliard mennesker i de fleste land i verden, inkludert Norge. Hit har hinduer kommet siden slutten av 1960-tallet som arbeidsmigranter, mens et stort antall flyktninger har fått oppholdstillatelse etter borgerkrigen i Sri Lanka som pågikk fra 1983 til 2009.

Materialet i oppgaven er samlet inn gjennom kvalitative intervjuer av en gruppe hinduer i Oslo og omegn, både hinduer som har emigrert fra India til Norge og hinduer som er født og oppvokst her. På grunn av Covid-19 epidemien har jeg kun utført et begrenset feltarbeid i hindutempelene Hindu Sanatan Mandir i Drammen og Sanatan Mandir Sabha på Slemmestad. Her har jeg deltatt i festivaler og observert ritualer. Oppgaven dokumenterer og diskuterer dødsforestillinger og dødsritualer i hovedsak basert på tradisjoner fra delstaten Punjab i Nord-India. Ved bruk av forskningslitteratur som omhandler trosforestillinger og praksis rundt dødsritualer i Nord-India og forskning på hvordan disse er videreført i diaspora, etablerer jeg en kontekst for min fremstilling og analyse av forestillinger og praksis i den norske diasporaen. Oppgavens hovedformål er å besvare forskningsspørsmålet: Hva tenker hinduer i Oslo og omegn om døden og etterlivet og hvordan utføres de hinduiske dødsritualene?

Jeg er spesielt interessert i å vise kontinuitet og endring i utførelsen av dødsritualene i Norge. For mange hinduer i Oslo og omegn er religiøse forestillinger og ritualer dels blitt vedlikeholdt relativt uendret, mens andre har blitt forenklet og forkortet som følge av påvirkning fra den norske majoritetskulturen. Oppgaven tar for seg norske hinduers emiske perspektiv, de hevder selv at forestillinger om døden og meningen bak ritualene er vedlikeholdt i Norge. Hvordan norske hinduer oppfatter begrepene *samsara* (gjenfødselssyklusen), den sykliske prosessen fra en hindu dør til gjenfødsel gjennom transmigrasjon av sjelen, *karma* (handling), troen på at gode intensjonelle handlinger fører til en god gjenfødsel og dårlige handlinger fører til en dårlig gjenfødsel og *moksha* (frelse), troen på evig frelse og frigjørelse fra gjenfødselssyklusen, vil bli redegjort for og diskutert.

Gjennom anvendelse av teoretiske innfallsvinkler som Arnold van Genneps teori om overgangsritualer, Victor Turners teori om liminalfasen, Mary Douglas' teori om renhet og urenhet og Jonathan Z. Smiths teori om ritualenes plassering, vil denne oppgaven sette ritualene i system og forsøke å gi analytiske forklaringer.

Forord

Først og fremst så ønsker jeg å takke hinduene i Oslo og omegn som har vært en stor del av mitt mastergradsprosjekt. Takk for at dere har tatt dere tid til å møte meg og delt av deres personlige historier, tanker og erfaringer rundt døden og dødsritualer i Norge. Tusen takk til hinduene ved templene på Slemmestad og i Drammen. Dere har vist meg stor gjestfrihet, delt av deres kultur, festivaler og religiøse opplevelser. En spesiell takk til hindupresten som har vist og forklart meg betydningen av ulike ritualer. Jeg setter så utrolig stor pris på dere alle, uten deres hjelp og velvilje hadde ikke dette prosjektet blitt noe av.

En stor takk til min veileder Hanna Havnevik for gode tilbakemeldinger og hjelp underveis i skrivingen. Jeg setter veldig stor pris på det og har lært masse av deg.

Tusen takk til alle mine medstudenter ved UIO. Takk for gode samtaler i kollokviegrupper på forskningssenteret, lange studiedager på mastersalen i P. A. Munchs hus og samarbeid i leseseminarer. Takk til dere alle for god støtte under hele skriveperioden, og ikke minst takk for nye matopplevelser og restitusjons-øl når det trengtes. Jeg har satt stor pris på den lille og trygge mastergruppen vår de siste to årene. Takk for at jeg fikk delt av både min frustrasjon og glede ved masterstudiet—for en herlig gjeng.

Til slutt vil jeg takke min samboer, venner og familie som har klappet meg frem underveis i skrivingen. Takk til dere for gode tips og råd på veien.

Arbeidet med denne oppgaven har gitt meg mye ny innsikt i norske hinduiske religiøse forestillinger og ritualer knyttet til døden. Jeg har satt stor pris på den vennlighet og gjestfrihet jeg har blitt møtt med i det norskhinduiske miljøet og i templene jeg har besøkt. Jeg er fremdeles lei meg for at jeg ikke fikk gjort feltarbeid i India, men jeg har lært mye spennende om hinduers religiøsitet i norsk kontekst; det er jeg takknemlig for.

Innholdsfortegnelse

Kap. 1 Innledning	1
Diasporabegrepet	2
Hinduismen	5
Hinduer i Norge	6
Sanatan Mandir Sabha–tempelet på Slemmestad	8
Hindu Sanatan Mandir–tempelet i Drammen	9
Oppgavens struktur	10
Kap. 2 Tidligere forskning.....	12
Kap. 3 Teori og metode.....	14
Teoretiske perspektiver.....	15
Arnold Van Genneps – Overgangsriter.....	16
Victor Turner – Liminalfasen	16
Mary Douglas – Rent og urent.....	17
Jonathan Z. Smith - Et sted for ritualer.....	17
Metode.....	18
Kvalitativt intervju som metode	19
Etiske hensyn og personvern i forbindelse med forskningen.....	21
Informert samtykke.....	21
Fortrolighet	21
Konsekvenser.....	22
Forskerrollen.....	22
Opprettelsen av kontakten med informantene	23
Kap. 4 Begreper knyttet til liv og død i hinduismen	26
Livet - en syklisk runddans.....	26
<i>Samsara</i> – gjenfødselssyklus	26
<i>Atman og brahman</i> – en todelt eksistens	28
<i>Pancabhuta</i> – de fem kroppslige elementene	28
<i>Karma</i> – moralske handlinger.....	30
<i>Moksha</i> – frigjørelse fra <i>samsara</i> -syklusen	30
<i>Varna</i> – de fire vediske klasseinndelingene.....	31
<i>Jati</i> – kastesystemet	32
Kap. 5 Tanker om døden og etterlivet for diasporahinduer	34
Reinkarnasjon	34
<i>Moksha</i>	36
Sammendrag	37
Kap. 6 Hinduiske dødsritualer blant diasporahinduer i Oslo og omegn	38
Hvor skal dødsritualene finne sted.....	38
Hinduisk dødsritualer som overgangsritualer	42
Dødsleiet.....	43
Rent og urent - renselsesriter	45

Rituell vask og stell av liket.....	45
Svøping av liket.....	47
Onde ånder.....	48
Bruken av begravelserbyråer i Norge.....	49
Endringer i tidspunktet for kremasjonen i diaspora.....	51
Dødsannonse.....	51
Kaste.....	52
Hovedsørgeren.....	53
Sammendrag.....	54
Kap. 7 Den rituelle seremonien i kapellet	56
Kapellet i krematoriet i Drammen.....	56
Prestens rolle.....	57
Likets plassering.....	57
Den rituelle seremonien i kapellet.....	58
Taler.....	62
Liminalfasen.....	62
<i>Pindadana</i>	63
Den siste avskjeden.....	64
<i>Antyeshti</i> - det siste ritual.....	65
Frakting av kisten - en terskelrite.....	65
Kremasjonen i diaspora.....	66
Sammendrag.....	69
Kap. 8 Sørgeperioden i diaspora.....	71
Liminalfasen for de etterlatte.....	71
Sørgeperiodens rituelle ramme.....	72
Renselsesritual for de etterlatte.....	74
Minnesamvær.....	74
Matlaging i sørgeperioden.....	75
<i>Rasam Pagri</i> – et initiasjonsritual.....	75
<i>Shraddha</i>	77
<i>Sapindikarana</i>	78
<i>Shraddha</i> ved Sanatan Mandir Sabha-tempelet.....	79
<i>Shraddha</i> som et felles måltid.....	80
Sammendrag.....	80
Kap. 9 Askespredning og sending av likkister til India	81
Ganges – Indias hellighet.....	81
Et sted for ritualer – hellige moder India.....	83
Askespredning i India.....	85
<i>Asthi-visarjan</i>	87
Askespredning i Norge.....	88
Oppbevaring av asken.....	89
Sending av lik til India.....	89

Sammendrag	92
Kap. 10 Konklusjon.....	94
Litteraturliste.....	99
Figurer	104
Vedlegg 1: Presentasjon av informantene.....	107

Kap. 1 Innledning

Studiet av religion er å nærme seg andre menneskers religiøse liv og få et innblikk i deres verdenssyn og religiøse praksis (Gilhus og Mikaelsson 2001, 7) og det er viktig å se religion gjennom flere innfallsvinkler. Religion er mer enn forestillinger om det guddommelige og det hellige, religion må også ses på som et sosialt og kulturelt fenomen (ibid., 14). Religioner kan studeres som en del av historien, men også gjennom levende mennesker her og nå.

Denne masteroppgaven er i hovedsak en empirisk fremstilling av hinduers syn på døden og utførelsen av dødsritualer i Norge. Jeg har undersøkt hvordan diasporahinduer ser på døden og etterlivet, og hvordan prosessen rundt ritualene knyttet til døden blir praktisert av hinduer i Oslo og omegn. Jeg har belyst temaet fra et diakront og synkront perspektiv ved hjelp av observasjoner, intervjuer og med støtte fra forskningslitteratur. Mitt forskningsspørsmål er: Hva tenker hinduer i Oslo og omegn om døden og etterlivet og hvordan utføres de hinduiske dødsritualene?

Døden og dødsritualer finnes i alle kulturer. Ritualer omkring døden har historiske røtter som ligger til grunn for hvorfor og hvordan de praktiseres. Både i Norge og andre land har disse praksisene gjennom historien vært betinget av religiøse og samfunnsmessige årsaker. Religiøs tro og rituelle praksiser er i stadig endring, både i Norge og resten av verden. Endringer i dødsritualer er også noe som kommer til syne i diaspora og er særlig synlig i møtet mellom kulturer.

Døden og dødsritualer er noe vi alle må ta stilling til i livet. Noen har konkrete forestillinger om døden og hva som skal skje etter de dør. Noen skriver ned ønsker når det gjelder behandlingen av liket sitt, mens andre overlater slike bestemmelser til sine etterlatte. Mennesker ser gjerne på døden og dødsritualer gjennom tradisjonelle eller religiøse linser. Det er vanlig for oss mennesker å anvende skikker som går flere generasjoner tilbake. Noen mennesker tar også valg som går imot tradisjoner, andre følger strømmen og gjør det som de opplever som normen, mens noen liberalt blander tradisjoner. Jeg ønsker å belyse hvilke tanker og erfaringer diasporahinduer gjør seg om døden og etterlivet og hvilke dødsritualendringer som har oppstått for hinduer som bor i og rundt Oslo-området.

Døden er et tema som de fleste voksne mennesker har personlig kjennskap til gjennom opplevelser der kjente og nære har gått bort og mange har tatt del i ritualer knyttet til dødsfall. Et minne om en begravelse eller kremasjon kan i ettertid bli idealisert og de etterlatte kan se på opplevelsen som en fin avslutning for den avdøde. Når tradisjonelle skikker endres og

ritualer må bøyes for å tilpasses et nytt samfunn, kan denne idealiseringen skyldes at man husker tidligere ritualer fra India som det «perfekte». Mens endrete ritualer utført i Norge kan oppfattes som en «utvannet» variant. En idealisering av hjemlandets tradisjoner oppstår ofte i diasporasamfunn.

Ved å utforske tradisjoner knyttet til dødsfall som hinduer utfører i Norge og hvilke religiøse og samfunnsmessige rammebetingelser som gir muligheter og begrensninger for ritualene, vil jeg også undersøke, i den grad det er mulig, rituelle forskjeller i Norge og India.

Hovedfokuset mitt er imidlertid ritualene i Norge. For å kunne se om det er noen betydelige forskjeller på ritualene i Norge og i India, vil jeg bruke hinduenes minner fra India og forklaringer på ritualer de har vært med på i hjemlandet, samt forskningslitteratur på hinduiske dødsritualer i en indisk kontekst. Jeg ønsker også å se om det er store generasjonsforskjeller knyttet til oppfatninger og utførelse av dødsritualer mellom de eldre hinduene, de som emigrerte fra India på 70-tallet, hinduer som har flyttet til Norge i senere tid, og de hinduene som er født og oppvokst i Norge.

Døden ses på ulike måter av ulike mennesker. Noen er redde for å dø, mens andre er klare for døden når den inntreffer. Døden fører som oftest med seg sorgtunge begivenheter i form av sosiale møter, kondolansebesøk og minnestunder. For religiøse mennesker innebærer døden et møte med en åndelig dimensjon og samtaler og handlinger knyttet til religion og livets mening. Etter et dødsfall er det en del praktiske oppgaver som skal gjøres for å kunne gi den avdøde en verdig slutt på livet og for å hjelpe de sørgende. Disse oppgavene inkluderer møter med begravellesbyråer, venner, familie og avskjed med den avdøde. En sorgprosess etter et dødsfall er viktig for de etterlatte. Denne prosessen gir de etterlatte tid til å bearbeide savnet av sine nære, for deretter å kunne klare å vende tilbake til hverdagen.

Hinduer i Norge består av flere grupper med til dels ulike trosforestillinger og som i ulik grad følger hinduiske levereregler, men som også møter den norske majoritetskulturens skikker og tradisjoner. Det er viktig for enhver religiøs gruppe å føle et samhold både i og utenfor storsamfunnet. I tempelet kan hinduer møte sine likesinnede og utøve sin religion og når noen dør blir dødsritualer viktige for å styrke samholdet i gruppen.

Diasporabegrepet

Denne masteroppgaven bygger i hovedsak på utsagn fra hinduer som har emigrert fra India og bosatt seg i Norge, og hinduer som er født og oppvokst i Norge. Begrepet «diasporahinduer»

vil bli brukt sporadisk i oppgaven når jeg diskuterer utsagn fra begge gruppene av hinduer som bor og lever i Norge.

Det greske substantivet *diaspora* stammer fra det sammensatte verbet *dia-* og *speirein*, som kan oversettes med «å spre, spredt, sprer seg, å bli skilt» (Baumann 2010, 20). I den utviklede Septuagint (som er en av de greske originale oversettelsene av bibelen),¹ ble substantivet *diaspora* og verbet *diaspeirein* brukt som tekniske begreper for å beskrive jødernes eksistens utenfor «det lovede land» (eng. the promised land) gjennom et soteriologisk perspektiv (Baumann 2010, 21). Fra 1960-tallet ble diasporabegrepet brukt for å beskrive en nasjonal, kulturell eller religiøs gruppe som var bosatt i et fremmed land (ibid., 22). Diasporabegrepet blir brukt for å beskrive mennesker som har en vedvarende bevissthet om å bo borte fra hjemlandet, der de har tilpasset seg det nye sosiale og kulturelle livet i vertslandet (ibid., 23).

Religioner som jødedommen, hinduismen og noen afrikanske religioner som vodou og candomble kan ses på som veldig nært forbundet med et bestemt folk eller sted. Denne nære forbindelsen har derimot ikke vist seg å være til hinder for forflytningen av den gitte religionen. Gjennom emigrasjon, hvorvidt dette omfattet arbeidsmigranter, flyktninger, kontraktsarbeidere eller slaver, altså frivillig eller tvungen utvandring, har utøvere av disse religionene bragt med seg sin religion til sitt nye vertsland. Denne gjenskapningen av religionen i diaspora har ikke vært en ren gjenskapelse av religionen fra hjemlandet, men en inkorporering av religiøs tro og praksis fra det nye vertslandet (Vasquez 2010, 130).

For etniske og nasjonale grupper i diaspora er det ikke uvanlig at religionen får ny mening. Her er det viktig å forstå hvordan hinduinnflyttere til Norge agerer for å vedlikeholde og eventuelt endre sin religion i møte med mottakerlandet. Den nye meningen som skapes kan delvis ses på som religionens funksjon—der ivaretagelse av den kulturelle, religiøse og etniske identiteten som førstegenerasjons innvandrere ønsker å overføre til sine barn er et viktig aspekt. På denne måten bevarer norske hinduer hjemlandets kulturelle tradisjoner. Gjennom et forsøk på å gjøre dette oppstår en ny interesse for den religiøse og kulturelle arven. Diasporagrupper tar ofte vare på minner, visjoner eller myter om hjemlandet sitt, og mange førstegenerasjons innvandrere anser det å bevare sin identitet i diaspora som viktig. Denne identiteten blir ikke alltid overført fra en generasjon til den neste, og mange barn av innvandrerforeldre avviser gjerne foreldrenes videreføring i diaspora. For diasporagrupper kan også et ønske om å en dag vende tilbake til hjemlandet være viktig, for eksempel som

¹ Shneer og Aviv 2010, 263.

pensjonist (Jacobsen 2018, 19-20). Selv om funksjonelle aspekter ved etableringen av det «norskhinduiske» samfunnet er svært viktige å forstå, kan det også være slik at sosiale og religiøse aktører kan ha andre mål enn å skape integrasjon og «harmoni» mellom religioner i et nytt moderland, og i noen tilfeller vil migranter etablere sterke barrierer mot majoritetssamfunnet for å beskytte sin identitet, for eksempel gjennom å vektlegge endogami og å markere sterk avstand til majoritetskulturen eller til andre minoritetsreligioner i det nye hjemlandet. Denne oppgaven viser hvordan en gruppe hinduer i Oslo og omegn velger å forvalte sin religiøse arv i møte med Norge.

Diasporahinduer i Norge kan altså ses på som en gruppe mennesker som har bosatt seg i et nytt land der de har tilpasset seg sosiale og kulturelle tradisjoner i vertslandet.

Diasporahinduer i Norge vedlikeholder en tidvis nær forbindelse til hjemlandet, som i denne oppgaven er India, samtidig som de viderefører religiøse, kulturelle og sosiale tradisjoner i diaspora og kombinerer disse med kulturelle, religiøse og sosiale praksiser i Norge.

Bakgrunnen for bruken av begrepet diasporahinduer vil være hinduenes videreføring i Norge av hinduiske ritualer og tradisjoner knyttet til døden. Disse tradisjonene står sterkt hos informantutvalget i denne oppgaven, både hos hinduene som har emigrert til Norge og de hinduene som er født og oppvokst i Norge.

Min forskning er basert på intervjuer med hinduer i Oslo-området som har kulturelle røtter fra Nord-India, samt noe feltarbeid knyttet til det rituelle livet i templene Sanatan Mandir Sabha på Slemmestad og Hindu Sanatan Mandir i Drammen. Jeg har hovedsakelig intervjuet høykastehinduer i denne oppgaven. Refleksjoner og tanker om døden og utførelsen av dødsritualene i Norge vil derfor vise til høykastetradisjoner, og kastetilhørighet blir ikke spesielt nyansert. Informantene skiller heller ikke eksplisitt mellom kastetradisjoner og forteller heller hvordan de utfører ritualene basert på familietradisjoner.

Valget mitt om å ta for meg det nord-indiske hindumiljøet og deres tradisjoner rundt døden og dødsritualer bunner i min fascinasjon for India som land, og mitt opprinnelige ønske om å basere masteroppgaven på feltarbeid i Nord-India. På grunn av koronasituasjonen ble ikke dette mulig, men jeg var likevel fast bestemt på å utføre intervjuer av hinduer med røtter fra Nord-India. Basert på forskningslitteratur (sekundærlitteratur), har jeg tidligere skrevet en semesteroppgave om døden og dødsritualer fra den hellige byen Varanasi, som ligger i delstaten Uttar Pradesh i India. Denne oppgaven fikk meg interessert i tanker og praksiser knyttet til døden og etterlivet i hinduismen. Jeg ønsket derfor å utføre forskning innenfor dette feltet av hindudiasporaen i Norge. Ettersom åtte av fjorten informanter jeg kom i kontakt med

i Oslo-området kommer fra, eller har røtter fra den indiske delstaten Punjab, så utgjør hinduiske dødstradisjoner herfra hoveddelen av min datainnsamling.

I denne oppgaven vil jeg gjengi flere sanskrittermer og gi forklaringer på hva termene betyr på norsk. Jeg har ikke studert sanskrit språk og har derfor valgt å ikke bruke diakritiske tegn, men gjengi sanskrittermene slik de ofte fonetisk transkriberes i vestlige publikasjoner.

Hinduismen

Hinduismen er blant de største verdensreligionene i verden i dag med mer enn en milliard tilhengere. Religionen regnes for å være den tredje største religionen på verdensbasis etter kristendommen og islam. Hinduismen har sitt opphav i India, men finnes i dag i de fleste land i verden på grunn av migrasjon. I tillegg til India, finner vi store grupperinger av hinduer i Sri Lanka og Nepal. Hinduismen knyttes særlig til Indias geografiske område. India blir av mange hinduer sett på som et hellig land, og områder utenfor India ble tidligere ansett for å være rituelt urene. Dersom en hindu krysset «det svarte hav», ble de ansett for å være rituelt urene, og ved tilbakekomst til India måtte de utføre et renselsesritual kalt *prayashcitta* for å bli rituelt ren igjen. Religionsviter Knut A. Jacobsen skriver at med bruk av fly som transportmiddel i moderne tid har denne redselen for å krysse «det svarte hav» forsvunnet (2018, 84-85).

Hinduismen omfatter et enormt mangfold av guder, hellige tekster, læresetninger, hellige fortellinger, religiøse organisasjoner, leveregler, høytider og ritualer. Det er også store forskjeller i hinduers religiøse liv, noe som gjenspeiler individuell tilpasning og fleksibilitet i ulike hindusamfunn. Religionen forankres i religiøse tradisjoner som anerkjenner Veda-tekstene som åpenbarte, evige tekster (*shruti*). Endringer i hinduismen har blitt legitimert ved henvisninger til Vedaen eller ved at nye tekster har blitt innlemmet som en del av Veda-litteraturen. Hinduismen kan derfor betraktes som et samlenavn på tradisjoner som har stor tilknytning til hellige tekster. Det er likevel viktig å merke seg at de religiøse tekstene ikke forteller så mye om innholdet i hinduismen. Utøvelsen av hinduismen i dag gjenspeiler store endringer fra da de eldgamle Veda-tekstene ble resitert og senere skrevet ned og frem til i dag. Det finnes flere åpenbarte tekster som ikke er en del av Veda-litteraturen, men som for mange hinduer blir betraktet som like viktige, noe som gjenspeiler hinduismens stadig endrende karakter. Ifølge Jacobsen er Veda-litteraturens viktigste funksjon for hinduer i dag knyttet til ritualer i form av mantraer, altså hellige ord med rituell kraft (2018, 78-79).

Hinduismen er hovedsakelig ikke en misjonerende religion, og tilhengerne blir som oftest født som hindu i en tradisjon som er nedarvet fra en lang rekke med hinduer. Religionsutøvelse i hinduismen foregår i hjemmet, tempelet og på hellige steder knyttet til guddommer (Jacobsen 2010, 13). Hinduismen blir også kalt *sanatana dharma*, den evige religion, av sine tilhengere. Denne beskrivelsen passer fordi hinduismen er i stadig utvikling, og har utviklet seg i ulike retninger. Hinduismen med sitt store religiøse mangfold kan derfor også ses på som en paraplytradisjon med mange religiøse grener under seg (ibid., 9).

Eskatologiske forestillinger som troen på gjenfødelse er grunnleggende i hinduismen i dag. Dette var likevel ikke en del av den hinduismen som ble formidlet gjennom de tidligste Veda-skriftene. Da *shramana*-tradisjonen (asketisk tradisjon) utviklet seg i India omkring 600-tallet fvt., fulgte også et nytt syn på livet og døden. Asketene trodde at det nåværende livet bare var ett liv etterfulgt av en lang rekke med gjenfødsler. De praktiserte troen på *karma* (moralske handlinger) og at gode handlinger resulterte i en god gjenfødsel, mens onde handlinger førte til en dårlig gjenfødsel. For asketene var det å bli gjenfødt som et dyr eller menneske å anse som en dårlig gjenfødsel. Oppnåelsen av *moksha* (evig frelse og løsrivelse fra gjenfødsel) var det endelige spirituelle målet for en hinduisk asket. Livet i *samsara*-syklusen (gjenfødselssyklusen) ble betraktet som kortvarig lykke, og sykdom, alderdom og død var uunngåelig. Asketenes trossystem som omhandlet *samsara*, *karma* og *moksha* ble senere en del av den vediske eller brahminske kjernetradisjonen i tillegg til religionens mål knyttet til opprettholdelse av *dharma* (verdensordenen) (Jacobsen 2018, 81).

I denne masteroppgaven vil de hinduiske eskatologiske forestillingene være en stor del av oppgavens fremstilling og funn. Troen på *samsara*, *karma* og *moksha* ligger til grunn for hvorfor og hvordan hinduer ser på døden og praksisen rundt hinduiske dødsritualer, og tankene om livet og døden står sentralt i et forsøk på å besvare forskningsspørsmålet: Hva tenker hinduer i Oslo og omegn om døden og etterlivet og hvordan utføres de hinduiske dødsritualene?

Hinduer i Norge

Norge er sannsynligvis det landet hvor vi finner verdens nordligste grupperinger av sørasiatiske hinduer. Flesteparten av hinduene som bor i Norge er bosatt på Østlandet, der Oslo har den største konsentrasjonen. Det finnes hinduiske tempelorganisasjoner i Oslo, Bergen, Stavanger, Trondheim, Drammen, Ålesund og Molde (Jacobsen 2018, 91).

I dag (2022) er det registrert 11 970 medlemmer innenfor hinduiske tempelorganisasjoner i Norge. Dette tallet viser hvor mange medlemmer som er offentlig registrert i SSB (Statistisk sentralbyrå).² Tallet fra SSB viser diasporahinduene nominelle religiøsitet og ikke aktive religiøse deltakelse. Hinduene i Norge har i likhet med hinduer i India en manglende religiøs enhet. I Norge blir hinduene religiøse organisasjon knyttet til templene. Bakgrunnen for at hinduer har en lav organisasjonsgrad i Norge er både det at mange hinduer er bosatt i områder der det ikke finnes hindutempel og at hinduer ikke har en religiøs forpliktelse til å dyrke religionen utenfor hjemmet (Jacobsen 2018, 91).

I Norge er det i hovedsak tre grupper av diasporahinduer: Tamilhinduer fra Sri Lanka, hinduer fra Nord-India og Gujarat-hinduer fra Øst-Afrika. Tamilhinduene utgjør rundt 60% av de rundt 25 000 sørasiatiske hinduene i Norge, nord-indiske hinduer utgjør under 5000 personer, mens det kun er en liten gruppe Gujarat-hinduer. De nord-indiske hinduene kom til Norge på slutten av 1960-tallet og utover. De fleste av disse kom hit for å utdanne seg eller finne arbeid og bosatte seg for det meste i Oslo og Drammensområdet. Flesteparten av disse hinduene har røtter fra de nord-indiske delstatene Punjab og Haryana. De to andre gruppene av hinduer kom til Norge som følge av krig og forfølgelse i hjemlandet (Jacobsen 2018, 92-93).

De tre hindugrupperingene i Norge har ulike språk og regional identitet som også videreføres i diaspora. Selv om indere fra Nord-India kan deles inn i ulike regionale identiteter og kulturer, så har de et nært beslektet språk. Det skilles derfor ofte mellom Nord-India der folk snakker indoeuropeiske språk og Sør-India hvor det snakkes dravidiske språk. Derfor kan vi si at tamiler fra Sri Lanka og Sør-India har felles språk og felles tempeltradisjoner. I diaspora blir derfor hinduer fra Nord-India og Sør-India kategorisert som to grupper (Jacobsen 2018, 93-94).

For hinduer i diaspora blir det å etablere et «hellig sted» viktig. Dette kan være forsamlingshus som uttrykker at det nye vertslandet nå har blitt et etablert og permanent bosted. For hinduer i Norge blir tempel et viktig samlingspunkt og et viktig element der hinduer kan bygge bånd og vedlikeholde kulturell og språklig identitet (Jacobsen 2018, 20). I tempelet utføres det i hovedsak ritualer og feiring av hinduiske festivaler og høytider. *Kirtan*- og *bhajan*-synging er også viktige deler av tempellivet (Jacobsen 2020, 1250-1251)

² Statistisk sentralbyrå 2021.

Sanatan Mandir Sabha–tempelet på Slemmestad

Det hinduiske tempelet på Slemmestad ble registrert som et trossamfunn i 1988. Hinduer på Østlandet samlet inn penger til å kjøpe Folkets hus på Slemmestad i 1992. Det ble viktig for diasporahinduene å etablere et nord-indisk tempel, og gruppen klarte å samle inn tre millioner kroner til kjøpet. I 1993 startet ombyggingen av samfunnshuset til et tempel med gudestatuer og gudebilder, hvor en forsøkte å etterligne



Figur 2 Sanatan Mandir Sabha-tempelet på Slemmestad (2022). ©Kathrine L. Østenstad.

tradisjoner fra Nord-India. I 1996 bestilte tempelet marmorstatuer av gudene fra India og fikk da besøk av hinduiske prester fra India og Canada for å utføre et femdagers ritual som helliggjorde tempelbygningen og innviet gudestatuen som nedstigninger av gudene (*avatara*). Dette ble gjort i perioden 11. til 15. juni 1997 (Jacobsen 2018, 104).



Figur 3 Krishna med fløyte og Rada i tempelet på Slemmestad (2022). ©Kathrine L. Østenstad.



Figur 4 Gudinnen Durga sittende på en løve i tempelet på Slemmestad (2022). ©Kathrine L. Østenstad.

I tempelet utføres religiøse ritualer, *arti* og *puja*, hver formiddag og ettermiddag. Tempelet fungerer som et samlingspunkt for hinduer i området, men har størst besøk under årlige festivaler. Medlemmene i Sanatan Mandir Sabha-tempelet tilber hovedsakelig gudene Krishna og Rama, og i tillegg til Gudinnen Durga blir disse tre guddommene regnet som hovedgudene. I tempelet er *bhajan*-synging, synging av hymner, en viktig del av det religiøse livet og blir sett på som den beste frelsesveien ifølge mange hinduer. Dette er en av forskjellene mellom hinduiske tradisjoner fra Punjab og tradisjoner fra Sør-India (Jacobsen 2018, 104).



Figur 5 Fra venstre sitter Ganesh, Shiva, hans kone Parvati og Kartikeya (også kalt Murugan blant tamiler). I midten ser vi en linga som er en anikonisk representasjon av Shiva. Foran på bildet ligger oksene Nandi. Bildet er tatt i tempelet på Slemmestad (2022). ©Kathrine L. Østenstad.



Figur 6 Rama i midten, med broren Lakshman til venstre og hans kone Sita til høyre. Apeguden Hanuman sitter foran på bildet i tempelet på Slemmestad (2022). ©Kathrine L. Østenstad.

Hindu Sanatan Mandir-tempelet i Drammen

Hindu Sanatan Mandir-tempelet ligger på Landfalløya i Drammen. Det finnes ikke mye publisert informasjon om tempelet, men jeg har snakket med en kvinne som arbeider ved tempelet som kunne fortelle meg at det ble stiftet i 2002, og bygget ble kjøpt i 2004. Hovedårsaken til at tempelet ble opprettet var at det fantes mange hinduer i Drammen som ønsket seg et tempel i nærområdet. Hindu Sanatan Mandir har samme kulturelle og religiøse røtter som tempelet på Slemmestad, det er derfor ikke den store forskjellen når det gjelder



Figur 7 Fra venstre ser vi Lakshman, Rama og Sita. Foran sitter apeguden Hanuman. Bildet er tatt under Shri Krishna Janmashtami-festivalen i Hindu Sanatan Mandir-tempelet (2021). ©Kathrine L. Østenstad.

gudebildene, gudestatuene og måten tempelet drives på. I de nord-indiske templene snakkes det både hindi og punjabi (Jacobsen 2018, 103).



Figur 8 Her ser vi Krishna som sitter i en vugge som deltakerne kom frem og vugget ved hjelp av det røde tauet. Dette anses som en lykkebringende handling som oppfyller ønsker. Bildet er tatt under Shri Krishna Janmashami-festivalen (2021). ©Kathrine L. Østenstad



Figur 9 Gudinnen Durga. Foran gudinnen ligger det et sortiment av mat som har blitt ofret. Bildet er tatt under Shri Krishna Janmashami-festivalen (2021). ©Kathrine L. Østenstad.

Oppgavens struktur

I innledningskapittelet har jeg gitt en introduksjon til oppgavens tema og problemstilling, samt redegjort for bruken av diasporabegrepet. Jeg har gitt en kort beskrivelse av hva hinduismen er og hinduismens representasjon i Norge. I tillegg har jeg presentert hindutemplene Sanatan Mandir Sabha og Hindu Sanatan Mandir, der de fleste av hinduinformantene i denne oppgaven har sin religiøse tilknytning. I kapittel to går jeg gjennom tidligere forskning på dødsforestillinger og ritualer som jeg anser som relevant for denne masteroppgaven. Kapittel tre omhandler teori og metode som jeg anvender for å belyse og diskutere empirien i oppgaven.

I de senere kapitlene vil jeg presentere og bearbeide data fra intervjuene og diskutere disse ved hjelp av forskningslitteratur. I kapittel fire diskuterer jeg sentrale begreper som blir brukt

av informantene og ved hjelp av forskningslitteraturen setter disse inn i en større kulturell kontekst. Kapittel fem belyser informantenes personlige tanker om noen av begrepene som drøftes i kapittel fire, hvordan disse kategoriene knyttes til døden og etterlivet spesielt, og hvordan begrepene eventuelt har fått endret innhold i Norge. Dette kapitlet gir et innblikk i hvorfor hinduer tenker på døden slik de gjør. Kapittel seks og syv gir en empirisk fremstilling av forestillinger om og utførelsen av dødsritualer i Oslo og omegn. Her, og i påfølgende kapitler, setter jeg informantenes personlige erfaringer omkring døden og kremasjoner i Norge i en større indisk kontekst basert på forskningslitteraturen og diskuterer videreføringer og endringer i ritualenes utførelse. Kapittel åtte tar for seg sørgeperioden, som er en viktig del av ritualene knyttet til en hindus død. Kapitlet viser hvordan sørgeperioden varierer fra hindu til hindu i Norge og hvordan den oppfattes å eventuelt å avvike fra utførelsen i Nord-India, altså det emiske perspektivet. I tillegg ser jeg på hvordan jeg som forsker kan peke på likheter eller forskjeller i nordindiske og indiske dødsforestillinger og ritualer (utenfraperspektivet, the etic perspective). Min kunnskap om den nordindiske konteksten er basert på sekundærlitteratur. Kapittel ni tar for seg askespredning og praksisen rundt sending av likkister til India. Dette kapitlet diskuterer betydningen av hellig vann med bakgrunn i Gangeselvets hellighet og hvordan vann oppfattes som et viktig element i forbindelse med askespredning. Informasjon omkring licksutsendelser til India blir beskrevet gjennom informasjon som er hentet fra offentlige og private instanser. I kapittel seks til og med ni diskuteres det gjennomgående temaet kontinuitet og endring i hinduers dødsforestillinger og ritualer i den norske diasporaen. I kapittel ti oppsummerer jeg funnene fra forskningen i lys av oppgavens mål og forskningsspørsmål.

Kap. 2 Tidligere forskning

Det foreligger lite tidligere forskning på hinduiske dødsritualer i Norge. Det finnes likevel noe forskningslitteratur som tar opp temaet gravferdsskikker generelt, som Gunnar Neegaards (dosent emeritus ved OsloMet) bok *Religioner, livssyn og gravferd: en håndbok om gravferdsskikker* (1993). Denne boken gir et innblikk i gravskikker innenfor flere ulike religioner i Norge, deriblant hinduismen. Neegaard forteller kort om hvordan hinduer forbereder seg på døden, og hvordan skikker blir tatt i bruk til hjelp både for de som dør og for familien rundt. Han nevner vasking og stell av de døde, svøping av liket, forretting under seremonien i kapellet, annonsering av dødsfallet, bruk av blomster og musikk. Han skriver også om kremasjonsseremonien, askespredning, minnesamvær, etablering av gravplass, og om gravminne og barns gravferd (Neegaard 1993, 35-43). Kapittelet som omhandler hinduiske dødsritualer er kort og gir et mer overordnet blikk på hvordan ritualene foregår, men han gir ikke spesifikke eksempler. Neegaard har skrevet (1993) at askespredning ikke er tillatt i Norge, noe det er i dag med særskilt tillatelse fra statsforvalter i det aktuelle fylket.³

En annen forsker som har skrevet om hinduiske dødsritualer i Norge er Hans Hadders, førsteamanuensis ved NTNU, institutt for samfunnsmedisin og sykepleie.⁴ Hadders har publisert to artikler som omhandler hinduiske dødsritualer i Norge: *Cremation in Norway: regulation, changes and challenges* (2013) og *Hindu urn burial in Norway: an option for the future?* (2021). Den første artikkelen tar for seg utviklingen av kremering i forbindelse med dødsfall i Norge, og Hadders ser på kristne, hinduiske og sekulære skikker. Han behandler ulike kosmologiske, eskatologiske, soteriologiske, økonomiske og sosio-politiske faktorer som kan bidra til å forklare kremasjon og askespredning i Norge i de ulike gruppene.⁵ Hadders andre artikkel utforsker urne-begravelser i hinduiske miljøer i Norge og hvordan staten har lagt til rette for urnegraver for norske hinduer. Det viser seg derimot at ingen av de 300 plassene som er tiltenkt hinduer er blitt brukt.⁶ Hadders' artikler gir en innføring i mitt studium, men jeg har derimot tatt forskningen et steg videre ved å innhente og analysere kvalitative data knyttet til hinduers dødsritualer i Oslo-området.

Det har også blitt forsket på ritualer knyttet til dødsfall i andre religioner enn hinduismen i Norge. Cora Alexa Døving har skrevet doktorgradsavhandlingen *Norsk-pakistanske begravelseritualer – en migrasjonsstudie* (2007). Døving tar opp mye av den samme

³ Statsforvalteren.no 2021.

⁴ NTNU, 2021.

⁵ Hadders 2013.

⁶ Hadders 2021.

tematikken som jeg er opptatt av, men hun har studert hvordan norsk-pakistanere utøver ritualer knyttet til død. Selv om Døving dokumenterer og analyserer ritualer og skikker innenfor det pakistanske miljøet i Oslo, er avhandlingen nyttig for mine undersøkelser ved å ta opp mange av de samme spørsmålene som jeg stiller i mitt materiale. Døving har i likhet med meg basert sin avhandling primært på kvalitative intervjuer.

Knut A. Jacobsen, professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen, har skrevet flere bøker som omhandler hinduismen, men ikke noe eksplisitt om dødsritualer blant norske hinduer. Hans bøker om hinduismen gir et meget godt innblikk i hindusamfunn i Norge og Europa, men hvordan norske hinduer utfører dødsritualer vektlegges ikke i særlig stor grad. Mangelen på forskning knyttet til dette feltet er en viktig årsak til at jeg har ønsket å dekke noe av det i min oppgave.

I *Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community* (1997) tar Shirley Firth opp flere store emner knyttet til dødsritualer blant engelske hinduer i et spesifikt samfunn i England. Temaer som tanker om etterlivet, behandling av den avdøde, kremasjon og begravelse blir inngående diskutert. Jeg har brukt Firths forskning i arbeidet med masteroppgaven og har lært mye av hennes fremgangsmåte, forskningsmetodikk og analyser. Jeg stiller mange av de samme spørsmålene som Firth, men svarene avviker noe ettersom min forskningskontekst er hindudiasporaen i Norge. Jeg har valgt å ikke sammenligne den norskhinduiske og den engelskhinduiske konteksten på grunn av rammene for oppgaven, men Firth har hele tiden vært en «mental akademisk samtalepartner». Det er mye annen forskning på diasporahinduers forestillinger og ritualer knyttet til død, men igjen, så har jeg valgt å fokusere på den norske konteksten for å få belyst forestillingene og tradisjonene som utspiller seg her og i møte med «det norske».

Kap. 3 Teori og metode

I dette kapitlet redegjør jeg for hvilke teoretiske perspektiver og metodologiske tilnærminger jeg har anvendt i masteroppgaven. Som nevnt tidligere omhandler studien dødsforestillinger og dødsritualer blant hinduer i Oslo og omegn. Hovedmålet mitt har vært å samle inn empirisk data knyttet til hinduenes syn på døden og dødsritualer, og hvilken praksis de utfører knyttet til dødsfall i Norge. For å kunne drøfte endringer av hindudødsritualer i Norge har det vært meningsfullt å se mitt empiriske materiale ikke kun i en norsk, men også en større nord-indisk, hinduisk kontekst. For å forstå hinduenes tanker og ritualer knyttet til døden er det viktig også å se deres religionsutøvelse som minoritetsgruppe i det norske majoritetssamfunnet.

Teori og metode er viktige grunnsteiner i utarbeidelsen av ethvert forskningsprosjekt. Teori og metode er nært beslektet, og teori har innvirkning på valg av metode for å samle inn forskningsdata. Begrunnet teori innenfor religionsvitenskap blir brukt for å bygge konsepter og kategorier som gjennom et samspill med teoretiske perspektiver anvendt på innsamlet data fører til ny kunnskap (Stausberg og Engler 2011, 9-10). Stausberg og Engler hevder: «It is through methods that data and theory speak to each other and become part of a shared horizon» (ibid., 11).

Spørsmål rundt opprinnelsen til religion, og *hvorfor* og *hvordan* religion utøves, kan ikke besvares gjennom teorier. Noen teorier blir derimot brukt til å forklare hvordan religion oppstår, andre teorier forklarer hvordan religion fungerer, mens noen tar sikte på å forklare begge to, og andre ingen av delene. Mitt siktepunkt er å anvende teoretiske perspektiver som kan bidra til å forstå religionsutøvelse i stadig utvikling og forandring. De fleste religiøse mennesker arver sitt religiøse syn fra sine foreldre, og slik viderefører de sin tro og religionsutøvelse til den neste generasjonen (Segal 2010, 76). Menneskers syn på egen religion forandres likevel ofte fra generasjon til generasjon, og hvordan mennesker utøver sin religion avhenger i stor grad av dette generasjonsskiftet. Religionen som nedarves, kan endres fordi menneskene endrer seg i likhet med samfunnet. Når mennesker emigrerer til land som har et annet majoritetsspråk og en annen kultur, skjer religionsmøter der minoritetsgruppen sterkt kan forsøke å bevare sin religion gjennom å styrke det normative tros og handlingssystemet, eller de kan forsøke å tilpasse seg majoritetskulturen/religionen gjennom assimilasjon eller integrasjon. Spørsmål knyttet til hvilke strategier diasporahinduer i Oslo og omegn anvender, er sentrale i denne oppgaven.

Religionsforsker Thomas A. Tweed definerer i *Crossing and Dwelling* (2006), religioner som «confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and suprahuman forces to make homes and cross boundaries» (2006, 54). Gjennom å bruke plasseringsmetaforer som «dwelling» og «crossing», demonstrerer Tweed at religioner innebærer det å finne sted, hvor man skaper et hjem, og å krysse grenser—å bevege seg fra et sted til et nytt sted. Han bruker også akvatiske metaforer som «confluences» og «flow» for å signalisere at religioner må ses på som kompliserte og sammenflettete prosesser (ibid., 59). Tweeds bruk av disse metaforene understreker hvordan religioner beveger seg gjennom tid og sted, og hvordan de endres og tilpasses. Religioner kan ikke anses som statiske, men som «organiske-kulturelle strømninger» (eng. organic-cultural flows), skriver han. Det er nettopp gjennom flere generasjoner at religion videreføres, i tillegg til å bevege seg på tvers av steder, både lokalt og globalt (ibid., 62). Forståelsen av religion som organiske-kulturelle strømninger gir gode bilder for å forstå hvordan religioner beveger seg gjennom tid og fra sted til sted, der de etterlater seg «spor».

Religionsprofessor Robert A. Segal skriver hvordan noen teoretikere mener at tro er grunnstenen i religioner, mens andre mener at det er ritualer. Segal skriver: «ritual has come to be embraced as folk religion, as religion as it is lived» (2010, 387). Teoretikere som Victor Turner, Mary Douglas og Clifford Geertz ser på ritualer som en viktig del av all religionsutøvelse. Ritualer plasserer mennesker i verden og samfunnet og plasserer religiøse utøvere, ikke bare vis-a-vis den fysiske verden og Gud, men også andre mennesker. Turner, Douglas og Geertz er alle enige om at ritualer bidrar til å opprettholde samfunnsstrukturer, og de gir mennesker en plass i samfunnet og kosmos (Segal 2010, 388). Ritualer gir mening, men kan også bidra til endringsprosesser.

Teoretiske perspektiver

I oppgaven har jeg valgt å bruke ulike teoretiske perspektiver knyttet til Arnold van Genneps´ (1999) overgangsriter, Victor Turners (1999) liminalfase, Mary Douglas´ rent og urent (1997) og Jonathan Z. Smiths (1998) «et sted for ritualer».

Dette er kategorier og perspektiver som vil hjelpe meg i systematiseringen av og forståelsen av utførelsen av ulike deler av hinduers dødsritualer. Ønsket er å finne ut mer om hinduers religiøse tro knyttet til døden og *hvorfor* og *hvordan* hinduiske dødsritualer praktiseres i Norge i en samtidskontekst. Hvordan forståelser og ritualer har endret seg fra en indisk kontekst til en norsk er en sentral del av oppgaven.

Arnold Van Genneps – Overgangsriter

Etnolog og folklorist Arnold van Genneps teori om overgangsriter bidrar til å forstå menneskers overganger i livet, fra en status til en annen. Denne overgangen kan være mellom sosiale grupperinger, fra høyere rang til lavere rang eller omvendt, fra en type arbeid til et annet, eller fra den profane (verdslige) verden til den hellige verden (1999, 21). Van Gennep ser på menneskers overganger som en reise i livet, der man endrer tittel, livssituasjon og—når det gjelder religiøse overganger—hellighet. Han viser hvordan alle mennesker i løpet av sitt liv går gjennom ulike faser som fra tid til annen vil konkretiseres ved hjelp av ritualer. Disse ritualene kan være religiøst betinget (ibid., 22).

Van Genneps ønske med overgangsriter er å klassifisere ritene i ulike kategorier for at vi bedre skal forstå og gjenkjenne utøvelsen og virkningen av ritene. Hans klassifikasjoner baserer seg på sekvenser hvor et menneske går fra en «kosmisk eller sosial verden til en annen» (1999, 26). Van Gennep inndeler riter i tre hovedkategorier: Adskillelsesriter, terskelriter og integrasjonsriter (ibid., 26).

Bakgrunnen for min bruk av van Genneps teori er nokså innlysende. Døden er en av de viktigste overgangsritene i livet. Døden er uunngåelig; den kan aldri fornektet. Det er også et ritual som man kun gjennomgår en gang i livet. I hinduismen går både de døde og de etterlatte gjennom ulike overgangsfaser ved et dødsfall. Fra døden til kremering og til etterlivet, gjennom sorgprosessen og tilbake til hverdagen. Ved å benytte denne teorien vil jeg bedre kunne systematisere og diskutere data jeg har samlet inn om de ulike hinduiske dødsritualene som utføres i Oslo-området. Dette gjelder både ritualer som utføres på vegne av de avdøde for å hjelpe dem videre i en ny eksistens, eller ritualer som utføres til hjelp for de etterlatte.

Victor Turner – Liminalfasen

Sosialantropolog Victor Turners teori om liminalfasen er en videre bearbeidelse av van Genneps analyse av overgangsriter. Liminalfasen er den tilstanden eller prosessen som et menneske går gjennom når han eller hun går fra en tilstand (en fastsatt struktur) til en annen. Turner bruker et eksempel med vann som skal kokes opp. Vannet befinner seg i en liminalfase når det transformeres fra vann til kokende vann (Turner 1999, 131). Liminalfasen er den fasen som van Gennep klassifiserer som terskelriter. Liminalfasen er en usynlig fase som et menneske eller mennesker befinner seg i når de går fra en fase i livet til en annen, eller fra død til etterlivet (ibid., 132-133).

Det gir mening å se på døden og døde menneskers overgang ut ifra Turners teori om liminalfasen og liminalfasens riter. Lik kan ses på som noe som er midt mellom to verdener, faser, eller tilstander. Innenfor hinduismen befinner liket seg i en mellomfase i en kortere eller lengre periode. Likets og de etterlattes tilstand i denne perioden vil jeg se som en liminalfase.

Mary Douglas – Rent og urent

Sosialantropolog Mary Douglas ser på motsetningene mellom rent og urent i religiøse forestillinger. Hun har en hypotese om at det som er uklart og selvmotsigende eller motsetningsfylt betraktes som rituelt urent. Hennes hypotese er derfor at uklart = urent. Hun tar i bruk denne hypotesen når hun undersøker regler og forbud for hva man kan spise slik dette fremstilles i den tredje Mosebok. De dyrene som man ikke klarer å klassifisere og som ikke passer inn i et system blir sett på som urene. Hvis vi ser på Turners liminalfase som en ikke-klassifiserbar tilstand, eller en mellomfase mellom to kategorier, så vil de som befinner seg i denne fasen være spesielt urene ut ifra Douglas' perspektiv. De tilhører hverken sin tidligere fase, eller sin nye fase og blir derfor sett på som ikke-systematiserte og urene (Turner 1999, 134).

Jeg anvender teoriene til Turner og Douglas om liminalfasen og rent og urent når jeg beskriver hinduers forestillinger og ritualer knyttet til døden. Jeg ser på hvordan dødsritualene til hinduer kan klassifiseres som en liminalfase og hvem som befinner seg i denne fasen og når. Hinduismens dødsritualer bruker mange metoder for å gjøre både liket, sjelen og de etterlatte rituelt rene i forbindelse med et dødsfall. Jeg bruker derfor Douglas' teori om rent og urent for å kunne kategorisere og få en forståelse av hvordan denne prosessen foregår. Douglas' teori vil derfor være sentral når jeg diskuterer behandlingen av lik og hvordan de etterlatte handler under sørgeperioden.

Jonathan Z. Smith - Et sted for ritualer

Religionshistoriker Jonathan Z. Smiths teori om hvordan ritualer blir knyttet til steder, og hvordan steder knytter ritualer til rituell handling er en interessant vinkling for å forstå dødsritualer i hindusamfunn i Oslo og omegn. Smith mener at det ikke er stedet eller stedets plassering i seg selv som er hellig, men det er ritualene som blir utført på stedet som gjør stedet hellig. «I tempelet blir det ordinære viktig. Det blir 'hellig' bare i kraft av å være der», skriver han (1998, 87). Han understreker at det er forskjell mellom virkeligheten som den fremstår og virkeligheten der ritualer blir utført. Ritualene omgjør stedet til et hellig og rituelt sted (ibid., 91-92).

I hinduismen er sted og steders hellighet viktig. Mytiske fortellinger om gudene på jorden er med på å skape og bevare hellighet knyttet til steder (Jacobsen 2010, 194). Jeg ønsker derfor å se på stedets betydning og plasseringen av dødsritualer og utførelsen av ritualene i Norge sammenlignet med betydningen i kremasjonsritualer i India. Jeg ønsker å se på viktigheten av sted og plassering når jeg skal belyse askespredning.

Metode

Vi kan si at vitenskapelig metode brukes for å samle inn eller frembringe forskningsmaterieil. Metode hjelper oss med å produsere data som skal analysere virkeligheten (Stausberg og Engler 2011, 4-5). De metodologiske tilnærmingene jeg har brukt i denne masteroppgaven er hovedsakelig kvalitative intervjuer og noe feltarbeid. Kvalitative intervjuer er en metode som gjerne brukes i humaniora og samfunnsfagene for å samle inn samtidsdata, men kan også brukes i minneforskning og i muntlig historie.

Kvalitative intervjuer er inngående informasjon om menneskers erfaringer og opplevelser innenfor et felt eller et diskursområde. Kvalitative intervjuer gir deskriptive svar og man får en personlig tilnærming til informantene og deres personlige tilbakemeldinger om temaet. Kvantitative intervjuer bruker numeriske målinger når de samler inn data. Denne datainnsamlingen gir et klart bilde innenfor en større gruppe mennesker, men det kan argumenteres mot bruken av kvantitative metoder innenfor religionsforskning fordi det er vanskelig å måle en persons eller en gruppes «religiøsitet». På noen områder kan kvantitative metoder gi et klart svar på hvor mange mennesker som mener «A» i motsetning til hvor mange som mener «B». Det er likevel vanskelig å få til forklaringer på hvorfor man mener alternativ A framfor alternativ B (Stausberg og Engler 2011, 6-7).

Kvalitative intervjuer og metoder søker ikke bare etter variablene innenfor en gitt diskurs, men de søker etter å undersøke meningen som individer og grupper tilskriver menneskelige eller sosiale fenomener. Når man skal forske på religion gjennom personlige tanker og meninger til individer og grupper, kan kvalitative metoder være en god måte å utføre forskningen på (Stausberg og Engler 2011, 7). Kvalitative intervjuer gjenspeiler menneskers subjektive oppfatning av situasjoner og erfaringer (Fangen 2010, 15). Innenfor religionsforskning anses kvalitative intervjuer som en meningsfull metode. Dette kan begrunnes med at når vi forsker på religion, så forsker vi på mennesker. Mennesker er forskjellige og har ulike erfaringer og synspunkt knyttet til sin religion. Kvalitative intervjuer gir ofte komplekse og nyanserte vinklinger i forskningsmaterialet (Bremborg 2011, 310). Det

er hinduenes personlige erfaringer, tanker og meninger jeg ønsker å belyse i denne oppgaven, og dette er bakgrunnen for at jeg har valgt å utføre kvalitative intervjuer.

Kvalitativt intervju som metode

Det finnes ulike metodiske tilnærminger og intervjuformer for å etablere kvalitative forskningsdata. Noen intervjuformer er veldig strukturerte, mens andre er det helt motsatte, der informantene mer eller mindre snakker fritt. De fleste intervjuene innenfor kvalitative intervjuer er «semi-strukturerte». Denne typen intervjuer har spesifikke temaer og problemstillinger som skal tas opp, men de legger likevel opp til at nye spørsmål og innfallsvinkler kan introduseres underveis i samtalen (Bremborg 2011, 310).

Ved hjelp av kvalitative intervjuer søker forskeren å få innsyn i den levde hverdagen til informantene. Steinar Kvale mfl. kaller dette for «livsverden», et begrep som kan beskrives ut ifra hvordan mennesker opplever verden, og hvordan vi møter opplevelser i dagliglivet (2015, 46). Kvalitative intervjuer søker etter kvalitativ kunnskap gjennom språket. Det er kunnskap som innhentes gjennom samtaler med informantene som skal gi forskeren innsikt i informantenes livsverden. Ved intervjuer søker forskeren å forstå meningen bak sentrale temaer og fenomener i informantenes livsverden. Forskeren skal dermed registrere og fortolke det informantene sier, med vekt på både det språklige og det kroppslige. Det er mye informasjon som kan tolkes ut ifra en persons kroppsspråk. Det er viktig at informantene er deskriptive og nyanserte i sine forklaringer (Kvale, mfl. 2015, 47).

Det finnes også ulike former for kvalitative intervjuer. Et eksempel på dette er ekspert-intervjuer. Dette er intervjuer som utføres med religiøse ledere eller personer som har god kunnskap om feltet (Bremborg 2011, 312). Jeg har utført noen «ekspert-intervjuer» hvorav et intervju var med en prest, og tre intervjuer var med religiøse ledere for en tempelorganisasjon. Slike intervjuer kan gi et profesjonelt overblikk av temaet.

Jeg tok utgangspunkt i de samme intervju spørsmålene under alle intervjuene, men ettersom jeg utførte flere intervjuer opparbeidet jeg meg bredere kunnskap om temaet og utarbeidet flere oppfølgingsspørsmål som jeg brukte i de senere intervjuene. Intervjuene gikk også fra å være nokså strukturerte, der jeg fulgte spørsmålslisten nøye, til å være mer åpne der informantene i større grad snakket fritt om sine erfaringer. I disse relativt «åpne» samtaler kunne vi gå dypere inn i temaet, og jeg fikk mye ny informasjon. I mange tilfeller ble «informant» i større grad en «samtalepartner», og i noen tilfeller ledet informanten samtalen.

Jeg var lydhør når intervjusituasjonen utviklet seg slik fordi jeg erfarte at jeg fikk mye ny informasjon som ikke nødvendigvis ble dekket av mine spørsmål.

Kvalitative intervjuer er en viktig kilde til kunnskap, men samtidig må forskeren være klar over at hva informanter sier om for eksempel en rituell handling ikke er det samme som utførelsen av den rituelle handlingen. I intervjusituasjonen har informanter en tendens til å gi normative svar som ikke alltid stemmer overens med handlingsplanet.

I tillegg til intervjuer har jeg også utført deltakende observasjon i templene og ved hindu-kulturelle tilstelninger. Jeg har forsøkt å komme inn i det hinduiske miljøet i Oslo og omegn, men jeg har ikke fått deltatt i en sorgprosess og heller ikke opplevd en kremasjon av en hindu. I utgangspunktet ønsket jeg å gjøre mest mulig feltarbeid, men dødsfall er et sensitivt tema og det kan være vanskelig for utenforstående å bli invitert inn i når mennesker tar avskjed med sine nærmeste. I tillegg har jeg utført mitt forskningsprosjekt under koronapandemien, noe som har gjort større ansamlinger av folk umulig. Til tross for at jeg ikke har fått være med på et dødsritual eller en kremasjon, så har jeg deltatt i en festival, tilbedelsesritual og besøkt et dansesenter i Oslo der det undervises i ulike typer indisk dans. Jeg deltok under festivalen til ære for Krishnas bursdag (Shri Krishna Janmashtami) i Drammen-tempelet⁷ og jeg var med på et *shraddha*-ritual i tempelet på Slemmestad.⁸ *Shraddha*-ritualet karakteriseres som et dødsritual og utføres til ære for forfedre som har gått bort. På grunn av oppgavens mangel av data innsamlet gjennom deltakende observasjoner direkte knyttet til kremasjon og sorgprosess, blir informantutsagnene vektlagt i større grad og fremstillingen av deres tanker om døden og deres tolkninger av utførelsen av dødsritualer vil stå sentralt.

I denne masteroppgaven har jeg valgt å bruke det gamle begrepet «informant». Jeg vurderte å bruke begrepet «deltaker», men fordi mesteparten av empirien i denne oppgaven er tanker og tolkninger fra intervjupersonene, så mener jeg at det er mer passende å bruke «informant». På engelsk blir begrepet «interlocutor» hyppig brukt, det vektlegger i større grad en «samtale» og «dialog» mellom forsker og «informant».⁹ «Interlocutor» brukes i nyere antropologisk forskningslitteratur for å understreke «samproduksjonen» av empiri og analyser og er med på å gi «informanten» en mye mer sentral rolle i forskningsprosessen. Forholdet mellom «informant» og forsker har lenge vært debattert i metodelitteraturen, og sterk kritikk har vært rettet mot forskning som gjør «informanter» usynlig.

⁷ 30. august 2021, ca. 2 timer.

⁸ 24. september 2021, ca. 2 timer.

⁹ Butterfield 2016, «Interlocutor»

Etiske hensyn og personvern i forbindelse med forskningen

Når man utfører intervjuer i en forskningssammenheng, blir det knyttet moralske spørsmål til *hva* intervjuet skal brukes til og *hvorfor*. Det er kunnskapen som skapes gjennom intervjuene som vil fortelle forskeren noe om hvilke tanker og meninger de som blir intervjuet har om et tema eller et spørsmål. Det er derfor viktig å behandle denne kunnskapen på en forsvarlig måte (Kvale, mfl. 2015, 96).

Det kan fort oppstå etiske problemstillinger i en intervjuopprosess. Forskeren må hele tiden ta stilling til hva som er etisk riktig både for informantene, men også med tanke på oppgaven. Det kan bli som en slags runddans mellom etikk og dybde. Hvor dypt skal man grave i personers privatliv, hva skal man spørre om for å få gode nok svar i henhold til forskningsoppgaven, og når skal man ta de ulike forhåndsreglene. Kvale mfl. skriver om fire etiske tommelfingerregler når de diskuterer etiske retningslinjer for forskere: Informert samtykke, fortrolighet, konsekvenser og forskerens rolle (2015, 102).

Informert samtykke

Informert samtykke vil si at informantene som deltar i intervjuer og samtaler i en forskningssammenheng blir informert om forskningens mål og mening. Det er viktig å gi nok informasjon til informantene slik at de selv kan ta en beslutning om han eller hun ønsker å delta i prosjektet eller ikke. Det er også viktig å sikre seg at informantene deltar frivillig og gi dem retten til å avslutte et intervju eller trekke tilbake utsagn når som helst i forskningsprosessen. Det er også viktig å komme frem til en enighet rundt fortrolighet og anonymitet i oppgaven (Kvale, mfl. 2015, 104). Det kan gis både skriftlig og muntlig samtykke, men det er forskerens rolle å passe på at informantene har forstått rettighetene sine og intervjuets formål.

Fortrolighet

Fortrolighet eller konfidensialitet er en overensstemmelse mellom forsker og informant om bruken og tilgjengeligheten av informantens intervju og data. Dette betyr at informasjon som kan avsløre identiteten til informanten ikke avsløres, eller behandles på en måte som føles komfortabelt for informanten. Hvorvidt informantene ønsker å anonymiseres eller ikke er først og fremst opp til dem, dette er noe som forskeren må ta stilling til (Kvale, mfl. 2015, 106). Jeg har i begynnelsen av ethvert intervju gjort klart at jeg vil anonymisere informantens identitet i oppgaven min. Det var likevel noen informanter som sa at dette ikke var nødvendig, men jeg har likevel valgt å anonymisere dem på lik linje med alle

informantene. Måten jeg har valgt å gjøre dette på er å gi informantene et fiktivt navn i behandlingen av empirien.

Konsekvenser

Konsekvenser knyttet til kvalitative intervjuer og forskning må ses i lys av hvilke forventninger informanten kan ha ved sin deltakelse og eventuell skade intervjuet kan påføre den enkelte eller gruppen. Det er viktig at fordelene med deltakelsen overskrider eventuelle risikoer eller ulemper med å delta i forskningen. Det er forskerens oppgave å veie opp for mulige konsekvenser en forskning kan ha for individer, men også for gruppen som individene representerer (Kvale, mfl. 2015, 107).

Forskerrollen

Forskerrollen er den personlige rollen som en forsker inntar i en forskningssituasjon og intervjuopprosess. Hvordan denne rollen fremstår har stor påvirkning på kvaliteten av forskningen. Forskerens integritet er viktig under innhenting av informasjon og kunnskap. Det er gjennom empati, sensitivitet og engasjement at integriteten til forskeren kommer til syne. Det er også de etiske retningslinjene som forskeren har som kan hjelpe han eller hun med å veie etiske hensyn opp mot vitenskapelige hensyn (Kvale, mfl. 2015, 108). Som nevnt tidligere så er det viktig at forskningen foregår på en etisk forsvarlig måte for informantene, men også at forskningen blir god forskning. Når forskningsoppgaver publiseres digitalt, så er det viktig at oppgaven og den informasjonen som kommer frem er så nøyaktig og representativ for det feltet eller gruppen som mulig. Det er også viktig å innhente tillatelse til publisering av bilder av informanter eller av ritualer i templene. Denne masteroppgaven blir offentliggjort digitalt gjennom Duo vitenarkiv ved Universitetsbiblioteket i Oslo.

Forskeren bør dobbeltsjekke og jobbe godt med forskningen for at de etiske retningslinjene overholdes, og for at forskningen er representativ for forskningsområdet. Det er også viktig å huske på at ved kvalitative intervjuer så oppstår det et samspill mellom intervjuer og den som blir intervjuet. Dette båndet som dannes bør ikke stå i veien for eller legge til rette for at forskningen lider av det. Det er også viktig at en forsker ikke inntar et «innfødt»-perspektiv, som igjen fører til tolkninger kun fra deltakernes emiske perspektiv (Kvale, mfl. 2015, 108). Det kan av og til oppstå spenninger mellom forsker og informant, eller en dannelse av vennskap. Det er viktig for forskeren å huske på sin rolle som forsker i en intervjusituasjon eller ved deltakende observasjon.

Under et forskningsintervju er det viktig å oppnå en god relasjon mellom forsker og informant. Jeg som forsker la vekt på å være høflig, imøtekommende og vise respekt overfor de jeg intervjuet. Det var likevel viktig for meg å kunne få informasjon som var viktig i min oppgave, og noen av spørsmålene jeg stilte var utformet på en personlig måte, som for eksempel spørsmål om etterlivet, frelse og informantenes syn på sin egen død.

Før jeg utførte intervjuene søkte jeg om tillatelse fra *Norsk senter for forskningsdata* for å kunne ta opptak av alle intervjuene. Dette var både for å slippe å ta notater under intervjuene slik at jeg var mer til stede i samtalen, og for å kunne gå tilbake til opptakene i etterkant, hvis det ville bli nødvendig. Jeg har transkribert alle intervjuene for å bedre kunne bruke informasjonen som fremkom, og for å kunne systematisere informantenes svar på en enkel og oversiktlig måte.

Jeg har vært oppmerksom på å vise takknemlighet og begeistring når jeg har vært i kontakt med informantene jeg har intervjuet. Jeg har også lagt vekt på å vise at deres samarbeid var til stor hjelp for min forskning.

Opprettelsen av kontakten med informantene

Under intervjuprosessen har jeg intervjuet både eldre og unge, og både menn og kvinner, for å ha et bredt og stort nok materiale å jobbe videre med. Jeg har utført intervjuer av religiøse ledere og medlemmer ved Hindu Sanatan Mandir-tempelet i Drammen og ved Sanatan Mandir Sabha-tempelet på Slemmestad. I tillegg til medlemmer fra de to templene har jeg snakket med hinduer som tilhører andre tempelorganisasjoner i Oslo.

Jeg har gjennom korrespondanse med hinduer i Norge fått flere nøkkelinformanter som igjen har satt meg i kontakt med venner og venners venner. Jeg har intervjuet atten informanter i forbindelse med min masteroppgave. Fjorten av disse er hinduer og en av dem er en hinduprest. Tre av informantene er religiøse ledere ved en tempelorganisasjon, og en av informantene jobber aktivt på et hindutempel. To av hinduene er medlemmer i et hindutempel med sørindisk tilknytning, men har også tilknytning til et av de nordindiske templene. Jeg har også intervjuet en norsk mann som er samboer med en av hindukvinnene. I tillegg til å intervjuer hinduer i forbindelse med oppgaven, har jeg intervjuet to menn som arbeider ved begravellesbyråer i Drammen og Oslo, samt en mann som arbeider ved kapellet i Drammen.

Elleve av informantene er menn, syv av dem er hinduer, og syv er hindukvinner. Fire av hindukvinnene er født og oppvokst i Norge. De tre andre hindukvinnene ble født i India, men flyttet til Norge i ung alder, en av dem var bare åtte år da hun kom til Norge. Alle

hindumennene jeg har vært i kontakt med har blitt født i India. En av dem har bare bodd i Norge i ett år (2021), og planlegger å flytte tilbake til India etter endt studietid. To av mennene er pensjonister, samt en som nærmer seg pensjonisttilværelsen. De kom til Norge for ca. femti år siden og har bodd mesteparten av livet sitt i Norge. De to andre hinduene har bodd i Norge i over tjue år, og presten har permanent bosted og arbeid i Norge. Jeg har også intervjuet presten ved tre anledninger for å få svar på spørsmål som dukket opp underveis i skriveprosessen. To av intervjuene gav meg en bredere forståelse av hvilke ritualer som faktisk utføres i Norge og navnene på de ulike ritualene, samt svar på enkle problemstillinger som oppstod under ferdigstillingen av oppgaven.

Gjennom intervjuene har jeg fått informasjon om hinduenes egne erfaringer og tanker knyttet til en hindus død i Norge, samt beskrivelser av prosessen og utførelsen av dødsritualene. To av intervjuene foregikk på engelsk, mens de andre ble utført på norsk. Intervjuet med presten foregikk gjennom tolk, der en av styremedlemmene på tempelet var oversetter. Det er viktig å huske på at ved bruk av tolk er det alltid en risiko for at noe av formidlingen endres eller forsvinner. Intervjuene jeg gjorde med presten ble utført i samarbeid med styremedlemmet, og svarene gjenspeiler en sammenfatning av både prestens profesjonelle ekspertise og styremedlemmets personlige erfaringer og tolkninger.

De fleste hinduinformantene hadde vært med på flere hinduiske dødsritualer i Norge, der noen av dem, og spesielt de eldre informantene også har deltatt på dødsritualer i India. To av hinduinformantene har deltatt ved kun et dødsritual i Norge. Alle informantene med unntak av to har deltatt ved askespredning i India, mens de to andre har erfaring med askespredning utført i Norge. Den unge studenten fra India har kun deltatt på dødsritualer i India.

Under intervjuprosessen har jeg dratt hjem til informantene, møtt dem på en kafe i nabolaget deres, fått besøk hjemme hos meg selv, eller utført intervjuer i templene. Mitt ønske har vært å møte informantene der de selv er komfortable, men også steder som kan si meg litt om hvem de er som personer og hvordan deres liv som hindu i Norge er.

Da jeg skulle i gang med feltarbeidet til masteroppgaven min, var det nødvendig å finne informanter til intervjuene mine. Tidlig, allerede sommeren 2021, opprettet jeg kontakt med ledere ved hindu-templene som jeg ønsket å besøke. Deretter gikk jeg i gang med å oppsøke hinduer som jobbet i Oslo eller som jeg fant gjennom internett-sider som Facebook. Jeg kontaktet flere indiske restauranter for å prøve å finne informanter. Selv om jeg bare fikk ett

intervju basert på disse besøkene, fikk jeg informasjon om Shri Krishna Janmashtami-festivalen som jeg tok del i for å komme i kontakt med flere hinduer.

I tillegg til samtaler og intervjuer med hinduer har jeg vært i kontakt med begravellesbyråer og kremasjonsbyråer. Jeg fikk en omvisning ved et krematorium, der jeg fikk overvære en kremering av en anonym person, men som ikke var hindu. Jeg fikk se kapellet og fikk informasjon fra byråene om hvordan en hinduisk seremoni og kremasjon foregår, i tillegg til informasjon om hvordan prosessen med frakting av likkiste og urne til India foregår. Jeg har også vært i kontakt med Oslo lufthavn Gardermoen for å få informasjon om hvordan de behandler utsending av kister. Jeg korresponderte med politiet for å få vite hvilke bestemmelser og regler som må gjøres i forkant av en kremasjon i Norge.

Feltarbeidet jeg har gjort i forbindelse med denne masteroppgaven har først og fremst satt meg i kontakt med hinduer i Oslo om omegn. Jeg har intervjuet hinduer i hjemmene deres, jeg har deltatt i ritualer i templene, vært med i dansestudioet i Oslo, og jeg har oppsøkt begravellesbyråer og et krematorium. Shri Krishna Janmashtami-festivalen ved tempelet i Drammen gav meg informasjon om hvordan tempelet drives og hvilken betydning tempelet har for hinduer i nærområdet, og her knyttet jeg kontakt med flere hinduer. *Shraddha*-ritualet i tempelet på Slemmestad var nyttig for å forstå hvordan ritualet utføres i Norge og hvem som utfører ritualet. Deltakelse ved dansestudioet var i hovedsak for å komme i kontakt med hinduer i Oslo, og for å lære mer om indiske kulturelle tilstelninger i Norge. Å besøke krematoriet var lærerikt for å visualisere hvordan ritualet utspiller seg i kapellet og under selve kremasjonen. Jeg fikk også vite hvordan en hinduisk kremasjon foregår, altså hva som gjøres i forkant, underveis og i etterkant fra en ansatt på krematoriet og en ansatt ved et begravellesbyrå i Drammen; begge ga meg omvisninger. Alle besøkene jeg har gjort i forbindelse med denne oppgaven, både i templene, i dansestudioet i Oslo, ved begravellesbyrået og krematoriet har gitt meg et visuelt perspektiv på utførelsen av hinduiske dødsritualer i Norge.

Kap. 4 Begreper knyttet til liv og død i hinduismen

I dette kapitlet vil jeg definere terminologi knyttet til hinduismens syn på livet, døden og etterlivet. Jeg vil redegjøre for begrepet *samsara*, hvordan hinduer ser på døden som en syklisk prosess fra fødsel til død og gjenfødelse gjennom transmigrasjon av sjelen. Jeg vil kort forklare *atman-brahman*-filosofien som en sameksistens og sammensmelting av en to-delt eksistens. Jeg vil også beskrive de fem kroppslige elementene «*pancabhuta*» som hinduer mener kroppen er satt sammen av på en uløselig måte. I tillegg vil jeg definere begrepene *karma* (handling), *moksha* (frigjørelse/frelse), *varna* (klasse) og *jati* (kaste). Flere ganger i intervjuprosessen brukte informantene de ulike termene for å beskrive tanker og prosesser i forbindelse med en hindus død. Begrepenes betydning er også knyttet til forståelsen av hva døden og hinduiske dødsritualer innebærer.

Livet - en syklisk runddans

Hinduismens tidsbegrep er syklisk, og deres forestilling om reinkarnasjon er derfor noe som binder alle levende vesener i verden sammen gjennom et uendelig kretsløp. Ut ifra troen på at *karma* (handling) vil føre til et godt eller dårlig liv, kan døden forklares ved at sjelen til de som går bort enten reinkarneres som et høyere vesen eller et lavere vesen, som et menneske, et dyr eller en plante. Dette blir sett på som et «kosmisk rettferdighetsprinsipp», det gir en forklaring på menneskers lidelser og sosiale ulikheter (Neegaard 1993, 38).

Fra det øyeblikket vi blir født er døden en garanti, dette gjelder for alle levende vesener i verden. Noen ser på livet som en reise fra fødsel til død gjennom en lineær linje, mens hinduer ser på livet som en syklisk runddans. Innenfor hinduisk tankegang kan døden og livet bli sett på som to aspekter av det samme fenomenet sett fra to forskjellige synspunkt. Et eksempel på denne tankegangen er vann som blir kastet på ild, som fører til at vannet fordampes. Denne endringen viser vannets transformasjon fra væskeform til vannets gjenfødelse i form av damp (Filippi 1996, 6).

***Samsara* – gjenfødselssyklus**

Samsara er et begrep knyttet til indisk religion som betyr «å flyte eller å strømme» og oversettes gjerne som «gjenfødselssyklus». *Samsara*-begrepet brukes når man refererer til transmigrasjon fra et liv til et annet og gjerne i forbindelse med *karma* (handling) og *moksha* (frigjørelse) (Cush, Robinson og York 2008, 750).

Upanishadene er blant de mest innflytelsesrike hellige tekstene innenfor hinduismen og skal ha blitt skrevet fra ca. 700 år fvt. Ordet upanishad betyr «å sitte nærme» i betydningen av å bli

undervist av en lærer eller en guru. Upanishadene blir ofte kalt Vedanta (slutten på Veda-litteraturen) og er en samling bøker av filosofisk og mystisk karakter som inneholder åpenbaringer (Cush, Robinson og York 2008, 894-895). I *Brihadaranyaka-upanishad* som er en av de eldste og mest innflytelsesrike upanishadene, berettes det om en brahminsk lærer med navn Yajnavalkya. Yajnavalkya var en av de første som uttalte seg om forestillingen om *samsara*. Hans beskrivelser av *samsara* var at mennesker hverken ble utslettet eller transportert til en evig verden, men at mennesket returnerte til et verdslig liv etter døden. Denne transmigrasjonen var ifølge Yajnavalkya en syklisk reise fra fødsel til død og til fødsel igjen (Lopez 1999, 16).

I *Chandogya-upanishad* finner vi ideen om at *atman* (selvet eller sjelen) blir bundet sammen med *prana* (pusten) og materie etter døden. Ifølge denne tankegangen finnes det to veier til etterlivet. Den ene går gjennom *pitryana* (forfedrene) og den andre gjennom *devayana* (gudene). Forfedrene viser vei ved sjelens transmigrasjon, der sjelen blir fraktet opp gjennom røyken, fra kremasjonsbålet til månen, overført til skyene, som igjen blir til regn som faller ned på jorden. Deretter blir sjelen til et frø som blir til mat som spises av mennesker. I mennesket omgjøres dette til sæd som skaper et nytt liv på jorden. Gudenes vei leder sjelen forbi skyene og universet, til et sted uten sorg, smerte og bekymringer. Denne veien gir ingen retur til det jordiske livet (Cush, Robinson og York 2008, 750).

To måter å unngå *samsara*-syklusens repeterende liv på er gjennom forestillingen om gjenforeningen av *atman* (sjelen) og den universelle *brahman* (verdensaltet eller universet), og gjennom direkte assistanse fra Gud. Den første veien til frelse kan oppnås gjennom å aktivt jobbe for å forene sjelen med universet. Dette blir gjort gjennom en asketisk tilværelse og løsrivelse fra alle verdslige ting som: begjær, higen, lidenskap, sorg, tap, angst og depresjon. Først gjennom askese kan man oppnå kunnskap som gjør at man ikke gjenfødtes på jorden, men heller forenes med gudene. Den andre måten å bryte syklusen på er å se på Gud som en veileder til frelse, en som hjelper med løsrivelse fra *samsara*. Gjennom *seva* (tjeneste) og *prapatti* (overgivelse) til Gud, er det mulig å oppnå frelse uten å måtte gi slipp på alt verdslig begjær og materielle goder. Denne frelsesveien kalles *pusti marga*, og er en teistisk forestilling som gir frelse og frigjørelse fra *samsara*-syklusen gjennom tjeneste og overgivelse til Gud. Det finnes altså forskjellige måter å se på døden i hinduismen og forskjellige måter som hinduer ser på frelse og løsrivelse fra *samsara* (Cush, Robinson og York 2008, 751).

Atman og brahman – en todelt eksistens

I upanishadene blir spørsmål knyttet til kunnskapen om forholdet mellom *atman* og *brahman* diskutert. Denne kunnskapen er vanskelig å forstå, og det finnes dype forklaringer og filosofier knyttet til dette spørsmålet. Et av synspunktene som omhandler *atman-brahman*-filosofien er knyttet til hvordan *atman* blir sett på som identisk med *brahman*. *Atman er brahman* (Klostermaier 1994, 204). En forenklet måte å forstå forholdet mellom *atman* og *brahman* på kan forklares ved hjelp av en metafor. Hvis *brahman* er havet så kan vi si at *atman* er én dråpe i håvet. *Atman* er en del av *brahman*, på samme måte som én dråpe vann er en del av havet.

I *Brihadaranyaka-upanishad* kan vi lese om kongen Janaka som spør Yajnavalkya hva *atman* er:

«Hva er dette *atman*?»

«Blant sansefunksjonene er det den *purusha*¹⁰ som består av bevissthet, den som er det indre lys i hjertet. Den reiser gjennom verdener, idet den hører hjemme i begge. Noen ganger tenker den, andre ganger beveger den seg, for når den sovner, transcenderer den denne verden, denne verden som ikke er annet enn dødens skikkelse. Når denne *purusha* ikler seg et legeme ved fødselen, knyttes den til dårlige ting, og når den forlater legemet idet døden inntreffer, etterlater den dem» (Cohen og Reinvang 2003, 214).

Atman beskriver en persons tanker, bevissthet og tilstedeværelse på jorden. *Brahman* derimot har mange meningsformer. I vedaen betyr *brahman* hellig ytring, det som gjør guddommelige vesen (*devas*) store. Senere ble *brahman* forbundet med ritualer og dem som utførte ritualene, brahminere. Upanishadene forklarer *brahman* som den ultimate virkelighet, som livspusten til universet og alt som sammenfaller med det. *Brahman* blir også forbundet med øyet, øret, hjertet, solen og rom (eng. space). Noen populære hinduiske sekter sammenligner *brahman* med Devi, Vishnu og Shiva og gir derfor *brahman* kvaliteter som «skaperen», «oppretholderen» og «ødeleggeren». Med andre ord kan man si at *brahman* er en «overlegen skapning» (Klostermaier 1994, 205-206).

Pancabhuta – de fem kroppslige elementene

Når en sjel får tildelt en kroppslig form, blir personen tildelt fem sanser (*tanmatras*), som lyd (*sabda*), berøring (*sparsa*), syn (*rupa*), smak (*rasa*) og lukt (*gandha*). De fem sansene

¹⁰ Mann; person; overlegen skapning; ånd (Klostermaier 1994, 605)

manifesteres gjennom fem kroppslige elementer (*pancabhuta*) som hinduer mener kroppen er bygget opp av: eter (*akasa*), luft (*vayu*), ild (*tejas*), vann (*apas*) og jord (*prthivi*). Det er gjennom kroppens fem elementer (*pancabhuta*) at sansene som utgjør individuell bevissthet fremtrer (Filippi 1996, 17-19).

Det første elementene er eter eller rom (*akasa*). Eter i denne forbindelse menes det elementet som fyller rom. Det er rom som tillater lyd å oppstå og finnes blant annet i øret og hjertehuler. Det andre elementet er luft eller vind (*vayu*). Dette elementet kan kun oppdages gjennom huden eller ved berøring. Luft er med på å bevege skyer, planeter og lager bølger i havet. Dette elementet omgir kroppen og setter kroppslige funksjoner i bevegelse. Det aktiverer blodets sirkulasjon, hjerteslag og fordøyelseskanalen. Det tredje elementet er ild (*tejas*). Ild er i denne forbindelse ment som et selvlysende element og ikke et varmeproduerende element. Ved å være selvlysende er ild synlig i form av farger og figurer. Ild finnes i alt som produserer intenst lys, for eksempel stjerner, solen eller øynene. Det fjerde elementet er vann (*apas*). Det er dette elementet som gir smak, og som oppløser faste stoffer. Vann gir næring og skaper liv. Alle kropper er sammensatt av store deler vann. Spytt er vannaktig og har evnen til å fange opp smaken til maten samtidig som den løser opp mat. Dette fører igjen til næring for kroppen. Det siste elementet er jord (*prthivi*). Jord er det tykkeste elementet og det som på størst mulig måte overfører sensitive vibrasjoner til sansene våre. Jord blir ofte sett på som det elementet som sender ut lukt. Dette skjer når jord kommer i kontakt med luktesansen vår (Filippi 1996, 18-19).

Enhver verdslig kropp er sammensatt av disse fem elementene på en uløselig måte. Vi kan ikke skille disse elementene fra hverandre, men de kan forklares som separate elementer. Vi kan derfor ikke se på hvert element som uavhengig. Et eksempel på dette kan være en flamme, selv om flammen består av ild-elementet lager en flamme også lyd, og består derfor av eter i tillegg til ild. Hvis du rører ved flammen, vil du brenne deg og derfor består den også av luft. Den gir røyk, noe som betyr at flammen også består av vann. Flammen har en brent odør, dette betyr at flammen er blandet med jordelementet (Filippi 1996, 20).

I vedaen står det skrevet: «Vis er den som ser seg selv som et femdelt dikt, som alt kommer fra. Jord, vind, eter, vann og lys – disse danner Selvet, det femdelte dikt. Alt oppstår fra det, og i det vender alt tilbake» (Cohen og Reinvang 2003, 173).

***Karma* – moralske handlinger**

Karma betyr «handling». I hinduismen er man opptatt av konsekvensene av gode eller dårlige handlinger. Innenfor tidlig hinduisk soteriologi finner vi bruken av *karma*-begrepet i *Rigveda*. I form av hymner beskriver *Rigveda* hvordan ildofringer til gudene førte til konsekvenser. Man utførte gjerne disse ofringene for å kunne leve et langt og suksessfullt liv (Cush, Robinson og York 2008, 413). Yajnavalkya videreførte begrepet om karmiske handlinger til å omhandle moralske handlinger. Han mente at et menneskets moralske handlinger ville tilrettelegge for hvilket liv mennesket fikk etter døden. «Behave in this life as a god and you will become a god» (Lopez 1999, 17).

Karma kan beskrives som resultater av handlinger fra tidligere liv. En persons *karma* kan ha innvirkning på hvilket liv man får i den neste gjenfødelsen. Hvis man har gjort mange dårlige handlinger i sitt nåværende liv, så kan dette få konsekvenser for det neste livet. Det er også mulig å oppleve konsekvensene av handlinger fra tidligere liv, i det nåværende livet. Ved oppnåelsen av *moksha* utslettes individers *karma*, eller ved at *karma* utslettes så oppnås *moksha*. Gode karmatiske handlinger kan imidlertid ikke gi frelse, det er Gud som gir frelse, og *moksha* oppnås ved hjelp av Guds nåde, eller forståelsen av *moksha* (Jacobsen 2010, 26).

En annen måte *karma*-begrepet kan beskrives på er som «ikke-tilknyttet handling». Denne ideen ble først fremmet i *Kausitaki-upanishad*, men *karma* ble kanskje mest populær slik begrepet omtales i det hellige skriftet *Bhagavadgita*. I *Bhagavadgita* beskrives *karma* som handlinger som skal være i tråd med enhver persons *dharma* (Cush, Robinson og York 2008, 413). *Dharma* kan forstås som en hindus levemåte basert på sosiale roller. Man skal leve og gjøre det som forventes av en i henhold til kjønn, alder, livsfase og yrke/kaste (ibid., 182-184). Hvis alle mennesker utfører handlinger ut ifra sine tildelte roller i livet, blir disse handlingene sett på som riktig handling.

***Moksha* – frigjørelse fra *samsara*-syklusen**

Moksha kan oversettes med «frigjørelse» eller «frelse» og brukes innenfor hinduismen når vi snakker om frigjørelse fra *samsara*-syklusen. *Moksha* kan ifølge Yajnavalkya oppnås ved at et menneske frigjør seg fra alt verdslig begjær. Ifølge han er det begjær som fører til den evige syklusen av gjenfødelsler (*samsara*) (Lopez 1999, 17). Innenfor hinduismen finnes det flere filosofiske retninger og skoler som fremmer ulike syn på hvordan et menneske kan oppnå *moksha*. Den filosofiske skolen Advaita Vedanta forklarer veien til *moksha* gjennom forståelsen av at *atman* (sjelen) og *brahman* (verdensaltet) er identiske. Ifølge Advaita Vedanta-skolens lære, er det illusjonen om at *atman* og *brahman* er to-delt som fører til

samsara-syklusen. Veien til *moksha* er lang og vanskelig, men hvis man klarer å overvinne denne illusjonen, kan det være mulig å oppnå *moksha*. Det kreves innsikt, refleksjon og dyp meditasjon for å oppnå forståelse om at *atman* og *brahman* er identisk (Cush, Robinson og York 2008, 506). I de andre Vedanta-skolene vektlegges det også at *atman* og *brahman* forenes, men de ser ikke på denne foreningen som en absolutt identitet. I Samkhya og Yoga-skolene ligger oppnåelsen av *moksha* i forståelsen av at sjelen skal isoleres fra den materielle kroppen (Jacobsen 2010, 171).

Innenfor den hindu-materialistiske skolen Lokayata Svabhavavada eller Carvaka skolen, fremmes synet om at reinkarnasjon og *moksha* er en myte. Skolen legger heller vekt på at målet som mennesker skal strebe etter er *kama* (verdslige goder) gjennom *artha* (materielle goder). Skolens syn på døden omhandler heller hvordan man dør. Den skiller mellom en smertefull og en (relativt) smertefri død, en «god død». Det er opplevelsen av å oppnå en god død som kan ses på som en parallell til *moksha* (Cush, Robinson og York 2008, 504).

Hva *moksha* betyr, og hva det egentlig blir forstått som, varierer og blir ofte vagt fremstilt. Professoren Jonathan Parry forklarer *moksha* på ulike måter, basert på sin forskning i Varanasi. Noen av hans teologiske informanter definerer *moksha* som: «en permanent utryddelse av individets sjel som igjen blir absorbert inn i den universelle ånden på samme måte som vann blandes med vann» (min oversettelse) (1994, 26). En annen forklaring fra en begravellesprest er at *moksha* fører til at «man blir til en stjerne som til slutt oppløses til de fem elementene som kroppen består av når menneskets dyder (eng. merits) er oppbrukt» (min oversettelse) (1994, 26). Den vanligste definisjonen på *moksha*, ifølge Parry, er derimot at «*moksha* innebærer et evig og sybarittisk opphold i himmelen» (min oversettelse) (1994, 26).

Varna – de fire vediske klasseinndelingene

Varna er et begrep med mange betydninger. I noen av de tidligste sanskrit tekstene betydde *varna* «farge». Senere har begrepet blitt brukt for å beskrive den sosiale hierarkiske inndelingen som en hindu ble født inn i. I *Rigveda*, hymne 10.90, blir fire *varnas* beskrevet: brahminere, kshatriyas, vaishyas og shudras. I denne hymnen, som er det eldste bevarte verket på sanskrit, blir brahminere beskrevet som avstamminger fra hodet til urmennesket Purusha, kshatriyas som avstamminger fra armene til Purusha, vaishyas som avstamminger fra lårene til Purusha og shudras som avstamminger fra føttene til Purusha. Denne inndelingen, som blir beskrevet i ulike hymner, var med på å legge grunnlaget for teorien som fremkommer i

*Dharmasutras*¹¹, (tekster som beskriver regler for riter i hjemmet, rettsvitenskap, og regler for de fire ulike livsstadiene «*ashrama*»¹²).¹³ I *Dharmasutras* blir inndelingen av de ulike klassene forklart. Brahminere ble assosiert med presteskaper og hellig kunnskap, kshatriyas med våpenbæring og regjerende makt, vaishyas med jordbruk og handel og shudras med tjeneste og fysisk arbeid. En annen klassifisering av *varna*-inndelingen ble gjort ved å klassifisere brahminere, kshatriyas og vaishyas som *dvijas*, «to-ganger født» (eng. «twice-born»). Med dette menes det at menn fra denne klassen fikk en «ny fødsel» under oppstarten av Veda-studier. Shudras, i likhet med alle kvinner, var utestengt fra å studere Vedaen og ble derfor regnet som å bare ha en enkelt fødsel (Cush, Robinson og York 2008, 935). Brahminere ble på mange måter sett på som vokterne av Vedaen, de lærte den og resiterte den under ritualer. De ulike *varnaene* ble også knyttet til ulike fargekoder. Brahminere ble assosiert med hvit, fargen som representerer renhet, kshatriyas ble assosiert med rødt, for lidenskap, vaishyas ble assosiert med gult, jordens farge, og shudras med svart, fargen for mørke. *Varna* refererer altså til de fire vediske klasseinndelingene (Flood 1996, 58-59).

Jati – kastesystemet

Jati, som betyr «fødsel», refererer til den endogame inndelingen av det hinduiske samfunnet kjent som «kastesystemet» (Flood 1996, 59). Det historiske forholdet mellom *varna* og *jati* er uklart, og man kan ikke si med sikkerhet at kastesystemet ble utviklet fra *varna*-systemet (Flood 1996, 60). Kastesystemet blir inndelt med brahminere på topp og «uberørte» (eng. untouchables), eller som Mahatma Ghandi kalte dem, *harijans*, eller *dalits*, som de kaller seg selv, på bunn. Mellom disse to kastene finnes det en rekke andre kaster. Kastesystemet organiseres etter renhet og urenhet, der dalitene er de som er mest urene eller forurensende, og brahminere er de reneste. Man blir født inn i en kaste, og man kan ikke endre kaste, med noen

¹¹ Cush, Robinson og York 2008, 935.

¹² *Ashrama* kan oversettes med «de fire livsfaser». Denne inndelingen er forbeholdt menn. Den første livsfasen er *brahmacari* – elevstadiet eller studentstadiet. Den andre fasen er *grhastha* – husholderstadiet eller familiemannen. Den tredje fasen er *vanaprastha* – skogsboer. Den fjerde og siste fasen er *parivrajaka* eller *sannyasi* – en hjemløs vandrer i form av en asketisk tilværelse (Werner 1997, 36) I elevstadiet starter livet med studier, deretter følger ekteskapet og familielivet. En manns første møte med grått hår, kan ses på som hans første møte med døden. Han går derfor inn i sin siste fase av livet og lever sitt liv deretter. For hinduer før i tiden betydde dette ofte å gå inn i skogsboerfasen (*vanaprastha*). I dag er det derimot få hinduer som forlater sitt hjem i sine eldre dager for å leve i skogen alene eller kun med sin kone (Filippi 1996, 105-106). Den siste fasen i en manns liv, *sannyasi*-fasen, innebærer å gi avkall på de verdslige godene. En *sannyasi* trekker seg tilbake fra samfunnet, ekteskapet, familielivet, og seksuelle lyster. En *sannyasi* lever i sølibat. *Sannyasier* begrenser også matinntaket sitt gjennom fasting, men spiser mat som blir donert. *Sannyasier* tilpasser seg også nye vaner og levemåter som meditasjon, pusteøvelser, samt fysiske endringer som skal disiplinere og transformere sinnet, sansene og kroppslig appetitt. En *sannyasi*'s ultimate mål er realiseringen av *brahman-atman*-filosofien (Holdrege 2008, 26).

¹³ Flood 1996, 55.

unntak. Kastesystemet er styrt av strenge regler for endogami og kommensalisme (Flood 1996, 59).

Kap. 5 Tanker om døden og etterlivet for diasporahinduer

Det finnes ulike synspunkt på hva som skjer etter døden for en hindu, og informantene forteller om ulike deler av etterlivet som sjelen skal gjennom før han eller hun reinkarneres på nytt, i en ny kropp. Når det gjelder sanskrit-kategoriene som jeg har redegjort for over så forholder de fleste av informantene seg til disse, men på en «løs» måte der de ofte ikke kan gi presise faglige definisjoner. Likevel er dette et begrepsapparat som hinduer sosialiseres inn i fra de er barn, som de tar som selvfølge, men som de ofte ikke reflekterer bevisst over. I teksten som følger gjengir jeg hvordan mine informanter forstår noen av begrepene jeg har definert over.

Religionsforskeren Thomas A. Tweed skriver hvordan religioner forklarer hvordan og hvorfor det legemlige livet krysser grenser. Religion gir mening til ikke bare det fine og gode med livet, men også lidelse og død (Tweed 2006, 75). I forbindelse med død vil religioner gi forklaringer og hjelpemidler for å krysse grenser. Der grensene ser ut til å være skjult, vil religioner finne en vei under, over eller rundt. Religioner definerer og forklarer meningen med å krysse den «ultimate» og fjerneste grensen i livet, nemlig døden. Det kan ses på som begynnelsen eller slutten, «den sykliske prosessen som utgjør livet» (min oversettelse) (ibid., 76).

Reinkarnasjon

Reinkarnasjon blir betraktet av alle informantene som en konsekvens av døden. Hva man reinkarneres som i sitt neste liv avhenger av handlinger i inneværende eller tidligere liv. Noen informanter bruker begrepet «*karma*-kvote» når de forklarer dette. Man kan ha med seg god og dårlig *karma* og dette veies opp mot hverandre når man dør. På denne måten må man bøte for dårlig *karma* eller nyte godt av god *karma* i sitt neste liv. «Whatever you do in life is going to affect you in the next life», forteller Nanda,¹⁴ en ung indisk student i Oslo.

Pranai,¹⁵ en mann som har bodd i Drammen i over femti år, ser på livet etter døden som en tilbakevending til sin egen familie. Han forteller, «når jeg dør, så blir jeg født tilbake i min egen familie. I India har vi et ordtak: 'I dag er du bestefar, i morgen er du barnebarn'. Jeg tror 100% på det». Når jeg spør *hvorfor* han ser på døden på denne måten så forteller han en historie fra da han var liten om tanten sin, «min fars eldstesøster var gift og hadde to små barn da hun døde. Hun sa til sin mor at hun ville komme tilbake til den samme familien en gang til

¹⁴ Se vedlegg 1.

¹⁵ Se vedlegg 1.

og ville eie hele eiendommen deres. Slektningene til mannen hennes fikk så et barn, en gutt som senere arvet alt, og det var henne. Når hennes mor reiste hjem til svigerfamilien så sa denne lille gutten på tre eller fire år, åh dette er min mor, det sa han».

Pranais syn på reinkarnasjon er ikke bare det at sjelen vender tilbake til det verdslige livet i form av en ny kropp, men at man faktisk reinkarneres i den samme familien. Pranai henviser til personlige opplevelser som underbygger hans teori om sjelens tilbakevending.

To av informantene forteller hvordan reinkarnasjon kan komme til uttrykk gjennom barn og barns væremåte på jorden. Dette skjer gjennom møter med særs intelligente eller kunnskapsrike barn, noe som ikke kan forklares uten troen på reinkarnasjon. Den første informanten, Sadhir,¹⁶ en mann som har bodd i Drammen i førtisju år, sier at barn som oppleves som «genier» eller som har en «gammel sjel» gjerne blir sett på som reinkarnerte sjeler på jorden. Den andre informanten, Aabha,¹⁷ en kvinne som ble født og oppvokst i Drammen, ser på livet som en læringsprosess som sjelen må gjennom. Ved hjelp av flere gjennfødslar så eldes sjelen. Hun sier, «sjelen din blir jo voksen, og hvis du er en ung sjel, så gjør du mange feil i løpet av det første livet ditt, ikke sant? Og så lærer du litt av forrige livs feil og sånn. Du har kanskje opplevd at små barn gjør og sier veldig voksne ting, at de er vesle voksne, og da er man en gammel sjel. Man har lært veldig mye av sine forrige liv, og da gjør man automatisk færre dårlige valg i livet». Informantene mener selv at de har møtt barn som helt klart har levd før. Deres tro på reinkarnasjon forsterkes ved at de mener at dette er empiriske bevis på gjennfødslar.

Informantene har ulike forklaringer på hva reinkarnasjon er. De fleste informantene har en formening om at reinkarnasjon skjer som følge av døden, men akkurat hvordan denne prosessen foregår blir fortalt gjennom personlige erfaringer og tro.

Daksha,¹⁸ en kvinne som har bodd i Oslo i nesten femti år, forteller at hennes tanker om døden ikke nødvendigvis innebærer en tro på reinkarnasjon av sjelen. Hun sier at hun tror på skjebnen og at god *karma* fører til et godt liv. Hun hevder, «jeg tror at når man har det bra i livet så skyldes dette foreldrene. Man opplever bra ting fordi foreldrene dine har gjort det bra. Det man gjør av god *karma* går til barna. Jeg sier alltid at jeg har det bra fordi mine foreldre

¹⁶ Se vedlegg 1.

¹⁷ Se vedlegg 1.

¹⁸ Se vedlegg 1.

har vært gode mennesker og videreført sin gode *karma* til meg. Det er slik jeg ser det. Alt i livet skjer på bakgrunn av det som familien har gjort før».

Døden vekker til live tanker om *karma* samt om straff og belønning, der gjenfødsel ses på som en konsekvens av gode eller dårlige handlinger i inneværende liv, eller gjennom karmiske handlinger fra nære familiemedlemmer. Innenfor både religiøse og ikke-religiøse samfunn tilegner mennesker seg meninger fra samfunnet de er en del av. Særlig er folk påvirket av venner og familie (McGuire 2002, 30). Vi kan derfor se på diskursen og ordbruken rundt døden og etterlivet som både religiøst betinget og sosialt konstruert. Informantene bruker enkle forklaringer knyttet til døden og sjelevandring som de har plukket fra ulike kilder, fra presten i tempelet, fra ritualer i hjemmene og fra samtaler med familie og venner. Det er dyp religiøs mening bak hinduers tro på reinkarnasjon av sjelen, og når de blir spurt om hva som skjer etter døden blir disse ideene gjenfortalt i et språk som er lett å forstå.

Moksha

Tweed beskriver den «ultimate» horisonten i hinduismen som slutten, eller målet som hinduer ser på som det høyeste oppnåelig mål. Denne «ultimate» horisonten kan av noen hinduer være oppnåelsen av *moksha*, frigjørelsen fra gjenfødselssyklusen, mens for andre kan en god gjenfødsel reflektere deres personlige syn på den «ultimate» horisonten (2006, 76).

Moksha er ikke noe som informantene betrakter som oppnåelig for dem i dette livet. De forbinder heller ikke døden med dype og meningsfulle tanker rundt det å oppnå frelse, men er heller opptatt av hvordan de skal leve et godt liv som resulterer i god *karma*. Fem informanter nevner at sjelen til et menneske skal gå gjennom 8.4 millioner liv før den oppnår *moksha*. Derfor blir tanker om *moksha* nokså uforenelig med informantenes personlige tanker om døden. Det fortelles at *moksha* kan oppnås på flere måter, men flere nevner at man enten må ha levd 8.4 millioner liv, eller ha gitt avkall på alle verdslige goder for å leve et liv som en vandrende asket (*sannyasi*). «Folk flest tenker ikke på *moksha*, man vil gjerne leve et liv med god *karma*, det prøver alle på, men jeg tror ikke folk flest går rundt og tenker på at de vil oppnå *moksha* når de dør», sier Aabha.

Kaira,¹⁹ en kvinne som er født og oppvokst i Drammen, forteller at, «*moksha* er jo at man får fred. Det er en del av reinkarnasjonssyklusen (*samsara*). *Karma*, det du gjør i dette livet her, det blir tatt opp i en *karma*-kvote. Når du dør, så blir det pluss og minus, etter hvor mye bra og dårlig du har gjort. Så blir du gjenfødt, ikke som dyr, men som menneske, men enten blir

¹⁹ Se vedlegg 1.

du født i rikdom eller fattigdom, og i en kaste. Det er det de sier, at gjør du det bra i dette livet, så får du det bra i neste liv».

Så selv om *moksha* blir sett på som det høyeste spirituelle målet å oppnå for en hindu, blir *moksha* oppfattet som vanskelig å oppnå og veien til frigjøring er strevsom. Informantene har heller et fokus på å gjøre gode handlinger i dette livet, for å få et godt liv i det neste. Ingen av informantene jeg har snakket med har uttrykt at de ser på *moksha* som sitt endelige mål i dette livet. Selv om de har uttrykt at det er fint hvis man oppnår *moksha*, er dette spirituelle målet ikke noe de streber etter.

Sammendrag

På spørsmål om hvordan hinduer i Norge ser på døden og etterlivet kommer troen på *samsara*, *karma* og *moksha* tydelig frem. Troen på *karma* og moralske handlingers konsekvens er noe informantene forteller om som en viktig del av deres dagligdagse liv, samtidig som det er en måte for dem å forklare hvorfor livet deres utspiller seg slik det gjør. Når det skjer uforutsette hendelser i livet så er det flere informanter som mener at deres lykke eller ulykke har en direkte sammenheng med *karma*. En av informantene jeg intervjuet hadde nylig operert skulderen og dette var ifølge han et bevis på at hans *karma* har ført til lidelsen som han nå gikk gjennom. Ifølge informantene blir *karma* brukt både i forbindelse med død og gjenfødelse, men like mye i det daglige liv. Fire informanter nevner også at dersom man opparbeider seg dårlig *karma* i dette livet, så kan man også måtte bøte for det i dette livet og ikke bare i det neste. For de andre informantene blir *karma* i størst grad knyttet til god eller dårlig *karma* som man fører med seg fra tidligere liv, og inn i det neste livet. Informantene belyser ulike måter de gjør gode handlinger på, blant annet gjennom veldedighet, god tale, positive tanker, meditasjon, bønn til Gud, tilbedelsesritualer og det å utføre dødsritualer på vegne av sine foreldre og forfedre.

Kap. 6 Hinduiske dødsritualer blant diasporahinduer i Oslo og omegn

I dette kapittelet belyser jeg hvordan hinduer i Oslo og omegn praktiserer dødsritualer i diaspora og hva de tenker om forskjellene i utførelsen mellom India og Norge. Jeg er opptatt av kontinuitet, men også av endring som oppstår i forberedelsene og utførelsen av en hinduisk kremasjon. Ved å anvende Arnold van Genneps teori om overgangsritualer og Mary Douglas' teori om renhet og urenheter håper jeg å få til et systematisk og analytisk grep i drøftingen.

Tweed bruker begrepet «organic-cultural flows» når han beskriver religioner i diaspora. «Flows», blir brukt for å beskrive religioner som «strømmer» gjennom tid og sted, de er «organiske» og «kulturelle». Generasjoner er med på å videreføre religiøse ritualer fra en generasjon til den neste, både lokalt og globalt. «Flows» blir beskrevet som historiske, så vel som geografiske. De er i bevegelse og endres gjennom tid og sted (Tweed 2006, 62, 64). Denne beskrivelsen av religioner passer når jeg nå skal presentere en oversikt over funn fra min forskning av hinduiske dødsritualer i Oslo og omegn. Hinduismen i Norge er en levende religion. En religion som videreføres og videreutvikles på bakgrunn av hvor religionen utøves, hvem som utøver den og hvordan den utøves. Hinduismen i Norge videreføres av hindugenerasjoner som har bosatt seg utenfor India, og den geografiske plasseringen, samt det norske storsamfunnet utgjør derfor rammebetingelser for hvordan hinduer praktiserer dødsritualene her.

Hvor skal dødsritualene finne sted

Hinduisk dødsritualer starter med en samling rundt den døende på dødsleiet etterfulgt av vasking og stell av liket. I India blir liket fraktet til kremasjonsplassen av familien og de etterlatte, mens i Norge utføres all frakting av lik av begravellesbyråer. Det blir ofret seks risballer, *pindas*²⁰ i forbindelse med en hindus kremasjon, men ofringene av *pindas* gjøres ulikt i India og i Norge. I Norge blir *pindaene* ofret under seremonien i kapellet, mens i India skjer disse ofringene før, under og etter fraktingen av liket til kremasjonsplassen, eller på selve kremasjonsplassen. Dødsritualene som utføres på vegne av den avdøde på kremasjonsplassen og under kremeringen av liket i India, blir i Norge utført under seremonien i kapellet før selve kremeringen. Etter kremasjonen i Norge følger det en sørgeperiode som oppheves ved et felles måltid eller i forbindelse med askespredning i Norge eller India.

²⁰ «Risball», «mel-ball», «rund klump». *Pindas* er en essensiell del av dødsritualet. *Pindas* symboliserer en «etter døden» kropp for avdøde (Johnson 2009, «*Pinda*»)

En rituell leder omtaler de hinduiske dødsritualene i Norge som «symbolske». Med dette mener han at ritualene blir utført i sin helhet, men i mye mindre skala enn de gjøres i India. Denne nedskaleringen utføres, sier han, i respekt for storsamfunnet og det juridiske regelverket i Norge. Han sier, «vi er i Norge og er takknemlige for hva vi kan gjøre her. Vi gjør alt som skal gjøres, men bare på en symbolsk måte». Dette begrunnes også med at hinduer ikke har de rituelle forutsetningene for å gjøre det på samme måte som i India. Hinduene jeg har intervjuet forteller stadig om hinduismens toleranse og tøyelige form og mener at religionen er svært tilpasningsdyktig i møte med andre kulturer. Informantene ser seg selv som en del av det norske storsamfunnet, der hinduene er en del av et flerkulturelt samfunn.

Sosialantropologene Thomas Hylland Eriksen og Torunn Arntsen Sajjad skriver: «Et *samfunn* kan vi følgelig definere som et system av roller, plikter og relasjoner mellom mennesker som er omfattende nok til at de fleste av innvånerne får tilfredsstilt de fleste av sine behov der. *Kultur*, på den annen side, er de tanker, kunnskaper og ferdigheter mennesker har tilegnet seg som medlemmer av samfunn» (2011, 40-41). Et samfunn kan også være «flerkulturelt», med dette menes det at medlemmer fra et og samme samfunn kan vise til forskjellige ideer, kunnskaper osv. Det kan derfor være betydelige kulturelle forskjeller på medlemmer innad i ett og samme samfunn. Individuer er også forskjellige, og selv om man forstår hvordan en kultur er, betyr det ikke at man dermed forstår hvorfor individer av den kulturen gjør som de gjør (Hylland Eriksen og Sajjad 2011, 41).

Hinduismen i Norge har blitt til som et resultat av arbeidsmigrasjon og ved at flyktninger har kommet til landet. De bringer med seg ulike tradisjoner, hovedsakelig fra India og Sri Lanka, for hvordan dødsritualer skal utføres. Det finnes derfor store kulturelle og regionale forskjeller mellom hinduer i Oslo og omegn. De fleste av hinduene jeg har intervjuet kommer fra Nord-India og forteller om nokså like ritualer, men det finnes likevel noen forskjeller i hvordan de utfører ritualene her i Norge.

Mange innvandrere i Norge i dag har endret mange av levestilene sine og tatt opp en del norske tradisjoner. Man kan for eksempel si at barn av innvandrerforeldre «lever i to kulturer». Dette er en upresis måte og forklare det på, fordi den enkelte «kultur» er ikke en homogen størrelse, og det finnes ikke klare skillelinjer mellom de ulike kulturene. Hylland Eriksen og Sajjad legger vekt på at kulturer heller kan beskrives som flytende og i stadig endring— «kultur forandrer seg hele tiden» (ibid., 42-43). De skriver, «regelen er vel heller den at de sedvanene, skikkene og forestillingene folk flest tar for gitt – som mer eller mindre

naturlige – utgjør kjernen i en kultur» (ibid., 43). I alle kulturer og samfunn er det viktig å huske på at vi alle er forskjellige individer. Noen er menn og noen er kvinner, noen er gamle og noen er unge, noen har tradisjonelle verdier, mens andre har mer moderne verdier. Dette er det som skiller det kulturelle blant mennesker og gjør oss til selvstendige egne individer (ibid., 44).

For mange innvandrere og flyktninger i Norge oppleves det som anstrengende å leve i «to kulturer», og flere av informantene mener at man derfor må se på hinduisk tradisjon som akkurat det, en tradisjon. «Det er ikke alltid man kan videreføre tradisjonen», sier en av de eldre informantene. Det vi opplevde i moderlandet er viktig å videreføre, mener hun, men sier videre at i et nytt land er det viktig å tenke logisk også; vi kan videreføre det viktigste. Dette er noe de eldste informantene kjenner seg igjen i og som vektlegges når de forteller om hinduiske tradisjoner som videreføres i Norge.

De informantene som har flyttet til Norge som voksne, men som likevel har bodd i Norge mesteparten av livet sitt, forteller at etter de dør så blir ikke den geografiske plasseringen av ritualenes utførelse viktig for dem. Det som er viktigst er at ritualene er overkommelige for deres etterlatte og at barna deres føler en trygghet i at de kan velge hvor og hvordan ritualene skal utføres. De forteller også at det er opp til de etterlatte å utføre ritualene på den måten de ønsker og som de er komfortable med. De ser pragmatisk på endringer i ritualene ettersom de forstår at de må tilrettelegges etter norske forhold og individuelle behov. En av de eldre informantene legger til at når han dør, så kan barna hans spre asken hans i Drammenselva.

Informantene som er født og oppvokst i Oslo og omegn forteller at utførelsen av hinduiske ritualer og tradisjoner er en måte for dem å ha kontakt med og kjennskap til sin indiske kulturarv på. De ser på utførelsen av hinduiske dødsritualer som viktige og som en del av deres indiske kultur i møte med det norske storsamfunnet. Deres kjennskap til hinduiske dødsritualer baserer seg på utførelsen i Norge, men de har også hørt fortellinger omkring utførelsen i India. Kun en av de norskfødte informantene har deltatt på et dødsritual i India. Derimot har alle utenom en av de norskfødte hinduene deltatt ved askespredning i India. Dette har ifølge mine informanter funnet sted ved elvebredden av Ganges i Haridwar i delstaten Uttarakhand. Askespredning utføres i større grad i India enn i Norge ifølge mine informanter. Dette begrunnes både i de avdødes ønske om å få spredd asken i India og informantenes ønske om å utføre denne delen av dødsritualet på «ekte indisk vis». En av de norskfødte informantene forteller, «pappa ønsker nok å få asken sin spredd i India, men for meg kan asken min gjerne spres i Norge, enten i havet eller på fjellet».

Av de tre informantene som har bodd nesten like mange eller færre år i Norge som i India, så forteller en av dem at han ønsker å få utført dødsritualene i India. Dette er en ung mann som studerer i Norge og har derfor ikke noen familiær tilkobling til Norge. Han har bodd i Norge i ett år, og er bare på gjennomreise her. En av de andre informantene, som har bodd i Norge i tjueto år, anser det å dø og utføre dødsritualene i India som ideelt. Han er likevel tvetydig i sitt svar fordi han har kone, barn og venner i Norge, samtidig som han har familie i India. Han forklarer at han anser India som et hellig land og at dødsritualer utført i India derfor får en særlig hellig dimensjon. Han sier at dersom han befinner seg i India når han dør, så vil han se på dette som «heldig», ikke heldig fordi han døde, men heldig fordi han døde i India og kunne kremes der. Han presiserer likevel at han bor i Norge og har familie her, så hvis døden inntreffer i Norge, så er det ønskelig å få utført ritualene i Norge, men at asken må spres i India. Han er den eneste informanten som eksplisitt sier at det er viktig å få asken sin spredd i India. For den tredje informanten, som har bodd i Norge i tjuesyv år, så spiller det ingen rolle om han blir kremert i Norge eller i India så lenge han blir kremert. «Jeg må bli kremert», sier han. Han begrunner svaret med at det er to måter å se på hvor han ønsker å bli kremert. Den ene er at India er fødestedet hans, moderlandet. Den andre er hvor han bor og jobber, som han kaller for «*karmabhumi*»,²¹ og som han oversetter med «jord». Informanten beskriver Oslo som *karmabhumi* og han sammenligner det med moderlandet. Han sier, «jeg elsker dette landet og hvis jeg dør her så ønsker jeg å bli kremert her, men hvis jeg dør i Trondheim så ønsker jeg å bli kremert i Oslo. Jeg vil enten tilbake til mitt fødested (India) eller *karmabhumi* (Oslo)».

Alle informantene som ble født i India legger til grunn at som indisk hindu så har de en sterk tilknytning til moderlandet, samtidig som de også har en sterk tilknytning til det landet de har emigrert til. Disse informantene forteller også at hvis man bor lenger i Norge enn i India, så blir det naturlig at tilknytningen til Norge forsterkes, og i noen tilfeller overskrider tilknytningen til moderlandet. Norge blir hjemmet deres, og det er da naturlig at dødsritualene blir utført i Norge hvis døden inntreffer her. Det er ingen av informantene som har et ønske om at liket deres skal bli fraktet til India for å få utført dødsritualene der, med unntak av en (den indiske studenten Nanda). Askespredningen skjer som oftest i India, selv om

²¹ *Karmabhumi* blir oversatt med «handlingsområdet» (eng. realm of action). I følge puranisk kosmologi blir handlingsområdet sett på som en del av kosmos der *karma*, i betydningen handling, og spesielt rituell handling, gir resultater. Gjenfødelse i *karmabhumi* er nødvendig hvis en person ønsker å oppnå *moksha*. Som regel er det kun India som anses å være *karmabhumi* for hinduer (Johnson 2009 «*karmabhumi*»).

kreasjonen har blitt utført i Norge. Kun to informanter kunne dele erfaringer med askespredning i Norge.

Som vi har sett i utsagnene over tenker informantene noe ulikt om døden og utførelsen av dødsritualer på bakgrunn av ulike faktorer som for eksempel hvor lenge de har bodd i Norge, om de er født og oppvokst i Norge og familiær tilknytning i Norge. Hylland Eriksen og Sajjad skriver at kultur kan beskrives som «en slags mental matrise for handling», med dette menes det at kultur er summen av alle erfaringer, kunnskaper og verdier som mennesker opparbeider seg i løpet av et liv. Det er også på bakgrunn av dette at mennesker gjør som de gjør. Mennesker er forskjellige, og det er derfor viktig å ha dette kulturelle perspektivet i bakhånd når man skal se på hvorfor mennesker gjør som de gjør (2011, 41).

Hinduiske dødsritualer som overgangsritualer

Arnold van Genneps systematisering av overgangsriter ved hjelp av tre hovedkategorier: Adskillelesriter, terskelriter og integrasjonsriter gir en god innfallsvinkel til å kategorisere hinduiske dødsritualer. Adskillelesritene blir av van Gennep karakterisert som ganske få og enkle. Terskelriter er riter som anses å være komplekse og har en lengre varighet. Det er terskelritene som sørger for at den døde integreres inn i de dødes verden og anses derfor som svært viktige i forbindelse med dødsfall. De etterlatte befinner seg i terskeltilstanden etter et dødsfall og må reintegreres tilbake til hverdagen gjennom integrasjonsriter. De etterlatte trer inn i terskeltilstanden når de adskilles fra den avdøde (van Gennep 1999, 103-104).

Det hevdes at når en hindu dør, så er det bare kroppen som dør, mens sjelen lever videre og skal tre inn i de dødes verden. Denne sjelevandringen kan betraktes som en overgang fra et liv til et annet eller fra en kropp til en annen. Sjelen adskilles fra kroppen sin, og de etterlatte adskilles fra sjelen til den som dør. De etterlatte har fortsatt et fysisk forhold til kroppen, men sjelen er ikke der lenger. Denne tankegangen er alle informantene fortrolige med.

En av informantene forteller, «når man dør, så forlater jo sjelen kroppen. Da er det bare en kropp, eller en slags voksdukke som ligger der. Man har jo det fysiske forholdet til kroppen, men sjelen er der jo egentlig ikke, det forstod jeg først da pappa gikk bort, jeg hadde jo aldri sett en død kropp før. Det å se sin fars døde kropp er jo veldig tøft og veldig rart. Vi så jo da han tok sitt siste åndedrag på sykehuset. Det er jo først når han ligger der og har blitt stelt, da er kroppen fortsatt varm, men når han ligger i kisten og man skal gjøre ritualene, så var det veldig rart, for da var det plutselig ikke pappa lenger. Da var det bare kroppen som var igjen. Det var veldig spesielt, en veldig spesiell følelse».

Fem av fjorten informanter forteller om sjelevandring med henvisning til at sjelen bytter ut kroppen når døden inntreffer. «Sjelen går videre og blir en del av Gud før den igjen blir født på ny, kroppen er skallet vi bruker på jorden, mens sjelen lever videre», sier Shandar,²² som har bodd i Norge i tjuesyv år.

For hinduer så er det sjelen og sjelens reise som står i fokus når de forteller om døden. Døden blir derfor sett på som en naturlig del av den verdslige kroppens avsluttende reise på jorden. Beskrivelsene av døden som prosess blir derfor lett å forstå fra en hindus ståsted. Begrepene sjelen og kroppen blir sett på som to separate aspekter ved et dødsfall.

Dødsleiet

Når en hindu ligger på dødsleiet så er det vanlig at familien og de nærmeste samles for å tilbringe den siste tiden sammen med den døende. Denne praksisen har røtter i religionen, og det er en skikk som uttrykker omsorg og fellesskap. Det er vanlig praksis at familien til den døende leser opp vers fra *Bhagavadgita*²³ eller *Ramayana*²⁴ (Nøgaard 1993, 39).

Hinduer ser på døden som en avslutning av en foregående tilstand og begynnelsen på en kommende tilstand (Filippi 1996, 6-7). Livet til en hindu er syklisk, og døden bringer derfor med seg lovnad om et nytt liv etter døden. Når hinduer ligger på dødsleiet vil deres sjel bli betraktet som svevende mellom to verdener, mellom den profane (verdslige) og den hellige verden. Den døende vil i denne tilstanden befinne seg i en drømmetilstand (*svapna sthana*), omringet av familien som samles på dødsleiet, der virkningsfulle vers fra *Bhagavadgita* eller *Ramayana*, røkelse og blomsterduft i rommet og *ganga-jal* (Gangesvann) tilbys den døende. Det er i denne tilstanden at den døende avslutter sin verdslige eksistens og døden inntreffer (ibid., 116-117). Denne tilstanden er det første steget i adskillellesprosessen mellom sjelen og kroppen, og sjelen og de etterlatte.

«Når man kjenner at døden er nær, så anbefales det at den som kommer til å dø, ber til Gud. De som er rundt ham, familien for eksempel, må lese en del vers fra *Bhagavadgita*», hevder Chandan.²⁵ Han mener at det er viktig for den døende å knytte seg nærmere Gud ved å lese

²² Se vedlegg 1.

²³ *Bhagavadgita* er den sjettede boken i den episke diktsamlingen *Mahabharata*. *Bhagavadgita* betyr «Herrens sang» og inneholder moralske historier om *karma*, *dharma* og *bhakti* som veien til frelse (Johnson 2009, «*Bhagavadgita*»)

²⁴ *Ramayana* – en episk diktsamling med 25000 kupletter fordelt på syv bøker. Diktsamlingen sies å ha blitt overført muntlig ca. 500 år f.v.t. *Ramayana* handler om Rama, en avatar av Vishnu, som er sønn av kong Dasharatha av Ayodhya. Diktet skildrer historier om gudenes tilstedeværelse på jorden og verdslige prøvelser. Gudinnen Sita er også omtalt i diktet og Rama og Sitas kjærlighet er et viktig tema (Johnson 2009, «*Ramayana*»)

²⁵ Se vedlegg 1.

religiøse tekster og be. Chandan forklarer dette som viktige virkemidler for at den døende skal unnslipe stor smerte når sjelen forlater kroppen. Han sier, «når sjelen forlater kroppen, så finnes det en tid hvor sjelen ikke har noe forhold til verden. Dette er den siste tiden før man går videre. Hvis man leser fra *Bhagavadgita* like før man dør, så hjelper man sjelen ut fra kroppen på en så smertefri måte som mulig». *Bhagavadgita* gir hjelp og trøst i vanskelige situasjoner. Den kan gi veiledning både til den døende og de etterlatte, fortelles det. På dødsleiet så bør man tenke på det åndelige og ikke bekymringer som «hva som skjer med barna eller familien», man skal heller ikke bekymre seg over materialistiske ting i livet, som hytta eller huslån. Dette har ikke lenger noen tilknytning til den døende, det er ikke en del av sjelen og sjelens vei videre. Det er derfor viktig at ord og historier gjenspeiler åndelighet og ikke bekymringer som er utenfor den døendes kontroll. Opplesningen av religiøse tekster og tilknytningen til Gud på dødsleiet gir sterk tro i møte med døden. Dette blir meningsfulle handlinger for de etterlatte og den døende.

I *Bhagavadgita* sies det at den døende skal ha sin bevissthet rettet mot Gud og ikke verdslige bekymringer. Kapittel åtte er viktig fordi her beskrives det hva man må gjøre på dødsleiet. I vers fem står det, «and whoever dies, remembering me alone at the moment of death, attains to my state once he is liberated from the body – there can be no doubt about that» (Johnson 1994, 37). Slike historier er med på å støtte handlinger og tradisjoner som hinduer utfører på dødsleiet. Omtrent halvparten av informantene forteller at det er viktig å lese opp fra religiøse tekster på dødsleiet, mens den andre halvparten forteller at det viktigste er bare at familien og de nærmeste er til stede for den døende. Det er de unge informantene som forteller at deres tilstedeværelse er det viktigste på dødsleiet. Dette kan også bety at deres foreldre eller andre eldre hinduer som var til stede leste opp fra religiøse tekster uten at de yngre informantene var klar over det.

I India er det vanlig å gi Gangesvann (*ganga-jal*), indisk basilikum (*tulsi*)²⁶ eller gull i munnen på døende hinduer. Dette skal rense den døendes synder og beskytte liket fra onde ånder som anses å sveve over kroppen (Parry 1994, 173). I Norge er det vanlig å gi den døende *ganga-jal* og *tulsi* i munnen. Gull blir i noen tilfeller plassert i munnen etter døden inntreffer. Dette skal symbolisere en renselse av kroppen og sjelen og gir den døende en guddommelig følelse, det symboliserer at sjelen ledes inn på den riktige veien og inn i etterlivet, forklarer Chandan.

²⁶ Indisk basilikum (Filippi 1996, 129).

Tradisjoner som opplesning fra *Bhagavadgita* eller *Ramayana* på dødsleiet, samt å gi den døende *ganga-jal* og *tulsi* kan anses å være til hjelp for den døende. Slike tradisjoner skal sørge for at hinduen skal få en fin avslutning på livet, og at sjelen skal forlate kroppen på en verdig måte. Disse adskillelsesritene blir i aller høyeste grad videreført i diaspora, spesielt av de eldre hinduene. Van Gennep skriver at adskillelsesritene også kan innebære renselsesritene, som for eksempel vasking og rensing av en selv eller andre (1999, 31). *Ganga-jal* og *tulsi* oppfattes som en renselse av den døendes sjel, før den forlater kroppen. Dødsleiet symboliserer derfor en adskillelse mellom sjelen og kroppen, og sjelen og de etterlatte. Det er på mange måter renselsesritene som blir utført på dødsleiet som markerer adskillelsen, og som gjør adskillelsen mulig på den riktige måten. Når renselsesritene utføres, er adskillelsen i gang.

Rent og urent - renselsesritene

Mary Douglas' teori om renhet og urenheter omhandler symbolikk som kan belyse ulike aspekter ved dødsritualer i hinduismen. Det finnes klare skillelinjer mellom hva som anses å være rent og hva som anses å være urent i forbindelse med døden og hinduiske dødsritualer. Douglas nevner blant annet at skitt er noe som kan karakteriseres som uorden. Ifølge Douglas, er ikke mennesker redde for det skitne som et subjekt, eller en ting som kan forklares og ses med det nakne øye. Douglas forklarer videre hvordan «skitt krenker tingenes orden». Når vi rydder og vasker så er det for å fjerne det skitne og bringe orden i omgivelsene (1997, 21).

Ved å se på dødsritualer i hinduismen finner vi mange tilfeller der lik, aske, de etterlatte og døden ses på som noe urent. Det urene befinner seg i en situasjon som ennå ikke er blitt rensset fra urenheterne sine. Det er noe som bryter med det hverdagslige og noe som man gjennom ritualer må «rydde» opp i. Det finnes en dyp mening bak hvorfor og hvordan man skal utføre denne oppryddingen, hvordan man skal gjøre det urene rent igjen.

Rituell vask og stell av liket

I hinduismen skal liket vaskes med hellig vann med en gang døden inntreffer (Shastri 1979, 739). I India er det vanlig at den nærmeste familien vasker liket, og det skal helst være en person av samme kjønn som avdøde. Det er derimot ikke uvanlig at man får hjelp av avdødes ektefelle under vaskingen av liket (Parry 1994, 174).

I Norge er det ulike tradisjoner for hvem som vasker den avdøde, dette er opp til enhver familie å bestemme. Den rituelle vasken utføres gjerne av sykehuspersonellet, og da er det foretrukket at dette gjøres av en person av samme kjønn som avdøde (Neegaard 1993, 39).

Ifølge informantene blir vaskingen av liket sett på som en rengjøring av kroppen i tillegg til at det betraktes som den siste renselsen; man renser kroppen for synder. Når man vasker liket så bruker man ikke *ganga-jal* på hele kroppen, men man drysser litt *ganga-jal* over liket til slutt. *Ganga-jal* brukes både på kroppen og i munnen, både som en renhetssymbolikk og som en spirituell reise for sjelen. Nesten alle informantene informerer om at de har en flaske med vann fra Ganges i huset som de har brakt med seg fra India. Presten er ikke til stede under vaskingen, men den utføres gjerne ved flere familiemedlemmer til stede, både den eldre og yngre generasjonen.

Chandan ser på den rituelle vasken og stellet av liket som en plikt for barna til avdøde. Han forteller at det er familien som skal ta seg av den rituelle vasken, men hvis ikke dette er mulig, så er det sykehuspersonellet som utfører det. Dette avhenger også av hva de etterlatte selv ønsker. Chandan sier at den som har gått bort bare er en kropp, «vedkommende er borte, det er bare kroppen, så det har ingen betydning hvem som steller liket. Sjelen har gått ut av kroppen». Dette har ikke noe med kjønn å gjøre, mener han. Regelen om at en kvinne skal vaske en kvinne og en mann skal vaske en mann blir sett på som en gammel praksis som har forandret seg i møte med det moderne samfunnet, forklarer han. I dag er det vanlig at både kvinner og menn vasker sine foreldre uavhengig av kjønn. På spørsmål i forbindelse med den rituelle vasken bruker Chandan ordet tilgjengelighet; hvis familiemedlemmer er tilgjengelige, så er det best at de utfører vaskingen. Plikten om å vaske sine foreldre forklarer Chandan som en takk til foreldrene for alt de har gjort for barna sine i livet. Det blir sett på som en fin gest å vaske sine foreldre når de dør. Daksha forteller at det er viktig at det er en dedikert person som utfører den rituelle vasken. Hun sier at det var hun som vasket sin mor da hun døde på et sykehus i Oslo.

Douglas skriver hvordan vaske- og adskillellesprosesser innenfor religion både kan ses på som noe praktisk nyttig, samtidig som det kan ha religiøs betydning (Douglas 1997, 45). Informantene forteller at det ikke er selve vasken som er det viktigste i forbindelse med stellet av liket, men det er meningen som ligger bak som er viktig. Hinduer i Norge utfører vaskingen med vann fra springen i Norge, men det skal alltid sprinkles litt *ganga-jal* over liket. Det er denne handlingen som rituelt renser kroppen, og ikke vasken som er gjort i forkant. For hinduene er Gangesvannet hellig og har en virkningskraft som påvirker substanser det kommer i kontakt med. Chandan sier at man vasker liket for at det skal være rent og pent til seremonien, men det er *ganga-jal* både på kroppen og i munnen som renser

sjelen. Det er sjelen som er viktig i denne forbindelse, for det er sjelen som er den avdøde og ikke kroppen, presiserer han.

Etter vaskingen av liket i India skal likets kroppsåpninger dekkes til med biter av gull eller *tulsi*. I praksis er det vanlig å bare plassere én gullbit i munnen på avdøde (Parry 1994, 174). I Norge fortelles det at man skal plassere små gullbiter i alle ni kroppsåpninger (ører, nesebor, øyne, munn, anus og kjønnsorganet). Kroppsåpningene blir ansett som «døråpninger» og gullbitene plasseres i alle åpningene for å gi sjelen en renselse før den forlater kroppen. Hinduer tror at sjelen forlater kroppen gjennom disse åpningene, derfor skal sjelen ut av kroppen og gjennom en ren «dør», før den drar videre. Det er kroppen som blir ansett som uren i hinduismen, og derfor må sjelen renses når den forlater kroppen, forklarer Chandan. Gull er et viktig element i vaskingen og stellet av liket. Gullet symboliserer på samme måte som *ganga-jal* og *tulsi* en renselse av avdødes sjel. Gullet symboliserer renhet, fordi det er det reneste metallet. Mengden av gull som blir brukt avhenger av hva de etterlatte har. Det er heller ikke alle som legger gullbiter i alle kroppsåpningene i Norge.

Kaira, kan fortelle at hennes familie følger tradisjoner som er knyttet til den brahminske høykysten. Da hennes far døde plasserte de to gullmynter på øynene og en gullmynt på tunga. De plasserte også bomullsdotter i alle kroppshull. Dette gjøres for at kroppsvæske ikke skal sive ut under kremasjonen, sier hun. De andre informantene forteller også at det er en vanlig skikk å plassere bomull i kroppshull for å hindre kroppsvæske i å sive ut. Dette blir ikke alltid praktisert i Norge, forteller informantene, og det anses for å være en skikk i forbindelse med kremasjon på åpent bål.

Svøping av liket

Etter den rituelle vasken og renselsen av liket, kles liket opp i en ny og ren bomullsdrakt som omfavner liket. Dette gjøres som regel av et familiemedlem. Dette kledet er hvitt, med unntak av hvis den avdøde kvinnen var gift og mannen fortsatt lever. Da kles hun opp i sin brudesari som vanligvis er rød og aldri hvit eller svart (Neegaard 1993, 40). Daksha kan fortelle at hennes mor ble svøpt inn i en hvit bomullsdrakt da hun døde. Dette symboliserte hennes enkestatus, og det er velkjent at enker bærer hvite sarier i India.

Flere informanter hevder at avdøde menn har blitt kledd opp i svart dress heller enn den hvite bomullsdrakten i Norge. Dette gjenspeiler personlige ønsker fra familien til avdøde. Jaya,²⁷ en kvinne som ble født i Oslo, forteller at hennes avdøde fetter ble kledd i en helt ny, svart dress

²⁷ Se vedlegg 1.

som familiemedlemmene spleiset på. Dette var fordi han var veldig glad i å pynte seg, og alle i familien hennes så på dette som hans personlige ønske og de ville hedre hans personlighet. Chandan kan også fortelle at mange hinduer ønsker å legge ved personlige eiendeler som den avdøde var glad i, for eksempel et yndlingsplagg. Dette legges gjerne oppi kisten, sammen med den avdøde, eller man ikler liket med det. Slike unntak fra den tradisjonelle praksisen er veldig vanlig i Norge, forteller informantene.

Onde ånder

Professor i India-studier Gian Giuseppe Filippi skriver at i India, i tiden før kremasjonen, er det alltid en slektning eller en nær venn av den avdøde som våker over liket idet man tenker at sjelen forlater sin verdslige kropp. Sjelen kan ikke returnere til livet, men har fortsatt en sterk forbindelse med kroppen sin. Det er også viktig å våke over den avdøde slik at onde ånder ikke skal innta den døde kropp (1996, 130). Døden anses som farlig, det er en sårbar overgangsperiode eller en liminalperiode mellom liv og død (Eck 1983, 342). Det er derfor viktig å utføre alle ritualer knyttet til liket og å bringe liket til kremasjonsplassen raskest mulig etter døden har inntruffet. Skulle en person som er blitt klargjort for kremasjon vise seg å våkne til live igjen, vil dette bli sett på som en spesielt negativ og tabubelagt hendelse (Filippi 1996, 130-131).

Douglas skriver hvordan det hellige bør beskyttes mot urenheter og at «det hellige og det urene er to motsatte poler» (Douglas 1997, 25). Hun skriver videre at det finnes gitte handlinger og restriksjoner som har til hensikt å beskytte det guddommelige fra det profane, eller å beskytte det profane mot «farlig» guddommelig nærvær. Disse reglene som omhandler det hellige blir derfor sett på som regler som skal beskytte mot fare (ibid., 26).

For Ritika,²⁸ en kvinne som flyttet til Norge som åtteåring, så blir våking over den døde kropp sett på som en beskyttelse mot onde ånder. Hun forteller hvordan kroppen til den avdøde ikke skal bli etterlatt alene, «det er alltid noen som har vakt. Man tenner et lys og ber gjerne, eller leser fra *Bhagavadgita*, kapittel atten er veldig viktig», sier hun. Hun forteller også at det er vanlig i India å passe på liket til hele kroppen er blitt kremert slik at onde krefter ikke får innpass. «Det sies at det er onde ånder som skal ha tak i døde kropp. De stjeler dem og utfører svart magi og masse sånn rart».

²⁸ Se vedlegg 1.

Ravi,²⁹ som har bodd i Norge i tjueto år, hevder at det er vanlig praksis i India at noen alltid passer på liket før kremasjonen og hans familie følger denne praksisen. Da han var tenåring i India ble han bedt om å passe på bestefarens lik. Han holdt hånden sin på liket for å beskytte det mot onde ånder som kunne komme og ta over kroppen.

I Norge er det ikke mulig å våke over den døde frem til kremasjonen. Lik plasseres på kjølerom på sykehus, i begravellesbyråer eller krematorier frem til kremasjonen skal utføres. Da blir liket etterlatt alene. Ritika ser på denne endringen som uheldig, men at det er noe hun ikke får gjort noe med. «Ja, det er jo ikke noe man ønsker, men man har ikke noe valg. Man kan jo ikke sitte vakt utenfor et rom på et sykehus eller et kjølerom», sier hun.

Chandan sier at i India så er det vanlig å ha liket liggende hjemme før en kremasjon som oftest skjer i løpet av tjuetimer. I Norge kan tiden mellom døden og kremasjonen ta flere dager, og liket får heller ikke bli oppbevart i hjemmet. Dette er også noe av grunnen til at samværet med liket ikke kan foregå på samme måte som i India.

Det var kun fire av informantene som nevnte skikken med å våke over liket. Tre av informantene fortalte at dette er vanlig å gjøre i India, men ikke mulig å gjennomføre i Norge. Den siste informanten, Chandan, anser ikke dette som en del av den hinduiske religionen. Saachi,³⁰ en kvinne som har vært bosatt i Norge i førtisju år, forklarer bortfallet av våking over lik i Norge med at slik er det bare, og det går fint. Hun nevner også at når man våker over lik i India, så ligger liket hjemme. For henne ville skikken med å ha et lik liggende hjemme være en tung påkjenning for familien. Hun sier at hvis lik blir oppbevart i hjemmet, så blir også hjemmet sett på som urent, og vasking og fordriving av onde ånder må derfor skje for at de etterlatte ikke skal utsettes for fare.

Bruken av begravellesbyråer i Norge

Begravellesbyråenes viktige rolle ved dødsfall i Norge har ført til en del endringer også i hinduers tradisjoner. Aabha forteller at det ikke er vanlig å bruke begravellesbyråer i India, man bestiller som regel bare tid på et krematorium, og så ordner familien med det praktiske selv.

I Norge er det vanlig at alt det praktiske utføres av familien i samarbeid med norske begravellesbyråer. Begravellesbyråene har også en viktig rolle knyttet til seremonien som avholdes før kremasjonen. Begravellesbyråer bistår også enkelte grupper i vår flerkulturelle

²⁹ Se vedlegg 1.

³⁰ Se vedlegg 1.

befolkning med frakting av lik til hjemlandet, i dette tilfellet India. Det er vanlig at begravellesbyråer tar seg av stell av liket og bringer det til stedet der bisettelse eller begravelse skal foregå. Hinduer steller som regel liket selv, men liket oppbevares ikke i hjemmet.

I Norge skal en kremasjon skje i godkjent krematorium senest ti dager etter dødsfallet. Kremeringen kan derimot tidligst skje tre dager etter døden inntraff. Lørdager og helligdager regnes ikke med i denne tidsangivelsen. Etter kremasjonen forsegles asken i en urne som blir oppbevart av krematoriet eller gravplassmyndighetene.³¹ Papirarbeid og søknader om tillatelse til å utføre en kremering i Norge baserer seg på norske lover.

Når et lik skal kremes er det vanlig at etter det første møtet mellom begravellesbyrået og de pårørende, sender begravellesbyrået informasjon om dødsfallet til skifteretten og en gravferdsmelding til krematoriet. Krematoriet sender dernest gravferdsmeldingen til politiet for å opplyse om at noen skal kremes. Når dette er gjort så har politiet tre dager på seg til å eventuelt stanse kremasjonen. Politiadvokat kan stanse kremasjoner dersom de finner ut at det er omstendigheter rundt dødsfallet som krever en sakkyndig likundersøkelse (obduksjon) før den avdøde blir kremert.³² I Norge er det vanlig at hinduer søker om en hastekremasjon. På bakgrunn av politiets tre-dagers frist, skjer ikke kremeringer i Norge før det har gått minst tre dager, men det trenger heller ikke ta så mye lenger tid. Dette avhenger av kapasitet på krematoriet både når det gjelder seremonien som avholdes i forkant av kremasjonen og selve kremeringen. Aksel,³³ daglig leder for et begravellesbyrå i Drammen, forklarer at det er viktig for begravellesbyrået og krematoriet å ha god dialog om kremasjoner som ønskes utført raskt. I disse tilfellene kan krematoriet utsette andre kremeringer for å fremskynde prosessen.

Aksel sier, «det er rett og slett kremasjonen vi må få avklart og få et tidspunkt på. Da er det politiet som må godkjenne kremeringen, og så fort de gir tillatelse kan vi ha seremonien. Vi gjør alle forberedelser så raskt som mulig. Når familien kontakter oss blir vi enige om hva de ønsker og hva vi kan bistå med. Dette gjør vi med en gang, og så er det bare å vente på en dato for kremeringen». Aksel forteller videre at når hinduer skal kremes i Norge, så ønsker familien at seremonien i kapellet og kremasjonen skal skje på samme dag. Hvis det er andre som skal kremes, så er det ikke noe i veien for om de venter en dag eller noen timer, dette er vanlig.

³¹ Gravplassloven § 10, 1996.

³² Gravplassloven § 10, 1996.

³³ Se vedlegg 1.

Endringer i tidspunktet for kremasjonen i diaspora

Alle informantene forteller at når en hindu dør i India, så vil ritualene som følger vanligvis bli utført innen truefire timer etter døden inntraff. En av informantene forteller at kremasjoner i India som regel blir utført når solen står på himmelen. Derfor venter man med å kremere til dagen etterpå, dersom personen døde på ettermiddagen eller kvelden.

Aabha sier at bakgrunnen for at hinduer i India kremerer liket innen tjuefire timer er først og fremst fordi de som oftest dør i hjemmet og oppbevares der frem til kremasjonen. «Man ønsker helst å kremere liket samme dagen, for det blir en tung byrde å ha liket liggende. Det er heller ikke vanlig å oppbevare liket et annet sted slik som i Norge, dette skjer kun ved spesielle tilfeller der avdøde for eksempel har familie i utlandet som må komme seg til India», sier hun. Aabha mener også at klimaet i India har en påvirkning på hvor fort lik kremeres. Hun sier, «varmen i India setter jo forråtnelsesprosessen i gang mye fortere, så det er også en av grunnene». Kulturen for å kremere lik innen tjuefire timer i India har, ifølge Chandan, også en forankring i religionen. «Det er en religiøs plikt å utføre kremasjoner så fort som mulig», sier han, og forteller videre at mens det i Norge kan det ta flere dager, så ønsker man i India helst å få det gjort samme dag som dødsfallet. «Sjelen til den avdøde skal ut av kroppen, dette kan ta mellom åtte og ni timer, men kort tid etterpå bør kroppen brennes for at sjelen skal gå videre».

Pranai forteller at for mange år siden, da han deltok i en kremasjon i India, så oppbevarte de liket mellom to store isblokker for å forsinke forråtnelsesprosessen (under og på sidene). Det fantes ikke kjølerom på samme måte som i Norge. Dette baserer Pranai på personlige erfaringer fra kremasjoner i India for mange år tilbake. Aabha sier at det finnes isbokser i dag som man også kan oppbevare liket i.

Selv om tidsaspektet fra døden inntreffer til kremasjonen blir utført er lenger i Norge enn i India, er ikke dette en endring som informantene ser på som uheldig eller negativ. Hinduer i Norge må tilpasse seg det norske samfunnet og derfor blir deler av ritualet utført på en annerledes måte enn i India. Dette er det flere informanter som nevner. De ser på endringen som et resultat av den nye geografiske plasseringen av ritualet og norske samfunnsforhold, og ikke som en konsekvens av personlige ønsker.

Dødsannonse

I Norge er det vanlig å publisere dødsannonser i dagspressen, men dette er ikke like vanlig blant hinduer, hevder Aksel. Han forteller, «hvis du ser i dagspressens dødsannonser, så finner

du nesten bare norske navn, for det er ikke så veldig vanlig at tilhengere av ikke-kristne religioner publiserer dødsannonser. I den utenomeuropeiske befolkningen i Norge er det vanligere at familien til den avdøde kontakter venner og familie om dødsfallet slik at de blir informert om seremonien som følger.»

Chandan sier at når en hindu som er medlem i et tempel går bort, er det vanlig at man informerer de andre medlemmene i tempelet gjennom epostkorrespondanse. Dette skjer med samtykke fra familien til den avdøde. Ritika forteller at da hennes far gikk bort satte de inn en dødsannonse i avisen. Hun forklarer at i hennes familie har dette vært vanlig å gjøre når noen har gått bort. Hun nevner likevel at ettersom verden har blitt mer digitalisert, er det blitt vanligere å annonsere dødsfall gjennom sosiale medier som Facebook. «Man oppretter gjerne en privat gruppe eller legger ut en dødsannonse på sin egen profil», sier hun. Hun forteller også at tempelet sender ut melding til medlemmene. Dette skjer også når noen har mistet slektninger i India.

Flere informanter sier at i eposten som tempelet sender ut informeres det om dødsfallet, og om tidsperioden da de som ønsker det kan komme på besøk til de etterlatte og avlegge sine kondolanser, en tidsperiode som gjerne begrenses for at familien skal slippe å få besøk over lengre tid. Ritika sier, «det er slik at alle som kjente vedkommende, fjerne og nære, kan komme og kondolere familien i hjemmet. Under besøkene snakker de om den avdøde, når de møttes sist og lignende. De mimrer om hyggelig samvær med den avdøde». Hun sammenligner slike besøk i hjemmet med minnesamværet etter en begravelse i Norge.

Shandar har deltatt i fire kremasjoner i India. Han forteller at når noen i hans familie har gått bort, så er det familien selv som ringer rundt og forteller om dødsfallet. Han kan også fortelle at da farfaren døde, før mobilens tid, så løp de unge guttene i familien rundt til naboer og gav dødsbeskjeden. Noen av dem kjørte også med motorsykkel til dem som bodde lenger borte.

For hinduer blir kulturen rundt dødsannonse nokså lik den norske, hvor dødsfall annonseres, men annonseringen gjøres som regel gjennom tempelet eller på sosiale medier. Det er også en stigende trend i Norge å annonsere dødsfall digitalt, så denne endringen er betinget av at storsamfunnet har blitt mer digitalisert.

Kaste

I forbindelse med kremasjoner i Norge hevder informantene av kastedistinksjoner ikke vektlegges i dødsritualene. Chandan sier at utførelsen av ritualene vil være de samme uansett hvem som dør. Han sier, «det er ingen forskjell om man er statsminister eller arbeider. Det

spiller ingen rolle hvor mange millioner du har i banken; det er det samme ritualet uansett. Det eneste som endres er navnet, selvfølgelig». Ingen av informantene sier at kastetilhørighet har betydning i Norge, men de forklarer at man har ulike familietradisjoner som man gjerne følger, også i Norge. Hvis man har noen tradisjoner som er blitt gjort i mange generasjoner i India, så er det vanlig å gi beskjed om dette til presten slik at han kan tilrettelegge for disse endringene i ritualene her i Norge også, forteller flere. Saachi sier at man ofte har egne ritualer som følger ens familie, noen deler av ritualene er like, mens andre er forskjellige. Daksha mener at det sikkert er forskjeller i hvordan ritualene utføres av ulike kaster i India, men hun mener at dette ikke gjelder i Norge. Pranai forteller at dersom man er rik, så kan dette gjenspeiles i utførelsen i India. «I India finnes det mange fattige som ikke har råd til å tilby kaffe eller te engang til de som har deltatt i kremasjonen, men dersom man kommer fra en vanlig familie, med vanlig inntekt, så er det ikke mulig å se noen forskjell. I Norge er ritualene like for alle hinduer, det er ingen forskjell her», sier han. Når det gjelder hvordan kastetilhørighet påvirker forestillinger om og utførelser av dødsritualer har jeg kun informantenes utsagn å støtte meg til, altså det emiske perspektiv. Et lengre feltarbeid i diaspora eller i India, ville—tror jeg—gi informasjon om forskjeller. I Norge vil kasteforskjeller trolig manifestere seg på subtile måter som er vanskelig for en utenforstående masterstudent å forstå.

Hovedsørgeren

Ifølge tradisjonen skal eldste sønn utføre dødsritualene i hinduismen, en praksis informantene mener vedlikeholdes i India i dag. Denne praksisen er i tråd med patriarkalske tradisjoner i hinduismen, der sønner er viktige for videreføring av slektslinjen og for å føre de avdødes sjel til den neste verden, til etterlivet. Eldste sønns rolle ved kremasjoner er også en av grunnene til at familier ønsker seg sønner. Det er kun sønner (og i de tilfellene en sønn ikke kan utføre ritualer, barnebarn eller andre mannlige familiemedlemmer) som kan tenne på kremasjonsbålet. Det er sønner som har muligheten til å hjelpe foreldrenes sjel med å oppnå frelse gjennom utførelsen av ritualer i forbindelse med deres død (Arnold, Choe og Roy 1998, 301). I India er det derfor vanligvis den eldste sønnen som er hovedsørgeren; det er han som utfører ritualene og tenner ilden. Hvis den eldste sønnen ikke kan utføre ritualene, så kan ansvaret falle på den nest eldste sønnen, eller i henhold til noen tradisjoner, den yngste sønnen. Ifølge Jonathan Parry, er denne skikken nokså fleksibel med tanke på hvem som har mulighet til å utføre ritualene. Hvis personen som har gått bort ikke skulle ha en sønn, eller en sønnesønn til å utføre ritualene, så vil ansvaret falle på en bror eller en nevø av avdøde. Av og

til faller dette ansvaret på avdødes kone, datter eller en datters sønn (Parry 1994, 183). Det er derimot høyst uvanlig at en svigersønn (*damad*) får lov til å utføre ritualene på vegne av sin svigerfar. Svigersønner blir sett på som «the ‘tenth planet’ (to be compared, that is, with the burden of a malign planetary influence). His water will not be accepted by his father-in-law» (ibid., 184 og 284).

I Norge blir også sønner ansett som viktige i forbindelse med ritualene i kapellet og kremasjonen. Det er likevel bare to informanter som hevder at det er en regel at menn skal utføre ritualene, men erfaringene til alle informantene tyder på at sønner eller et mannlig familiemedlem er viktig under utførelsen av ritualene. Ingen av informantene har erfart at et kvinnelig familiemedlem har utført ritualene i kapellet, og kun kvinnen Jaya har vært med på å trykke på kremasjonsknappen ved en kremasjon. Forklaringen på hvorfor ikke kvinner utfører ritualene begrunnes med at kvinner ofte sørger mer intenst etter et dødsfall, og at de derfor ikke klarer å gjennomføre ritualene, eller rett og slett ikke ønsker å ha denne rollen. En av informantene mener at å trykke på kremasjonsknappen er det samme som å tenne likbålet i India, og dette utføres som regel alltid av eldste sønn eller andre mannlige slektninger. Aabha forteller om da moren hennes ble kremert i India, et syn og en lukt hun aldri kommer til å glemme. Hun synes kremeringer i India er en mye større påkjenning for de etterlatte, enn en kremering i Norge. Aabha mener også mange kvinner og spesielt barn ikke er med på kremeringer i India fordi de skal skånes fra påkjenningen. Kaira sier at menn som regel utfører ritualene i Norge, hun anser dette som en gammel tradisjon som henger litt igjen, men kan ikke forklare hvorfor sønner og menn har så sentrale roller i kremasjonsritualer.

Sammendrag

I dette kapittelet har jeg redegjort for hvordan diasporahinduer i Oslo og omegn forholder seg til hinduiske dødsritualer i Norge. Medlemmer i hindusamfunnet i Oslo og omegn ser på den hinduiske kulturen som en del av møte med det norske storsamfunnet, og de tenker at det er naturlig å utføre ritualene i Norge. Det er ritualene som blir utført på vegne av den avdøde som er viktige for hinduene og ikke den geografiske plasseringen av ritualene. Så lenge ritualene utføres så nær opp til den indiske tradisjonen som mulig, blir ritualene regnet som verdige for den avdøde og for de etterlatte.

Jeg har også redegjort for endringer i utførelsen av hinduiske dødsritualer i Oslo og omegn. De som har deltatt i hinduiske dødsritualer i India er mer oppmerksomme på endringene enn mange av de norskfødte hinduene. De fleste informantene forteller likevel at endringer i utførelsen av ritualene ikke gjenspeiler en negativ eller uheldig opplevelse. Det som er viktig

for informantene er at det er de pårørende som velger hvordan ritualene skal gjøres, og dersom de ønsker å gjøre noe som avviker fra den hinduiske tradisjonen i India, så bør ikke dette være til hinder. Ut ifra fortellingene til informantene så utføres ritualene mer eller mindre i samsvar med hinduiske skikker og tradisjoner, med noen tilførelser eller endringer i det norske samfunnet basert på norske lover og regler, som for eksempel tidspunktet på når en kremasjon kan utføres og frafallet med våking over liket.

Jeg har belyst tanker om en hindus død og forberedelsene til kremasjonen i lys av Arnold van Genneps teori om overgangsritualer. Når en hindu dør mener informantene at sjelen forlater kroppen og befinner seg i en mellomtilstand. De tenker at sjelen befinner seg i en overgangsfase mellom denne verden og etterlivet. Det utføres adskillelsesriter og renselsesriter i forbindelse med denne overgangen som skal hjelpe sjelen ut av kroppen, samtidig som sjelen skal renses når den forlater sin verdslige kropp. Renselsesritene blir analysert ved hjelp av Mary Douglas' teori om renhet og urenhet. Disse ritene markerer skillet mellom hva anses som rent og urent med døden. Renselsesritene skal beskytte sjelen og liket fra det som betraktes som «farlig» med døden. Ritene betraktes som viktige for at hinduene skal få en verdig avslutning på livet og for at sjelen skal få en respektfull reise videre. Informantene forteller at renselsesritene blir utført i Norge på hinduisk vis, men i noen tilfeller endres tradisjonen ved at for eksempel sykehuspersonellet utfører den rituelle vasken og ikke den avdødes familiemedlem.

Informantene hevder at det ikke finnes forskjeller i utførelsen av ritualene i henhold til kaste, men presiserer at familietradisjoner i noen tilfeller overføres til ritualenes utførelse i Norge. Tradisjonen om at det er den eldste sønnen, eller et mannlige familiemedlem som utfører ritualene i forbindelse med en kremasjon blir i aller høyeste grad videreført i diaspora. Informantene legger likevel til grunn at dette ikke er en regel i Norge, men at det som regel fortsatt praktiseres i henhold til tradisjonen fra India.

Kap. 7 Den rituelle seremonien i kapellet

I dette kapittelet vil jeg redegjøre for hvilke ritualer hinduer i Oslo og omegn utfører under seremonien i kapellet og under selve kremeringen. Basert på forskningslitteratur beskriver jeg hvordan deler av ritualet utspiller seg i Nord-India, men det er hovedsakelig informantenes egne tanker, religiøse overbevisning og erfaringer som ligger til grunn for fremstillingen i de hinduiske dødsritualene i Oslo og omegn. Jeg vil bruke van Genneps teori om overgangsritualer og Victor Turners teori om liminalfasen i drøftingen.

Kapellet i krematoriet i Drammen

I det største kapellet i krematoriet i Drammen er det et bilde av Jesus som tildekkes med en svart gardin for å tilrettelegge for ikke-kristne seremonier. Dette gjelder også for human-etiske seremonier. Kapellet er nakent bortsett fra Jesus-bildet som henger på veggen bak scenen der kisten skal stå. Ellers er benkene og talestolen utsmykket med små kors som ikke tildekkes når ikke-kristne utfører sine seremonier. I kapellet bistår



Figur 10 Det største kapellet i krematoriet i Drammen (2021). Bakerst på bildet ser vi et portrett av Jesus. Til venstre ser vi talestolen som rammes inn av en «port» med mange små kors. Foran i midten ser vi hvor kisten plasseres under seremonien. ©Kathrine L. Østenstad

begravelsesbyrået i hovedsak med frakting av kisten og frakting og dekorering med blomster bestilt av pårørende. Aksel forklarer at det ikke er så vanlig med mange blomster i hinduiske seremonier, men de pynter kapellet med fine dekorasjoner og tenner lys for å skape en fin atmosfære. Han nevner også at hinduer ofte bruker røkelse under seremonien, noe som medfører at de ansatte på krematoriet ofte må lufte godt ut av kapellet før det kan tas i bruk igjen. Han sier at de i liten grad bidrar under hinduiske seremonier fordi de etterlatte selv tar hånd om mye av det praktiske. Dette er forskjellig fra kristne seremonier hvor begravelsesbyrået bistår de etterlatte i mye større grad.

Prestens rolle

I India finnes det egne kremasjonsprester, *mahabrahman*,³⁴ som utfører kremeringsritualene. I Norge finnes det ikke en slik prest, og det er derfor brahminen som får i oppgave å lede seremonier i forbindelse med hinduiske kremasjoner. I India er det stor forskjell mellom disse to prestene, en *mahabrahman* går aldri i tempelet og en brahminer blir aldri med på kremasjonsplassen. Dette er et skille mellom rent og urent, og det er viktig at disse ikke blandes i India, forteller informantene. I Norge blir ikke presten sett på som mindre ren enn andre brahminske prester. Det er heller gjennomførelsen av ritualene som er viktige og ikke hvilken prest som leder seremonien. Dersom presten i Norge skulle dø og velge å utføre ritualene her, vil en annen prest i Norge eller fra utlandet komme for å utføre ritualene. På denne måten så ser vi at prestens rolle under kremasjonsritualer i diaspora er viktig for at diasporahinduer skal kunne utføre dødsritualene utenfor India.

Likets plassering

I *Garuda-purana* står det at liket skal plasseres med hodet vendt mot sør (i retning av Yama, dødsgudens, rike)³⁵ når det plasseres på kremasjonsbålet (Shastri 1979, 740). I *Rigveda* omtales Yama som det første mennesket som døde. Yama omtales i dag som dødsguden, men i vedisk tid ble han aldri direkte kalt en gud, men heller «herskeren over de døde». I vedaen fortelles det at Yama bor i himmelen, som beskrives som et paradys. I himmelen sitter han sammen med forfedrene (Cohen og Reinvang 2003, 67).

I hinduismen blir lik behandlet som et hellig objekt og man kan til og med si at det blir behandlet på lik linje med en guddom. Liket blir beskyttet mot forurensing, og det blir lagt i en lykkebringende retning (Parry 1994, 179). I kapellet i Drammen legges likets hode i retning vest og føttene øst. Når kisten ligger i kapellet er den plassert på en fastmontert lem som sender kisten ned i krematoriet etter seremonien. Heller ikke under selve kremasjonen legges likets hode mot sør. Det er derfor ikke mulig å legge kisten i riktig retning i forhold til Yamas dødsrike.

I Norge er det ikke alltid mulig å legge liket riktig vei, «da tilpasser vi oss», sier Chandan, og legger til at dette ikke blir sett på som uheldig, men en konsekvens av at man befinner seg i Norge. Han sier, «jeg må være lojal mot hva jeg gjør ifølge hinduismen, men hvis noe ikke er mulig så er ikke dette min skyld. Sånn er det bare».

³⁴ Parry 1994, 76.

³⁵ McClymond 2008, 315

Den rituelle seremonien i kapellet

Livsløpet til et menneske omfatter ulike typer overganger i livet, for hinduene innebærer dette overganger mellom den verdslige og den religiøse sfære, det profane og det hellige. Van Gennep skriver at overganger fører med seg forskjellige seremonier som har til hensikt «å besørge individets overgang fra en definert situasjon til en annen like definert situasjon». Døden blir karakterisert som en overgang, der seremoniene og ritualene som utføres i forbindelse med et dødsfall fører med seg bestemte handlinger, og utførelsen av handlingene skal besørge individets overgang på best mulig måte (1999, 21-22). I Norge er det seremonien i kapellet som utgjør de mest omfattende overgangsritualene i forbindelse med en hindus død. Det er under denne seremonien at ritualene som skal besørge sjelens reise ut av kroppen og inn i etterlivet finner sted. De fleste ritualene sies å utføres i sin helhet, men i mindre skala enn i India.

Under utførelsen av ritualene i kapellet er det ønskelig at deltakerne tar av seg skoene. Dette er ikke alltid en skikk som følges, men det er viktig at hovedsørgeren og presten går uten sko. Dette forklares som et tegn på respekt for avdøde. Presten resiterer hymner på sanskrit og ritualene foregår i all hovedsak på sanskrit. Chandan forteller at under seremonien så er det *antyeshti* (det siste ritual) mantraer som blir resitert. Disse finner man i Veda-litteraturen og i Purana-tekstene.

Etter et dødsfall i Norge kontaktes tempelet og presten for å gi støtte og veiledning til de etterlatte som får tilsendt en liste over ting de må skaffe for å kunne utføre ritualene. Listen inneholder ting man skal bruke i kapellet, i tillegg til ting som blir tatt i bruk under den rituelle vasken og stellet av liket, og under svøpingen av liket.

Under seremonien brukes blomster, sesamfrø og ris som ofres i et *puja*-ritual.³⁶ Dette er ofringer som gjøres av hovedsørgeren med veiledning fra presten. I

Garuda-purana står det at når liket er halvbrent så skal det helles *ghee* over liket, mens

Listen som blir gitt til pårørende

1. Blomster
2. Sesamfrø
3. Ris
4. *Ghee* (smør laget av kumelk)
5. *Ganga-jal* (vann fra Ganges dersom det er mulig)
6. *Tulsi* (basilikumblader)
7. Melk, ostemasse, honning, sukker, *ghee* – ca. fem gram hver
8. *Kusha* (gress)
9. Sandeltre
10. Liten hvit tråd
11. Bambuspinne – 1,5 meter
12. En leirgryte
13. En lampe
14. Hvitt stoff 1,5 meter (brukes under svøpingen av liket)
15. Ni gullbiter (meget små)
16. Rokelsespinner
17. Byggmel - 0,5 kg

³⁶ *Puja* (tilbedelse, ærbødelse, hyllest), er et hinduisk ritual som innebærer hengivenhet til en hellig skikkelse eller et objekt. Det er ofte en tilbedelse av en guddom i form av et bilde. Det er vanlig å «ofre» mat (vegetarmat) og andre ofringer under et *puja*-ritual. Rituallet kan utføres i hjemmet, tempelet, eller ute i naturen (Johnson 2009, «*Puja*»).

hovedsørgeren uttaler et mantra der han sier: «You are born from it, you be born again. Let this be for heaven Svaha». Dette blir uttalt mens hovedsørgeren sier navnet til avdøde og heller *ghee* og sesamfrø over ham eller henne. Dette skal gi trøst til avdøde, som fortsatt vandrer mellom det profane og det hellige (Shastri 1979, 741). I Norge helles det *ghee* over liket, men handlingen skjer før selve kremeringen. I noen tilfeller legges det smørklumper oppi kisten for å symbolisere handlingen. Det blir fortalt at *ghee* er vanlig å helle over lik i India for at liket skal brenne sterkere og forskynde kremasjonsprosessen.

Ganga-jal, hellig vann fra Ganges, sprinkles over liket. I India vil man bruke mye *ganga-jal*, men i Norge sprinkles det bare litt over liket når det ligger i kisten. Man tilfører også *ganga-jal* og *tulsi* (basilikumblader) i munnen på liket. Dette gjøres både under vaskingen og stellet av liket, og det blir som regel gjentatt under seremonien. Det er ikke noen regler for hvor mange ganger man kan sprinkle liket med *ganga-jal*, eller gi *ganga-jal* og *tulsi* i munnen. Vannet symboliserer renhet og derfor nevnes det ofte at liket skal bli sprinklet med *ganga-jal* for å rituelt renses fra urenheter.

I India er det også vanlig å smøre liket inn med en blanding av melk, ostemasse, honning, sukker og *ghee*. I Norge utføres dette enten under den rituelle vasken av liket, der det sprinkles over kroppen, men hvis dette ikke har blitt utført, så sprinkler man denne blandingen over liket når det ligger i kisten i kapellet.

I *Garuda-purana* blir *kusha*-gress eller *darbha*-gress³⁷ omtalt i forbindelse med dødsleiet for at den døende skal stige opp til himmelen, og gresset sammen med sesamfrø og kumøkk, renses den døende for hans eller hennes synder (Shastri 1980, 865). *Kusha*-gress symboliserer renhet. I Norge plasseres *kusha*-gress mellom liket og kisten og skal symbolisere at liket ligger oppå gresset. Det fortelles også at *kusha*-gress plasseres oppå liket, eller ved siden av det; uansett skal det plasseres inni kisten, sammen med liket.

I India blir kremasjonsbålet bygget av treverk. Treverket som brukes avhenger av tilgjengelighet og pris. Sandeltre blir ofte brukt av de rike og har en sterk og behagelig duft som dekker over den ellers så vonde lukten fra en kremasjonsplass. Det er likevel vanlig å inkorporere noe sandeltre (*chandana*), mango (*am*), eller tre-eple (*bel*) sammen med andre og

³⁷ *Darbha*-gress er en type gress som brukes i vediske offerritualer. Det spres over alteret der ritualen skal ta form og blir brent etter ritualen er ferdig. *Darbha*-gress anses for å være hellig og virksomt, i tillegg til at det også har rituell og symbolsk bruksverdi. Spirende *darbha* omtales som *kusa*, men begrepene brukes ofte synonymt (Johnson 2009, «*Darbha*»).

billigere tresorter. Disse tresortene regnes for å være hellige (*pavitra*), men de er ofte for dyre å bruke alene. *Tulsi* (basilikum), *ghee* (klarnet smør) og kvae eller harpiks (*ral*) sprinkles over treet før kremeringen. *Tulsi* renser treverket, og *ghee* og kvae sørger for at treverket skal brenne sterkere samtidig som det har en rensende effekt (Klostermaier 1994, 190, Parry 1994, 176-177). Kremasjonsovner i Norge bruker ikke tre når de kremerer lik. Derfor legger hinduer i Norge litt sandeltre oppi kisten for å symbolisere at liket brennes ved hjelp av sandeltre. Dette blir også sett på som en handling som utstråler hellighet. Chandan forteller at i Norge så er det også vanlig å smøre pannen til liket inn med olje fra sandeltre før kremasjonen.

Når man gjør ofringer til gudene i India, så er det vanlig at menn fra de tre øverste kastene bærer sin hellige tråd (*janeu*) over sin venstre skulder og ned langs sin høyre side. Dette kalles for *savya* (Parry 1994, 177). Men under kremasjonsritualet skal hovedsørgeren (den eldste sønnen) bære sin *janeu* over sin høyre skulder og ned langs kroppens venstre side.³⁸ Denne måten å bære den hellige tråden på kalles *apsavya*.³⁹ Den hellige tråden blir gitt til gutter fra de tre øverste kastene (brahminer, kshatriya og vaishya) under en initiasjonsseremoni kalt *upanayana*. Gutten blir herved tilsluttet sin kaste, og tråden skal symbolisere guttens andre fødsel, han er nå «to-ganger født». Shudraer, som er den laveste kasten, og kvinner, uansett kaste, anses ikke som «to-ganger født» og de praktiserer derfor ikke *upanayana* (Werner 1997, 166). Den hellige tråden blir gitt til gutter fra brahminer-kasten når de er åtte, gutter fra kshatriya-kasten når de er elleve og gutter fra vaishya-kasten når de er fjorten år.⁴⁰

I Norge blir det gitt en liten hvit tråd til menn som kremeres, men ikke til kvinner. Tråden plasseres ikke på en spesiell måte, eller på en spesiell side av liket, men legges oppi kisten sammen med liket. Tråden skal symbolisere klær til avdødes sjel i etterlivet. «Tråden brukes som et symbol på at vi gir avdøde klær, den dekker jo ikke kroppen, men symboliserer klær i etterlivet», sier Chandan. Han legger til at det er vanlig å åpne opp klærne som avdøde har på seg i kapellet før kremasjonen. «Vi åpner opp klærne for at kroppen skal være fri. Ingenting skal være knyttet eller til hinder for kroppen når den kremeres. Vi tar ikke av klærne, men vi åpner dem opp», sier han. Det fortelles også at dersom hovedsørgeren i Norge har en hvit tråd som han har fått under *upanayana*-ritualet som ung gutt, så bruker han denne under seremonien i kapellet. Det er likevel ikke alle som har denne, og det anses ikke som en viktig

³⁸ Parry 1994, 284, Shastri 1979, 740-741 og Bowker 2000, «*Upanayana*».

³⁹ Parry 1994, 284.

⁴⁰ Bowker 2000, «*Upanayana*».

del av rituallet i Norge. Chandan forteller at denne tråden plasseres hengende fra hovedsørgerens venstre skulder, men at den flyttes flere ganger.

Under ritualene i India går den eldste sønnen tre eller fem ganger rundt bålet med klokken; dette avhenger av familietradisjoner. Når bålet er tent helles det *dashang*, en samling duftende ingredienser, på bålet. Halvveis i kremasjonen utfører sønnen *kapal kriya*-ritualet (hodeskall-ritualet). Dette rituallet innebærer at han knuser hodeskallen til avdøde med en bambuspinne for at sjelen skal slippes fri fra kroppen, ut gjennom hodet. Sønnen tar deretter en leirkrukke med gangesvann og legger på sin venstre skulder med ryggen til bålet, deretter kaster han den bak seg slik at den knuses. Sønnen forlater dernest kremasjonsplassen uten å se seg tilbake (McClymond 2008, 315, Eck 1983, 341 og Parry 1994, 177, 284). Leirkrukken knuses over bålet for å avkjøle det, samtidig som det symboliserer at «tilknytningen» (*mumta*) til den avdøde er avsluttet. Det finnes et ordtak i India som beskriver denne handlingen: «*gagri phute, nata tute*», (eng. pot broken, relationship finished) (Parry 1994, 177). I dag er det mange som unnlater å knuse hodeskallen til det brennende liket. Leirkrukken kan derfor bli sett på som en symbolsk hodeskalle og knusingen av krukken beskriver derfor *kapal kriya*-ritualet i sin helhet (Parry 1994, 177).

Kapal kriya-ritualet utføres i Norge ved at hovedsørgeren bruker en bambuspinne som han plasserer på hodet til avdøde. Hvis en hindu lever et veldig religiøst liv, med dyp meditasjon og bønn til Gud, så sies det at sjelen går ut gjennom hodet ved døden. Dette blir sett på som lykkebringende, men man tror ikke at dette skjer for alle. Bambuspinnen blir derfor brukt under rituallet for at hovedsørgeren skal slå forsiktig på hodet, slik at han skal hjelpe sjelen å gå ut fra hodet. Bambuspinnen skal ikke knuse hodeskallen, men symbolisere at det åpnes en vei ut gjennom hodet.

Leirgryten brukes under rituallet når hovedsørgeren sirkulerer rundt liket. Under rituallet i Norge blir ikke gryten knust på samme måte som i India. Jaya forteller at broren til hennes avdøde fetter utførte dette rituallet. Han bar krukken på den ene skulderen, mens litt og litt vann rant ut bak han. I krukken skal det helst være vann fra Ganges, men hun er usikker på om det var det den gangen.

I India plasseres en lampe ved liket når man våker over det. Når liket blir tatt med til kremasjonsplassen, slukkes lampen for å symbolisere at sjelen til liket skal gå rett opp. Lampen fungerer også som en beskyttelse mot onde ånder som truer med å ta over kroppen til avdøde (Parry 1994, 173). I Norge blir det plassert en lampe ved liket under seremonien.

Denne lampen slukkes når liket skal kremes og seremonien er over, dette symboliserer at livet anses som ferdig når lampen slukkes, forteller Chandan.

Taler

Under seremonien holder også presten en tale på hindi. Ritika forteller at prestens tale inneholder råd til de etterlatte, som at man ikke skal sørge for mye. Han minner de etterlatte på at alle mennesker har en spesiell funksjon på jorden og når man dør så betyr det at man har levd et fullverdig liv og kan gå videre til det neste liv. For Ritika blir denne påminnelsen en trøst i en sorgfull tid. Hun forteller at det er mange negative tanker som lett kan bryte en ned. Derfor er påminnelser om en persons gode liv og reise videre viktig for at de etterlatte skal unngå å havne i en ond sirkel av vonde og triste tanker, men heller bli satt på riktig spor for hvordan de skal bearbeide sorgen, sier hun.

Informantene jeg har snakket med har alle nevnt at det ikke er vanlig for de etterlatte å holde tale når noen dør i India. De forteller at selv om dette ikke er en hinduisk tradisjon, så har det blitt vanlig for hinduer i Oslo og omegn å holde tale i forbindelse med et dødsfall. Taler blir av de fleste informantene beskrevet som en norsk tradisjon som hinduer har tatt til seg i Norge.

Kaira forteller at det er opp til den enkelte familie å bestemme om noen skal holde tale og hvem som skal gjøre det. Selv var hun en av dem som holdt tale i seremonien da hennes far skulle kremes. Alle informantene som har deltatt i en hinduisk seremoni i Norge sier at det som regel er flere enn bare presten som taler i kapellet. Flere av informantene kunne også fortelle at de hadde holdt tale under en kremasjonsseremoni. Blant informantene var det bare kvinner som hadde holdt tale ved en nær slektnings bortgang.

Ravi synes det var spesielt og uvant at folk holdt taler i seremonien han deltok på i Oslo. Dette er ikke en tradisjon som han er vant med fra India. De informantene som har vokst opp i India sier alle sammen at de ikke har opplevd at man holder taler i India, men noen mener at denne skikken har endret seg der også.

Liminalfasen

Under seremonien i kapellet utføres flere ritualer som har til hensikt å lede sjelen videre inn i etterlivet. Det er også ritualer som markerer sjelens avsluttende reise her på jorden. Ritualene gjøres for å rense sjelen, gi sjelen en avslutning, før den skal forlate den verdslige verden. Noen av informantene nevner at sjelen forlater kroppen med en gang døden inntreffer, andre

sier at dette skjer under ritualene i kapellet, og noen nevner at sjelen først forlater kroppen under selve kremasjonen. Sjelen blir også beskrevet av informantene som tilstedeværende mellom den verdslige verden og etterlivet i en viss periode. Synspunktet på lengden av denne perioden varierer, men de fleste informantene forteller at sjelen ikke går videre før etter sørgeperioden er over. Filippi skriver at døden åpner for en passasje gjennom *limen* som skiller to miljøer eller verdener (Filippi 1996, 6-7). Etter døden vil sjelen derfor befinne seg i det Victor Turner beskriver som liminalfasen, en fase mellom to faste punkt, mellom det som har vært og det som skal bli. (Turner 1999, 132)

Pindadana

På kremasjonsdagen i India ofres det seks *pindas* (risballer) i forbindelse med en kremasjon. Den første blir ofret der døden inntraff, den andre i dørkarmen på husets inngangsdør idet liket blir ført bort til kremasjonsplassen, den tredje ved et veikryss på vei til kremasjonsplassen, den fjerde legges på kremasjonsbålet der båren skal legges ned, den femte blir lagt på likets mage når det ligger på kremasjonsbålet, og den siste blir ofret når benrestene samles sammen for å spres i Gangeselven. Ofringen av den sjetten *pindaen* skjer enten samme dag som kremasjonen, eller noen dager senere (Parry 1994, 175-176).

Det er altså spesifikke tider og steder man skal ofre *pindaene* og spesifikke måter for hvordan man lager dem. *Pindas* er klumper eller baller laget av ris, byggmel eller *khoa* (en tykk deig laget av kokt kumelk)⁴¹ (Parry 1994, 176). Parry skriver også at det er vanlig å lage *pindaene* når liket allerede ligger på kremasjonsbålet under et ritual utført av en *mahabrahman*. Under dette ritualet blir alle *pindaene* plassert på kroppen til liket. De plasseres på munnen, hjertet, navlen, genitaliene og i begge armhulene (1994, 284). Bakgrunnen for ofringen av *pindas* er, ifølge Parry, en måte å holde vekke ondsinnede spøkelser på som svever over liket og truer med å gjenopplive det (ibid., 176). Et annet synspunkt på ofringen av *pindas*, er at de skal brukes av den avdøde til å rekonstruere en kropp som skal være til hjelp når den døde forlater *pretaloka* (spøkelsesverden) og drar inn i *pitrloka* (forfedrenes rike). Det er denne kroppen den avdøde har frem til gjenfødelse. *Pindaene* skaper en symbolsk overgangskropp for den avdøde (Jacobsen 2010, 219 og Eck 1983, 341).

I Norge blir *pindaene* laget av presten under ritualene i kapellet. Han lager disse av byggmel og ofrer alle seks *pindas* før kremasjonen. Det er vanlig å ofre en *pinda* (den sjetten) etter liket er kremert, men dette utføres ikke i Norge, forteller Chandan. I kapellet utføres *pindadana*

⁴¹ Parry 1994, 191.

ved at hovedsørgeren plukker noen hårstrå fra liket som brennes sammen med *pindaene*. Det fortelles at *pindaene* skal klargjøre veien for sjelen. Ved å brenne *pindaene* og hårstråene symboliserer man en overgang for sjelen. Sjelen forlater dermed sitt gamle liv som den personen han eller hun var, før den kan dra videre inn i etterlivet. Det gamle livet skal legges i fortiden. Dette blir forklart som en slags avslutning på hvem personen var, for at han eller hun skal kunne dra videre inn i det neste livet som den vedkommende skal bli.

Charita,⁴² en kvinne som er født og oppvokst i Oslo, kan fortelle om utførelsen av *pindadana* i forbindelse med hennes bestemors bortgang. Det var onkelen til Charita som var hovedsørgeren i seremonien, og i ritualet nappet han ut litt hår fra bestemorens hode som han brant sammen med *pindaene*. Olav,⁴³ som er samboeren til Charita, husker denne hendelsen godt og forteller at han ikke da forstod hva onkelen gjorde fordi ritualet ikke foregikk på norsk. Dette var hans første hinduiske kremasjonsseremoni. Det var derfor flere ritualer som han oppfattet som veldig forskjellig fra kristne eller human-etiske bisettelser, men det var spesielt dette ritualet som utmerket seg hos han. Charita legger til at ritualet utføres for å markere sjelens avsluttende reise på jorden, før den så kan dra videre inn i etterlivet.

Informantene bruker naturligvis ikke forskertermen liminalfase når de beskriver hvor sjelen befinner seg etter døden har inntruffet. Derimot betrakter alle informantene døden som en overgang for sjelen fra tilstanden i den døde kroppen og inn i etterlivet. De fleste forteller også at sjelen bruker lang tid på å reise videre inn i etterlivet, og i mellomtiden befinner den seg som en vandrende sjel som de etterlatte må ta vare på og sørge for at før eller siden finner veien videre.

Den siste avskjeden

I kapellet er det vanlig at hinduer har åpen kiste. Aabha forklarer denne skikken som den siste avskjeden med den avdøde. I India er det vanlig at dette skjer i hjemmet før liket fraktes til kremasjonsplassen. I Norge tar man sitt siste farvel i kapellet. Det er derfor viktig at de etterlatte og de som tar del i seremonien kan se den avdøde en siste gang som et tegn på respekt for avdøde. Det fortelles at før selve kremasjonen tar deltakerne i seremonien sitt siste farvel med avdøde. De går opp til kisten og vandrer en runde rundt liket, før de stopper ved føttene og avlegger sitt farvel med hendene samlet foran ansiktet. Dette gjør de ved å bøye seg

⁴² Se vedlegg 1.

⁴³ Se vedlegg 1.

ned i en «*namaste*-gest». Det blir også fortalt at noen legger en blomst ved likets føtter under denne avskjeden.

Informantene forteller at det er viktig å se den avdøde slik at deres avskjed skjer personlig og ikke bare med en lukket kiste. De forteller at dette er en syningsprosess som tillater de etterlatte å gi slipp på personen som var, før han eller hun skal gå inn i etterlivet ved hjelp av kremasjonen og de avsluttende ritualene. Dette blir den siste adskillelsen med avdødes kropp for de etterlatte. Flere informanter forklarer også at dette er den siste avskjeden før kroppen til avdøde skal kremeres og de fem kroppslige elementene (*pancabhuta*) skal vende tilbake til sin naturlige form ved hjelp av ilden fra kremasjonsovn.

***Antyeshti* - det siste ritual**

I hinduismen kalles kremasjonsritualet, eller det siste ritualet, for *antyeshti*, *mṛtyu-samskara* (dødens sakrament) eller *dah sanskar* (ildens sakrament).⁴⁴ Hinduer utfører som regel kremasjon av alle hinduer, med unntak av *sannyasis* (hellige personer), barn og noen kaster som Virashaivas, som praktiserer begravelse (Klostermaier 1994, 189). *Sannyasis* blir enten nedsenket i elver eller begravet i graver kalt *samadhi sthana*. Det er vanlig at *sannyasis* begraves sittende i en yoga-positur, og som oftest reises det et kapellignende minnesmerke over graven til kjente og populære *sadhus* (hellige menn). Hellige personer blir sett på som rene og trenger derfor ikke å brennes. Det er også vanlig å behandle deres kropper som relikvier og deres gravsted blir sett på som et sted som innehar hellig kraft (Jacobsen 2010, 220 og Klostermaier 1994, 191).

Antyeshti-ritualets hovedformål er å rense den avdødes sjel og legge til rette for veien videre, der det høyeste spirituelle målet er frelse (*moksha*). De etterlatte er urene frem til *antyeshti*-ritualet er utført. Ritualene rundt et dødsfall hjelper de etterlatte med å bearbeide sorgen som følger med et dødsfall og bringer dem tilbake til det normale livet (Jacobsen 2010, 219 og McClymond 2008, 315).

Frakting av kisten - en terskelrite

Når man frakter liket til kremasjonsplassen i India blir kroppen plassert på en stråmatte som ligger på en bære (*arhi*, *tikhti*) formet som en stige. Båren er laget av *udumbara*⁴⁵ eller bambus-tre, som den avdøde blir festet til (Filippi 1996, 131, Parry 1994, 174).

Hovedsørgeren som utfører kremasjonsritualet leder en prosessjon frem til kremasjonsplassen

⁴⁴ Eck 1983, 340, Parry 1994, 178, Klostermaier 1994, 189, Jacobsen 2010, 219 og McClymond 2008, 315.

⁴⁵ *Ficus glomerata* (Filippi 1996, 254).

hvor liket plasseres på kremasjonsbålet, vendt mot sør, i retning av Yama, dødsgudens rike (McClymond 2008, 315).

I forbindelse med likprosjesjoner er det vanlig at man bærer liket fra en destinasjon til en annen. Turner betrakter slike handlinger som terskelriter. Slike riter utføres for å vise at personen hverken tilhører den hellige eller den profane verden. Dersom personen anses å tilhøre en av de to verdenene (den profane eller den hellige), så ønsker man å integrere han eller hun inn i den andre verdenen. Personen holdes derfor i en mellomtilstand. Turner skriver, «han holdes mellom himmel og jord, akkurat på samme måte som den døde på sin matte eller i sin midlertidige kiste holdes mellom livet og den virkelige død» (Turner 1999, 124-125).

I Norge er det de ansatte ved krematoriet som frakter kisten ned til kremasjonsovn. De etterlatte bærer ikke kisten. For å symbolisere at man bringer den døde til kremasjonsbålet, er det derfor vanlig at hovedsørgeren (og/eller de som ønsker å trykke på knappen på kremasjonsovnen) følger med kisten til kremasjonsovnen, og idet kisten føres inn i ovnen legger de en hånd på kisten. Dette skal symbolisere at liket blir lagt på bålet av de som holder hånden på kisten. De er dermed med på å geleide den døde fra en fase til den neste fasen, eller fra den profane verden til den hellige verden. Jaya forteller at hun var med på å føre kisten til sin avdøde fetter inn i kremasjonsovnen sammen med tre menn. Hun forteller at de alle sammen la en hånd på kisten idet den ble ført inn i kremasjonsovnen. Dette symboliserte at det er de fire som legger liket på bålet. Det er de som følger likets siste reise på jorden, før kremeringen igangsettes.

Kremasjonen i diaspora

I Norge foregår kremasjonen ved hjelp av en kremasjonsovn og derfor endres denne delen av ritualet betydelig fra India til Norge. Det er ingen som tenner på liket som kremeres i en lukket ovn. Det som er vanlig, ifølge mine informanter, er at den personen som har utført ritualene under seremonien også er den personen som trykker på knappen på kremasjonsovnen. Dette blir en symbolsk handling som tilsvarer det å tenne på liket i India. De fleste informantene forteller at dette som oftest blir gjort av den eldste sønnen eller en mannlig slektning (bortsett fra svigersønn). I noen tilfeller



Figur 11 Dette bildet viser hvor kisten blir ført inn under en kremasjon. På venstre side (ikke avbildet) finner man knappen som fører kisten inn i kremasjonsovnen i krematoriet i Drammen (2021). ©Kathrine L. Østenstad.

forteller informantene at denne handlingen også blir utført av flere personer samtidig, for eksempel hvis den avdøde hadde en sønn og en datter, så trykker de begge to på knappen. Kaira forteller om familiemedlemmer som har gått bort, der det som regel var alle barna som trykket samtidig. Dette var uavhengig av hvem som hadde utført ritualene under seremonien. Flere informanter sier også at å trykke på knappen gjerne utføres av representanten for krematoriet, og at dette er en vanlig praksis—mens de etterlatte står sammen med kisten. Kaira mener at det er forskjellige grunner til at man ønsker å trykke på knappen, og at dette kan ha med personlige følelser å gjøre, som det å gi slipp på den avdøde. Hun mener også at det er viktig for de etterlatte å uttrykke hva man ønsker å gjøre i forbindelse med en kremasjon og at man må si ifra om dette på forhånd.

Saachi forteller at det er opp til hver familie å uttrykke og gjøre det som de selv mener er riktig i forbindelse med et dødsfall i familien. Hun sier, «det er ikke noen faste regler nå, for jenter vil også gjerne gjøre det (trykke på knappen). De hevder at de er på lik linje med brødrene, og brødrene forstår dette. Fordi de er jo født og oppvokst her, og hinduer er ikke så strenge i Norge».

Olav kan fortelle at han i forkant av kremasjonen av Charitas bestemor skulle være med ned i krematoriet sammen med flere av de andre mannlige familiemedlemmene og stå sammen med kisten. Det ble derimot bestemt i siste liten at han heller skulle stå bak en glassvegg, sammen med blant andre Charita og hennes foreldre. Olav forteller at det hele var litt kaotisk, og det var mye frem og tilbake. «Det var flere menn som stod inne med kisten, jeg tror det bare var meg og faren til Charita som stod bak glassveggen, sammen med kvinnene. Presten stod sammen med mennene. Jeg fikk inntrykk av at ingen helt hadde kontroll på hvem som skulle være bak glassveggen og hvem som skulle være med kisten, men jeg endte i hvert fall opp med å stå bak glassveggen», sier han. Dette eksempelet viser at svigersønner også i Norge ekskluderes fra kremasjonsritualet.

Selv om de fleste informantene uttrykker at det ikke er noen fastsatte lover og regler når det gjelder hvem som trykker på knappen i Norge, så viser det seg at det som regel er mannlige familiemedlemmer som utfører handlingen. Det blir likevel gitt uttrykk for at slike bestemmelser diskuteres på forhånd med presten, og er ifølge informantene, opp til enhver familie og bestemme.

Det er kun en av de kvinnelige informantene som har erfaring med å trykke på kremasjonsknappen i Norge. Hun forteller at hun hadde et sterkt ønske om å være en del av denne siste handlingen, noe hun fikk lov til. Hun var bare en tenårings da hun gjorde det, og prosessen beskriver hun som sterk og følelsesladet. I etterkant har hun tenkt at det var en handling hun egentlig skulle ønske hun ikke var en del av. Hun kikket inn i et glassvindu i kremasjonsovn, og da kunne hun se sin avdøde fetter brenne, dette minnes hun som traumatiserende i etterkant. Hun mener derfor at barn ikke bør være en del av selve kremasjonsritualet, hverken i India eller i Norge.



Figur 12 Kremasjonsovn i krematoriet i Drammen (2021). Det er her asken blir samlet sammen gjennom luken i midten til høyre. I luken i midten til venstre er det mulig å kikke inn i kremasjonsovn under selve kremeringen. Det er også her pårørende kan vente til kremasjonen er over. ©Kathrine L. Østenstad.

Under kremasjonsprosessen i Norge er ritualene som blir utført ved kremasjonsbålet i India allerede gjort under seremonien i kapellet. Derfor er mange av ritualene som skal besørge sjelens vandring ut av kroppen ferdig før selve kremasjonen. Det er likevel kremasjonen som sørger for at sjelen ikke kan returnere til kroppen sin igjen. Informantene forteller at når liket brennes, så returnerer alle de fem kroppslige elementene (*pancabhuta*) som kroppen er bygget opp av tilbake til sin opprinnelige form. Da har sjelen forlatt kroppen, og kroppen blir renses ved å føres tilbake til naturen. «These elements must go back to the places. What connects you to this world must go back. These are the rituals and then we are done», forteller Chandan. Jaya sammenligner kremeringen av kroppen som en renselse av kroppens fem elementer. «Under kremeringen vil de fem elementene gå tilbake til sin reneste form», sier hun. Hun trekker også en parallell til gull. «For at man skal få gull i sin reneste form så må det varmes opp for å bli helt rent».

Ifølge forskeren Klaus Klostermaier vil kremasjonsritualet i India innebære at den eldste sønnen ved ankomst til kremasjonsplassen tegner tre linjer på bakken mens han sier: «I draw a line for Yama, the lord of cremation; I draw a line for *kala*, time, the lord of cremation, I draw a line for *mṛtyu*, death, the lord of cremation» (Klostermaier 1994, 190). Under selve

kremasjonen vil eldste sønn også resitere lange seksjoner fra «hymns for the dead» i *Rigveda*. Disse hymnene inneholder en påkallelse av Yama, dødsguden, som skal gi den avdøde en god plass blant forfedrene i etterlivet, forfedrene (*pitrs*) blir påkalt for å beskytte de levende, Agni blir invitert for å bære den avdøde trygt fra denne verden til forfedrenes rike, Pushan, skaperen eller universets liv, blir bedt om å verne om den avdøde og gi trygghet. Til slutt blir jorden bedt om å være god mot de døde, før kremasjonen anses som avsluttet (ibid., 190). På grunn av hinduismens tabuer i forbindelse med rituell urenhet etter kontakt med døden og utførelsen av dødsritualer, er det viktig at man etter ritualene bader i en nærliggende elv for å rense seg fra rituell urenhet. Etter badet utføres en ofring av vann blandet med sesamfrø, mens det resiteres: «O departed one, may this water, mixed with sesame, reach you» (ibid., 190).

I Norge er det vanlig at presten blir med ned til kremasjonsovn for å utføre hymner. Disse hymnene blir beskrevet som *antyeshti*-hymner, det siste ritualets hymner. Presten uttaler mantraer og i den forbindelse oversetter og forklarer han også den rituelle meningen til familien til avdøde. I forbindelse med selve kremeringen av liket bruker presten ordet *svaha*, som forklares som et uttrykk som blir brukt når man utfører et ritual til Agni, ildguden. Chandan forklarer *svaha* som er begrep som betyr å «la brenne fullt». Etter kremasjonen får de etterlatte utdelt litt Gangesvann i hendene for å rituelt rense seg.

I India kan kremeringsritualet vare fra tre til fem timer (Filippi 1996, 141). Selve kremasjonen i Norge tar som regel bare sytti minutter å gjennomføre, ifølge Anders,⁴⁶ en ansatt ved krematoriet i Drammen. Han nevner også at det er vanlig for hinduer å vente ved kremasjonsovnen til liket har brent opp for å være sammen med den avdøde helt til siste slutt. Kremeringen utfører den siste adskillelsen, adskillelsen som skjer først under dødsleiet når personen dør, og igjen under kremasjonsritualet når kroppen blir til aske og sjelen har forlatt kroppen.

Sammendrag

I dette kapitlet har jeg belyst dødsritualene som utføres i kapellet før kremasjonen og selve kremasjonen. Jeg har sett på utførelsen av kremasjonen og på hvor sjelen befinner seg (ifølge informantene) i lys av Arnold van Genneps teori om overgangsritualer og Victor Turners teori om liminalfasen. Følger vi Turners tankegang, vil sjelen befinne seg i en liminalfase etter døden inntreffer, og det er ved hjelp av terskelriter som blir utført i kapellet at sjelen føres fra en tilstand til en annen, eller fra den profane verden til den hellige verden.

⁴⁶ Se vedlegg 1.

En stor endring i diaspora er at ritualene som skal besørge sjelens reise inn i etterlivet blir utført i kapellet og ikke under selve kremeringen av liket, som er tradisjonen i India. Selve kremasjonsprosessen er også ulik den som utføres i India, spesielt fordi norske kremeringer utføres i en lukket kremasjonsovn og ikke på et åpent bål. Ritualene i kapellet og ved kremasjonsovnen utføres som regel av et mannlig familiemedlem i Norge, noe som følger den indiske patriarkalske tradisjonen. Her finnes det avvik i Norge ved at kvinner noen ganger deltar. Likevel kan vi konkludere med at det er den eldste sønnen, eller andre mannlige medlemmer av avdødes familie (men ikke svigersønn), som har den viktigste rollen i utførelsen av ritualene i Norge.

Hovedhensikten med ritualene er å sikre sjelens reise inn i etterlivet. Dersom ritualene ikke blir utført, mener hinduer at sjelen rett og slett befinner seg på jorden og ikke føres videre inn i etterlivet. Selv om ritualene har endret seg noe fra India til Norge, blir de fleste dødsritualene utført, ifølge informantene, i hele sin sekvens i Norge, men i mindre skala. Noen av informantene legger til at hinduer i Norge også har tatt til seg noen tradisjoner som de anser som norske, som det å holde tale under seremonien i kapellet.

Kap. 8 Sørgeperioden i diaspora

I dette kapittelet vil jeg se på hvordan hinduer i Oslo og omegn utfører sørgeperioden etter en hindus død og beskrive ulike ritualer som utføres under sørgeperioden og hva disse ritualene uttrykker. Sørgeperiodens rituelle ramme vil variere i både lengde og innhold.

Liminalfasen for de etterlatte

Van Gennep skriver at etter et dødsfall går de etterlatte inn i en terskeltilstand (liminalfase) gjennom adskillelsesriter, som de senere forlater ved hjelp av integrasjonsriter (1999, 104). Sørgeperioden oppleves derfor som en egen tilstand for de etterlatte, en tilstand som er tidsbegrenset og som de skal forlate til fordel for en ny «fast» tilstand. Lengden på sørgeperioden avhenger av graden av slektskap til avdøde (van Gennep 1999, 104). Et hindudødsfall i Norge blir oppfattet som et tap for hindusamfunnet som helhet. Det er de etterlatte som befinner seg i den største sorgen, men mange norske diasporahinduer føler også et stort tap ved et dødsfall. Sørgeperioden kan være sterk også for hinduer som ikke er i slekt med avdøde, men lengden på deres sørgeperiode blir betydelig kortere. Van Gennep skriver at det som regel er enker og enkemenn som befinner seg lengst i en sørgeperiode (1999, 104).

Sørgeperioden blir sett på som en tilbaketrekning fra samfunnet og det daglige liv. Det er viktig at de etterlatte får uttrykt sin sorg over dødsfallet, samt at de får tilbringe minnerike stunder med andre familiemedlemmer og venner der de kan bearbeide sorgen sammen. Under denne perioden er det sorgen som står i fokus og derfor kan dagligdagse rutiner som det å børste håret, dusje eller smykke seg med *bindu*⁴⁷ i pannen, glippe. Familiemedlemmer, venner og naboer besøker de etterlatte for å trøste, kondolere og uttrykke samhoid i sorgen. De kommer på hyppige besøk, men blir sjelden lengre enn ti minutter (Filippi 1996, 145).

Kaira forteller at når et dødsfall skjer i det hinduiske samfunnet i Oslo, så kommer det kondolansebesøk fra nære og fjerne. Gjerne også av folk som hadde møtt den avdøde bare en gang. Hun nevner at for de fleste nordmenn så er det kun familie og nære venner som tar del i en slik sorgprosess, mens i det indiske samfunnet i Norge så kommer naboen, naboens naboer og til og med mennesker som kanskje bare hadde snakket med den avdøde en gang på 80-tallet. Da Kairas far gikk bort opplevde hun at det var mange mennesker som kom innom for å sørge og uttrykke kondolanse. Hun så på dette som noe veldig fint og støttende i den tunge stunden.

⁴⁷ *Bindu* kan oversettes med «prikk» eller «flekk» og beskriver den fargede prikken som gifte kvinner bærer mellom øyenbrynene i pannen (Johnson 2009, «*Bindu*»).

Ritika forteller at det er viktig under en sørgeperiode å få bearbeidet sorgen slik at man ikke sørger for alltid. Hvis man bare sitter og gråter så gjør det sjelevandringen til den som har gått bort vanskeligere. Man skal huske på at den avdøde ikke hadde ønsket at familien og de etterlatte skulle gråte og være lei seg hele tiden. Sjelen vil jo at de som blir igjen på jorden skal ha det fint og da får også den avdøde ro, sier hun.

Alle informantene karakteriserer sørgeperioden som en tid for å bearbeide all sorg, der de både sørger alene og sammen med andre som kjente avdøde. Det blir også beskrevet som en tid hvor samholdet i familien og hindusamfunnet blir tettere. De forteller at det ikke bare er en sorgfull tid, men også en tid hvor de minnes den døde, der man får innblikk i andres personlige historier som hjelper dem med å gå videre.

Sørgeperiodens rituelle ramme

Mary Douglas skriver hvordan det å skape en rituell ramme rundt hverdagslige symbolske handlinger er med på å gi kontroll over følelser. En rituell ramme som opprettholdes over en avgrenset tidsperiode kan hjelpe de sørgende med å ta vare på temaer og følelser som de ønsker å bearbeide videre, eller stenge uønskede temaer ute (1997, 75). For mange hinduer blir denne avgrensede rituelle rammen definert som lengden på sørgeperioden, en lengde som bestemmes i henhold til flere prinsipper.

Aabha forteller at bakgrunnen for at hinduer har en bestemt lengde på sørgeperioden er fordi den nærmeste familien ikke skal få kondolansebesøk over en lengre periode. Det er vanlig at kondolansebesøkene spres utover sørgeperioden for at de etterlatte skal få tatt imot alle som ønsker å kondolere. Aabha sier at man kan bli tyngt av å få besøk hele tiden, og hvis folk kan komme innom for å kondolere etter seks måneder så kan det bli litt mye. En annen grunn til at hinduer har en definert sørgeperiode er også troen på at sjelen til den avdøde ikke forlater jorden før siste dag av sørgeperioden (liminalfasens slutt).

Chandan forteller at i *Garuda-purana* beskrives tre prinsipper knyttet til sjelevandringen. Det første er at sjelen forlater kroppen med en gang døden inntreffer og reinkarneres i en ny kropp. Det andre er at sjelen inntar en ny kropp i løpet av sørgeperioden, på den trettende dagen. Det siste er at sjelen reinkarneres ett år etter døden. Noen av informantene nevner disse prinsippene, men legger ikke til hva de selv mener, men bare hva tekstene sier. Hvor lenge en familie velger å definere sørgeperioden er avhengig av hvilke av de tre prinsippene de tror på. Noen sørger derfor i kortere perioder, mens andre kan definere sørgeperioden til å vare i opptil et år etter dødsfallet.

Informantene forteller at lengden på sørgeperioden varierer veldig fra familie til familie og person til person, men tradisjonelt sett (i Punjab) varer sørgeperioden i tretten dager. Dette er dager som den nærmeste familien tilbringer i huset. De drar ikke i tempelet, fordi de mener at sorg bærer med seg mye negativ energi, og den energien vil ikke de etterlatte ta med seg til andre, eller til tempelet. To av informantene forteller at det ikke er vanlig å tenne lys eller be til Gud under sørgeperioden og hevder at man ikke skal gjøre noe religiøst når man befinner seg i den største sorgen. Flere informanter hører på religiøs musikk som gjerne kan stå på i bakgrunnen døgnet rundt.

Aabha forteller, «sjelen forblir på jorden frem til den trettende dagen og derfor avholdes det en samling den siste dagen av sørgeperioden for å nærmest feire at sjelen har gått videre». En slik sammenkomst kan karakteriseres som en integrasjonsrite som bidrar til at de etterlatte trer ut av liminalfasen og returnerer tilbake til hverdagen. Informantene hevder at i Norge praktiseres lengden på sørgeperioden ulikt ettersom mange ikke får fri fra jobben i hele perioden. Saachi sier at en sørgeperiode på tretten dager anses som viktig for å kunne bearbeide den verste sorgen, men i Norge er det ikke alltid slik. Hun forklarer at mange også forkorter sørgeperioden i Norge fordi de har familie og venner i utlandet som kommer til Norge for å ta del i kremasjonen. I den forbindelse er det vanlig å arrangere et felles måltid i løpet av to til tre dager etter kremasjonen, før tilreisende reiser tilbake.

I Ritikas familie er det vanlig å unngå festligheter som bursdager, bryllup og festivaler i opptil et år etter et dødsfall. Hun forteller om sin svigerinne i India som mistet mannen sin, og svigerinnen ville derfor ikke feire Divali det påfølgende året. Slik er det også i Norge, forteller hun, «jeg og mannen min skal reise ned til India om noen uker for å være sammen med min svigerinne. Så vi vil heller ikke feire Divali i år». Flere informanter er enig i at man ikke skal feire bursdager eller delta på festivaler året etter et dødsfall. Dette er spesielt viktig hvis den avdøde er ung, eller døde brått.

De fleste informantene sier at den siste dagen av sørgeperioden (den trettende dagen) som oftest skjer i forbindelse med askespredning. Sjelen har forlatt kroppen, men ifølge mange hinduer befinner sjelen seg fortsatt på jorden frem til sørgeperiodens slutt. Sjelen er ikke i kroppen og har ikke dratt videre, de sørgende har dermed fortsatt en åndelig tilkobling til sjelen. De etterlatte befinner seg i liminalfasen frem til sørgeperioden er over. Når sørgeperioden avsluttes, skjer dette ved hjelp av askespredning i Gangeselven, eller i Norge, og/eller i form av en sammenkomst rundt et felles måltid. Da vil både sjelen betraktes som

initiert i forfedrenes rike (*pitrloka*), og de sørgende initieres tilbake til hverdagen. Slutten på sørgeperioden blir derfor slutten på liminalfasen.

Renselsesritual for de etterlatte

Ifølge religionsforsker Kathryn McClymond blir de etterlatte hinduene sett på som rituelt urene under sørgeperioden (2008, 316) og ritualer må til for å rense dem for rituell urenhet (Jacobsen 2010, 219). Etter en kremasjon i Norge fortelles det at de etterlatte får utdelt Gangesvann slik at de kan rituelt renses. I India ville man brukt Gangesvann til å vaske hele kroppen, men i Norge får man bare en håndfull for å utføre et renhetsritual før man returnerer hjem og det er også vanlig å ta en dusj når man kommer hjem. Chandan forklarer at det å ta en dusj rett etter en kremasjon anses som en plikt og blir sterkt anbefalt av religiøse ledere. Dette blir beskrevet som en renselse av kroppen, samtidig som det blir sett på som en avslutning på kremasjonen.

Ritika sier, «man skal ta en dusj etter en kremasjon for å få bort energien fra krematoriet. Det er for å rense kroppen, men også for å roe ned følelsene og komme seg litt til hektene igjen». Jaya forteller at etter en kremasjon så må man dusje for å bli ren (*shuddh*). Det er ikke alle som følger denne skikken i Norge, men flere mener den er viktig. Jaya forteller at hun valgte å ikke ta en dusj etter kremasjonen av sin fetter. Hun forteller at hun ble oppfordret til å dusje av sin mor, men personlig så følte hun at det var en fornærmelse ovenfor sin avdøde fetter.

Shandar forteller at i India tar man som oftest et bad *før* man går inn i huset etter en kremasjon, men dette er ikke mulig i Norge. Her tar man en dusj og skifter klær først etter man har gått inn i huset, sier han. Hvis det er flere i husholdet som skal dusje, så er det mulig å ta litt vann i hendene og sprinkle det over seg. Ritika forklarer dette som et symbol på at man blir ren. Denne symbolske handlingen skal helst gjøres med *ganga-jal*, men man kan bruke vanlig vann hvis det er det eneste man har tilgjengelig.

Minnesamvær

Det er ulik praksis når det gjelder arrangering av et fellesmåltid samme dag som kremasjonen. Noen av informantene drar rett hjem, dusjer og eventuelt får besøk av den nærmeste familien i hjemmet. Disse informantene mener at et fellesmåltid samme dag som kremasjonen ikke er vanlig blant hinduer, men at det avhenger av de etterlatte. For noen av informantene ble en sammenkomst etter en kremasjon sett på som viktig for å ikke tilbringe tid alene. Noen av medlemmene i Drammenstempelet forteller at det har blitt arrangert samlinger etter kremasjoner i tempelet der det ble servert «tempelmat», vegetarmat som er lett fordøyelig og

uten løk og hvitløk. Ritika forteller at i Norge er det også mange som må dra tilbake på jobb etter en kremasjon, men dette gjelder ikke den nærmeste familien.

Matlaging i sørgeperioden

Gian Giuseppe Filippi skriver at under sørgeperioden er det vanlig å faste, eller kun spise en spesiell type mat som bygg (*yava*). (Filippi 1996, 144). Ritika nevner at det er viktig at maten som spises under sørgeperioden er lett fordøyelig, fordi kroppen bruker så mye energi på å sørge. Maten skal være vegetar, og nokså enkel. Det blir også servert mye *chai* (indisk te) og gjerne søtsaker.

Etter et dødsfall er det vanlig at slektninger og venner lager mat og bringer denne til de etterlatte. Daksha forteller at man i India ikke lager mat etter et dødsfall, man tenner ikke på gassovnen engang. Både mat og te blir bestilt hjem. Bakgrunnen for dette er at mat skal lages med kjærlighet og positive tanker, mens sorg og matlaging viderefører «negative energier».

I India er det lettere å følge restriksjoner rundt matlaging, mener Ritika. Det finnes egne bedrifter som kan bringe mat, puter, tepper og ellers alt man behøver til en kremasjon og under sørgeperioden. I Norge er man mer avhengig av hjelp fra familie og venner, sier hun. Ritika forteller at det er godt samhold i hindusamfunnet i Oslo, men at det kreves mer planlegging å utføre en kremasjon og en sørgeperiode etter forskriftene i Norge enn i India. Hun forteller også at det ikke er uvanlig at man må si ifra til de som kommer på besøk at de ikke skal ta med mat, fordi de sørgende allerede har fått mer enn nok.

***Rasam Pagri* – et initiasjonsritual**

I sørgeperioden er det også vanlig at det kommer en brahmin på besøk til den nærmeste familien for å lese fra *Preta Manjari*, som er den delen av *Garuda-purana* som er dedikert til den avdødes reise fra det verdslige liv og inn i etterlivet. Å høre på historier og fortellinger om alle de fantastiske eventyrene som den avdøde skal gjennom er med på å gi trøst til de etterlatte, samtidig som det avleder dem fra å fokusere på sin egen sorg (Filippi 1996, 145).

Rasam pagri er et ritual som innebærer at den eldste sønnen i huset får en turban som symboliserer at han nå er overhodet i familien. Dette blir utført i form av et *homa*-ritual⁴⁸ (Copeman 2020, 60).

⁴⁸ *Homa* eller *yajna* kan oversettes med «offer» (eng. sacrifice) og gir betydningen av alle ofringer som blir gjort i den hellige ilden. Dette kan være ofringer av melk, *ghee*, ostemasse og kornsorter som bygg. Disse ofringene ble transportert gjennom ilden til gudommelig krefter. Ild er sentralt i vediske ritualer og blir ansett som det transporterende leddet mellom den verdslige og den hellige verden (Flood 1996, 41.)

Fire dager etter kremasjonen av Kairas far, kom presten på besøk til familien for å utføre *Rasam Pagri*-ritualet og lillebroren til Kaira fikk tildelt en turban. Presten utførte ritualet på en visuell måte da han konstruerte en landsby av noe som kan minne om trolldeig, sier Kaira. Denne landsbyen skulle symbolisere forfedrenes by. Han konstruerte forfedrene tre generasjoner tilbake. På denne måten forklarte og visualiserte presten at deres far nå hadde dratt videre inn i etterlivet og inn i forfedrenes rike. Deretter ble deigen brent i ilden under et *puja*-ritual. Dette skulle symbolisere at familien nå kunne la faren gå videre, han befant seg der han skulle være.

Kaira sier at ritualet gir trøst til de etterlatte, «dette er en del av bearbeidelsen. Vi kaller det tradisjon, men det er psykologisk sett en bearbeidelse. Det er for å befeste din indre styrke egentlig. For at ting skal gå bra». Hun forteller videre, «disse figurene lages for å visualisere at den avdøde forflytter seg fra den ene verden til den andre. Man lager en strek mellom forfedrenes rike og åndeverden. Den som har gått bort krysser dette skillet og reiser inn i forfedrenes rike. Det er en veldig fin og gammel tradisjon, men det er ikke alle som utfører den».

Ritualet *Rasam Pagri* markerer liminalfasens kjerne og viser hvor sjelen befinner seg etter dødens inntog. Turner skriver blant annet at liminalfasens kjerne er den betydningsfulle «*formidlingen av sacra*» (formidlingen av det hellige). Videre skriver han at *sacra* (det hellige) kan formidles gjennom tre deler under initiasjonsriter. Den første er «utstilling» (det som vises), den andre er «handling» (det som gjøres) og den tredje er «opplæring» (det som sies). Formidling gjennom utstilling, altså det som vises, omfatter assosiasjonsfremmende eller hellige gjenstander som avbildninger av for eksempel forfedre, eller guddommer som fungerer som en billedlig fremstilling av for eksempel de dødes reise eller overnaturlige veseners bedrifter. De hellige gjenstandene kan være enkle, men tolkningen er kompleks (Turner 1999, 138-139). Fremstillingen av *sacra* i form av opplæring, det som sies, blir beskrevet av Turner som «en *åpenbaring av virkeligheten* (en virkelighet som er skjult i verdslig sammenheng)» (ibid., 139).

Gjennom Turners fremstilling av *sacra* er det mulig å se på *Rasam Pagri*-ritualet som en tilsynekomst av det hellige gjennom både utstilling, handling og opplæring. Det kan beskrives som det Turner kaller initiasjonsriter, et ritual som åpenbarer det guddommelige gjennom tre dimensjoner som endelig bekrefter den avdødes sjels ankomst i forfedrenes rike. Riten markerer også en sosial overgang, der sønnen (den eldste), som ikles turbanen, blir familiens neste overhode.

Shraddha

Ritualene som blir utført under sørgeperioden kalles for *shraddha*. Disse inkluderer blant annet *pindadana* (*pinda*-ofringer), som er flere ofringer av risklumper (*pindas*). *Shraddha*-ritualene inkluderer også et måltid for en gruppe brahminere som tar til seg næring på vegne av den som har gått videre (Eck 1983, 341-342). *Pindaene* som blir ofret under *shraddha*-ritualene skal sørge for å gi den avdødes sjel en kropp som han eller hun skal bruke i etterlivet, og for å opprettholde forfedrene i etterlivet. Antallet *pindas* som ofres varierer mellom de ulike kastene.⁴⁹

Shraddha kan også karakteriseres som en seremoni som blir utført til ære for forfedre som har gått bort. Ritualene blir utført for å gi næring, beskyttelse og støtte til den avdødes sjel på reisen fra den verdslige verden til den hellige verden, før sjelen reinkarneres og vender tilbake til jorden. *Shraddha*-ritualene blir ansett som en religiøs plikt som alle mannlige hinduer skal utføre for sine forfedre, med unntak av *sannyasis*. Viktigheten av å få en sønn i India kan begrunnes med at det er en mannlig etterkommer som skal utføre *shraddha*-ritualene. Ritualene utføres mellom den 11. og 31. dagen etter døden, avhengig av kastetilhørighet og familietradisjoner. Det utføres også *shraddha* med jevne mellomrom i tiden etter det første *shraddha*-ritualet. *Shraddha* ritualet som utføres på årsdagen etter en hindus død gjør det mulig for sjelen å bli initiert inn i forfedrenes rike (*pitrloka*).⁵⁰

Knut Jacobsen skriver at i løpet av det første året etter et dødsfall, skal det utføres *shraddha* en gang i måneden, deretter skal ritualet utføres en gang i året, av tre generasjoner. Han skriver hvordan utførelsen av *shraddha* kan føre til en slags utveksling av gaver mellom forfedrene og de levende. Når forfedrene er fornøyde med utførelsen av *shraddha* tenker man at de gir de levende gaver som langt liv, visdom, rikdom, *moksha*, salighet og makt. De levende kan gjennom utførelsen av *shraddha* også gi forfedrene gaver som innvielse i himmelen, eller *moksha*. Det er altså mulig for sjelen å oppnå frelse etter døden (2010, 220).

Klaus Klostermaier skriver at på den tiende dagen av sørgeperioden i India er det vanlig i noen tradisjoner at hovedsørgeren drar tilbake til kremasjonsplassen for å ofre en *pinda* mens han sier: «May this *pinda* benefit the *preta* of so-and-so of this family so that his ghost may not feel hunger and thirst» (1994, 191). I forbindelse med dette ritualet er det viktig at kråker kommer og hakker, eller småpiser på *pindaen*. Hvis de ikke kommer, kan det bety at den avdøde har forlatt den verdslige verden med uoppfylte ønsker. Det er også mange som tror at

⁴⁹ Johnson 2009, «*Pinda*».

⁵⁰ Stefan mfl. 2015.

hvis *shraddha*-ritualene ikke blir gjennomført ordentlig kan dette føre til at sjelen til den avdøde blir til en *pisaca*, et ondsinnet spøkelse. Dette kan skje selv om man utfører flere ritualer på vegne av den avdøde på et senere tidspunkt (Klostermaier 1994, 191).

Ifølge Chandan starter *shraddha*-ritualene rett etter kremasjonen og utføres frem til sørgeperiodens slutt. Han forteller at det ikke er uvanlig at utførelsen av *shraddha*-ritualene varierer fra familie til familie i Norge. Noen hinduer gjør *shraddha*-ritualene samme dag som kremasjonen, andre gjør det på kremasjonsdagen og siste dagen av sørgeperioden, mens noen gjør det hver dag i sørgeperioden. Chandan sier at i hinduismen så er det ikke noe fasit på hva som er rett og galt, og det er stor variasjon i utførelsen av og tidspunktene for ulike ritualer. Et eksempel på et *shraddha*-ritual i sørgeperioden er *Havan Yagya*. Under dette ritualet ofres *pindas* på vegne av avdøde. *Havan Yagya* gjøres ofte i samvær med presten, der familien møtes og ofrer *pindas* til ildguden Agni, forteller Chandan.

Sapindikarana

Sapindikarana-ritualet markerer at sjelen til avdøde har blitt initiert inn i forfedrenes rike. Dette gjøres ved at man tar en *pinda* som symboliserer den avdøde, og sammenfører den med tre andre *pindas*. De andre *pindaene* symboliserer den avdødes foreldre, besteforeldre og oldeforeldre.⁵¹ På denne måten blir den avdøde koblet sammen med sine forfedre, *sapinda* (blodsslektninger).⁵² Personen som nylig døde, erstatter dermed også den eldste forfaderen.⁵³

Klostermaier skriver at ifølge *sutraene*⁵⁴ skjer sjelens innvielse til forferderenes verden gjennom *sapindikarana*-ritualet. Dette skjer normalt sett et år etter at noen dør. På hver nymånedag i løpet av det første året, utføres et *shraddha*-ritual kalt *ekoddista* på vegne av den som har gått videre. Ritualet utføres ved at man tar fire jordkar som man fyller med en blanding av vann, sesamfrø og ulike krydder. Hvis avdøde er en mann så forbeholdes det ene karet for *pretaen* (sjelen), mens de tre andre er for den avdødes far, bestefar og oldefar. Innholdet i *preta*-karet fordeles på de tre andre jordkarene, mens det resiteres mantraer fra hellige tekster. Denne handlingen skal symbolisere at *pretaen* nå er blitt omgjort til den første av forfedrene (*pitr*), noe som medfører at oldefaren til den avdøde blir forbigått og ikke lenger

⁵¹ Johnson 2009, «*Pinda*».

⁵² Johnson 2009, «*Sapinda*».

⁵³ Johnson 2009, «*Pinda*».

⁵⁴ *Sutra* (tråd, linje, ledning), er en type litteratur som består av en linje viktige regler knyttet til et spesifikt emne som for eksempel ritualer. *Sutraene* presenterer tekst i en aforistisk eller forkortet stil som vanligvis krever en tilleggs kommentar (muntlig eller skriftlig) for å bli forstått (Johnson 2009, «*Sutra*»)

regnes med i listen over forfedre. «There can be no fourth *pinda*», ifølge vediske regler (Klostermaier, 1994, 192).

I Norge blir *sapindikarana* forklart som en samlebetegnelse for ritualene som blir utført under sørgeperioden. Chandan sier, «samlet sett så er *shraddha*-ritualene vi utfører etter kremasjonen *sapindikarana*-ritualet i sin helhet». *Sapindikarana* blir derfor forklart som utførelsen av både *pindadana*, *havan yagya* og andre *shraddha*-ritualer som skal hjelpe sjelen fra denne verden og inn i etterlivet. Målet med *sapindikarana*-ritualene er sjelens innvielse i forfedrenes rike.

***Shraddha* ved Sanatan Mandir Sabha-tempelet**

På hjemmesiden til Sanatan Mandir Sabha står det at *shraddha*, som betyr tro, utføres til ære for forfedrene. Det er en måte for de etterlatte å tilbakebetale gjeld på, en seremoni som hedrer forfedrene.⁵⁵ Det er vanlig at hinduer i Oslo og omegn utfører årlige *shraddha*-ritualer selv mange år etter at deres forfedre har gått bort. Pitru Paksha (en periode på 16 månedager i hinduisk kalender) er perioden hvor man gjennomfører *shraddha*,⁵⁶ i 2021 ble denne perioden regnet fra 21. september til 6. oktober ved tempelet på Slemmestad. For å kunne utføre *shraddha* på riktig måte er det viktig at de etterlatte gir eksakt dato og tidspunkt for når personen døde slik at presten kan fastslå hvilken dag i Pitru Paksha perioden de etterlatte bør utføre ritualet.

Shraddha-ritualet ved Slemmestad-tempelet var en begivenhet jeg fikk ta del i. Under ritualet var det presten som forklarte hva som skulle skje og hvorfor. Ritualet er interaktivt, og utførelsen blir gjort av de etterlatte på vegne av sine forfedre. Ritualet blir utført av både menn og kvinner i Norge. Under ritualet tennes det lys og røkelse og ritualet utføres sittende på gulvet inne i Ganesh-hallen. Det blir gjort ofringer av ris, sesamfrø og blomster i tre ulike sølvkar. Sølvkarene symboliserer de som har gått bort. Det første karet er for oldeforeldrene, det andre for besteforeldrene og det siste for foreldrene. Ofringene gjøres ved å helle en blanding av vann og melk sammen med blomstene over hånden til han eller hun som utfører ritualet. I hånden holder personen ris og sesamfrø som renner ned i sølvkarene sammen med vann- og melkeblanding og blomstene. Mens blandingen helles ned i karet resiterer presten mantraer fra hellige tekster. Han uttaler også navnene på forfedrene under denne delen av ritualet. De etterlatte tar selv med seg melk og blomster, samt noe frukt som skal ofres under ritualet. Det gjøres ofringer til oldeforeldre, besteforeldre og foreldre på både farssiden og

⁵⁵ Sanatan Mandir Sabha 2021.

⁵⁶ Sanatan Mandir Sabha 2021.

morssiden. Når ritualer er ferdig helles vann- og melkeblandingen ut i blomsterbedene utenfor tempelet. I noen tilfeller plasseres det også ut mat (for eksempel brødbakst) som blir lagt på steiner utenfor tempelet i håp om at fugler skal spise den. Dette signaliserer at forfedrene er fornøyde. Frukten tar de etterlatte med seg hjem igjen. *Shraddha*-ritualet ved Slemmestad tempelet er et personlig ritual som gjøres i samarbeid med presten.

Under Pitra Paksha perioden forteller flere informanter at dette også er en tid hvor man gir penger, mat og klær til fattige og trengende. Dette skjer gjerne i India. Ritika forteller at hvis hun ikke får reist til India, så pleier hun å gi penger til Frelsesarmeen, i tillegg til at hun utfører *puja* i hjemmet eller i tempelet i Norge. Hvis hun drar til tempelet i Norge, pleier hun også å gi en gave til presten, gjerne noen hjemmelagde søtsaker. Dette gjør hun fordi prester i India ikke får lønn, og det er derfor vanlig å gi gaver som for eksempel en sekk med ris eller klær til brahminens kone.

***Shraddha* som et felles måltid**

Jaya, som tilhører brahminerkasten, forklarer *shraddha* som et årlig måltid hun og familien har sammen for å minnes de som har gått bort, men forklarer at måltidet egentlig skal gis til prester. Hun forteller at farens svigerinne inviterer familien hjem på et måltid. Svirerinnens svigersønner og Jayas fars svigersønn blir også invitert, og det er disse mennene som blir gitt måltidet først. Dette skal symbolisere at brahminere spiser først på vegne av de avdøde, før resten av familien får spise. På denne måten så overholdes tradisjonen om at måltidet skal bli gitt til brahminere, selv om dette i teorien skal være brahminske prester.

Sammendrag

Sørgeperioden er en tid for å bearbeide den tyngste sorgen og å utføre ritualer på vegne av den avdøde for at sjelen skal finne veien inn i forfedrenes rike. Det er også en tid hvor de etterlatte må innordne seg etter gitte regler og tradisjoner, som hvilken type mat man bør spise, forberedelser av mat i hjemmet, rensesritualer og initiasjonsritualer. Sørgeperiodens lengde er ofte kortere i Norge enn i India, noe informantene opplever som en stor endring betinget av blant annet det norske arbeidslivet som ikke legger til rette for en lengre sørgeperiode for minoritetsreligiøse. Jeg har videre beskrevet og diskutert ritualer som utføres både under, etter og årlig i forbindelse med en hindus bortgang. Her har jeg forklart utførelsen ved hjelp av forskningslitteratur, feltarbeid og hinduinformantenes beskrivelser av ritualene i Norge. Disse ritualene praktiseres noe ulikt avhengig av familietradisjoner. Det er også mulig at kastetilhørighet spiller inn, men her kan jeg ikke konkludere fordi jeg kun har data basert på et «innenfraperspektiv».

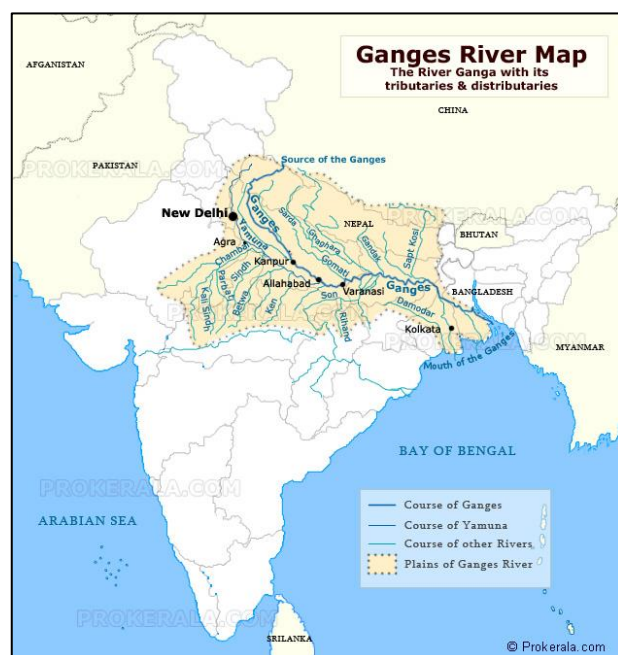
Kap. 9 Askespredning og sending av likkister til India

I dette kapittelet redegjør jeg for hvordan hinduer ser på den hellige elven Ganges, og viktigheten av askespredning i Gangeselven, samt hvordan askespredning skjer i Norge. Jeg bruker begrepene Ganges og Ganga om hverandre, fordi elven blir referert til som både Ganges og Ganga av informantene og i forskningslitteraturen. Jeg er spesielt opptatt av askespredningsstedets betydning for hinduer i Norge. Jeg vil også forklare hvordan prosessen med utsending av likkister fra Norge til India foregår. Denne praksisen var i liten grad erfart av mine informanter, men noen kunne dele av kunnskaper knyttet til praksisen fra flere år tilbake.

I hinduiske dødsritualer blir Gangeselven sett på som et viktig element. Gangeselven er hellig for hinduer, og elven strekker seg fra Gangotri i Himalaya hvor Ganges har sitt utspring, til Haridwar «porten til Ganges», og videre til Prayagraj (Allahabad), der Ganges tilslutter seg Yamunaelven og den mytiske Sarasvatielven. Videre føres Ganges til Varanasi og helt til Gangasagar, hvor elven renner ut i den bengalske bukten (Eck 1983, 212). Vannet i Ganges kalles for *amrita* «udødelighetens nektar». Med dette menes det at Ganges vil gi liv til de døde (Eck 1983, 215). Askespredning i Ganges skal gi den avdøde en trygg reise til forfedrenes rike (Cush, Robinson og York 2008, 259).

Ganges – Indias hellighet

Ganges eller Ganga oppfattes som en hellig elv for hinduer. Denne elven blir ofte referert til som mor, gudinne, renser og opprettholder av alt liv. Religiøse ledere, tilbedere og pilegrimer i India anser Gangeselven for å være en gudinne som renser og fjerner alle verdens urenheter. Ganges ses på som en rensende kraft i kosmos, og som en omsorgsfull mor som fjerner menneskenes synder (Cush, Robinson og York 2008, 258-259). Ganges er datteren av Himalaya og blir ofte fremstilt i menneskelig form i templer (Jacobsen 2010, 16).



Figur 13 Dette bildet illustrerer Gangeselvets utspring i Gangotri i Nord-India og hvordan elven strekker seg over store deler av det nordindiske landskapet frem til elvens utspring i den bengalske bukten i nordøst India. ©Prokerala.com.

Vi kan lese om Ganges' helbredende kraft i *Rigveda*, *Ramayana*, *Mahabharata*, purana-tekstene og *Mahatmya*-teksten. I *Rigveda* beskrives Ganges som en livskraft og gudinne, i *Mahabharata* tar Ganges en antropomorfisk form som menneske og i purana-tekstene nevnes det hvordan et bad i Gangeselven kan kurere sykdom, gi sjelelig rensing og til og med lede mennesker til *moksha* (Cush, Robinson og York 2008, 259).

Historier om gudinnen Ganga og hennes rensende kraft kommer frem i *Ganga-avatarana*, i det episke diktet *Ramayana*. Historien handler om en hengiven person med navn Bhagiratha. Bhagiratha kalte Ganga ned til jorden for å kunne rense asken til kongen Sagaras' 60 000 sønner. Ganga ble ført ned til jorden ved hjelp av hårlokkene til guden Shiva. Ganga fulgte med Bhagiratha fra Himalaya (hvor elven har sitt opphav) og over slettene for å rense asken til kongen Sagaras' sønner nær den bengalske bukten (Cush, Robinson og York 2008, 259).

I *Bhagavata-purana* fortelles det om guden Vishnu som en dverg nedsteget (avatar) til jorden. Vishnu ber Bali, demonenes høvding, om å få tre «steglengder» (eng. strides) med land. Dette ønsket virket nokså beskjedent siden Vishnu var nedsteget som en dverg. Etter at ønsket ble innfridd, viste det seg at føttene til dvergen (Vishnu) vokste seg så store at de dekket hele verden. Tuppen på Vishnus ene tå skrapte et lite hull i det innkapslete kosmiske egget til vår verden, og ut av hullet strømmet Ganges. Idet vannet rant over Vishnus fot, absorberte Ganges all skitt og synd fra menneskene i verden. Ganges selv ble ikke forurenset av menneskenes synd, og forble hellig. På bakgrunn av denne historien blir Ganges også sett på som beslektet med Brahma, Vishnu og Shiva. Hun blir derfor kalt for *tripathaga* (foreningen av tre ulike perspektiver) (Cush, Robinson og York 2008, 259).

Gangeselven ses på som rituell ren av hinduer, men sekulære hinduer, forskere og tilhengere av andre religioner ser elven som svært forurenset. Gangeselven har vært en viktig ressurs for mennesker gjennom historien. I dag er den spesielt viktig for menneskene som bor langs elvebredden. Elven gir vann til jordbruk, industri og er drikkevann for millioner av mennesker. Tre fjerdedeler av forurensingen kommer fra ubehandlet kloakk fra kommunale og industrielle avløp fra byer som grenser til elvebredden. Selv om elven er forurenset, har mange hinduer fortsatt stor tiltro til Ganges' helbredende kraft. Dette kommer av at Ganges blir sett på som en morsfigur og gudinne, en rolle som innebærer at hun renses menneskers synder og gir tilgivelse. I den hellige byen Varanasi (også kalt Benares eller Kashi) i delstaten Uttar Pradesh, tenker man på Ganges som en god mor som rydder opp etter sine barn og tilgir dem (Cush, Robinson og York 2008, 260).

Et sted for ritualer – hellige moder India

Jonathan Z. Smith forklarer hvordan ritualer omhandler oppmerksomhet og fokusering. Det er stedet som styrer ritualets oppmerksomhet, skriver han. Med dette mener han at bygninger, plasseringer og omgivelser er med på å rette oppmerksomheten mot ritualets formål. Det ordinære blir assosiert med det hellige i en rituell prosess fordi plasseringen av ritualet fremmer hellige følelser (1998, 87). Ritualer er handlinger som blir plassert innenfor en ekstraordinær ramme og vil derfor signalisere en kraft ut ifra sin geografiske plassering (Smith 1998, 91). Smith skriver: «Her (i verden) er vann det viktigste medium som overfører urenheter; der (i ritualen) blir urenheter fjernet når man vasker seg med vann». Vannet i seg selv har ikke forandret seg, men det er plasseringen av vannet som skaper en ulik situasjon og forvandler en hverdagslig situasjon til en rituell situasjon (1998, 92). I forbindelse med askespredning er det ikke vannet i seg selv som skaper den rituelle prosessen, men det er tanken på hva vannet representerer som det hellige, og som plasserer handlingen innenfor en rituell prosess.

Rituell renselse med bruk av vann er et stort tema i hinduers religiøse liv. Rennende vann er spesielt rensende, fordi det tar til seg urenheter samtidig som det fører urenheterne med seg (Eck 1983, 217). For hinduer blir Gangeselven ansett som den helligste elven og myter og historier er med på å understøtte elvens hellighet. Det er derfor ikke en tanketom rituell handling å spre en hindus aske i Ganges, men elven gir askespredningen mening og symbolikk som grunnfester det hellige. Gangeselven flyter gjennom deler av India, og elven er derfor også med på å gi India hellig status og det å utføre ritualer langs eller i Gangeselven gir dermed dyp mening for hinduer.

For hinduer i Oslo og omegn kan askespredning skje på to måter. Den første er at de etterlatte bringer med seg asken til India for å spre asken i Gangeselven. Den andre er å spre asken i Norge, men for å få tillatelse må søknad sendes til statsforvalter i det aktuelle fylket.⁵⁷ For å få tillatelse opplyses det om at all askespredning må skje på egnet sted; dette innebærer at det ikke skal forekomme i nærheten av bebyggelse. Asken kan spres i havet, elver og ferskvann eller på fjellet eller i naturen, forutsatt at det er et øde område.⁵⁸ Flere informanter anslår at over nitti prosent av norske hinduer drar til India med asken.

Smith skriver hvordan et nytt ritualsted kan resultere i en funksjonell endring av ritualen. Med dette mener han at det kan gi frihet til å skape nye ritualformer, men det kan også føre til tap av

⁵⁷ Gravplassloven § 20, 1996.

⁵⁸ Regjeringen 2021.

mening, at ritualet mister noe av sin betydning. Det kan rett og slett føre til en mangel på resonans (1998, 66). Det innebærer derfor en risiko for tap av religiøst innhold for diasporahinduer i Oslo og omegn å endre på askespredningstradisjoner. Ideen bak spredning av aske i Ganges knyttes til elvens hellige kraft som renser sjelen til de avdøde og gir nytt liv og samme symbolikk kan ikke uten videre knyttes til Oslofjorden eller andre vannkilder i Norge. Et viktig punkt er imidlertid tankegangen om at Ganges er essensen og kilden til alt rent vann på jorden (Eck 1983, 214). Diana Eck skriver: «Ganges waters the entire earth with the springs of heaven» (1983, 213). På bakgrunn av denne forståelsen kan hinduer, slik som Chandan gjør, argumentere for at Oslofjorden er en del av Ganges.

Fire av informantene med tilhørighet til tempelet i Drammen forteller at noen hinduer har vært i et møte med et krematorium i Sandefjord kommune om å tilrettelegge for et bestemt sted der hinduer kan spre asken i Norge. Hvis dette blir godkjent, er det opp til kommunen å bestemme hvor stedet skal være. På grunn av pandemien, har det ikke blitt noen fremgang i denne saken (2022). Sadhir anser dette som en vanskelig prosess som kan bunne i en redsel fra norske myndigheter for at hinduer skal bygge et tempel på denne aktuelle plassen. Pranai sier at han ønsker at hinduer skal få tildelt et fast sted for askespredning i Norge, et sted som da blir hellig for hinduer. Slik har Smiths teori om at plasseringen av ritualet innenfor rituelle rammer som «utstråler hellighet» relevans for å forstå hinduers ønske om et permanent sted for askespredning i diaspora.

De fleste informantene, med unntak av to, har erfaringer med askespredning i India. De forteller at askespredningen som regel foregår langs elvebredden i Haridwar. Haridwar, som blir tenkt som porten til Ganges, oppfattes som et særlig hellig sted å utføre askespredningen. Saachi sier, «dette er tradisjoner som våre foreldre og forfedre har gjort før oss, så selv om vi bor i Norge så viderefører vi denne familietradisjonen». Dette utsagnet står i kontrast med at flere eldre hinduer som har bodd i Norge i mange år forteller at askespredning etter deres død ikke behøver å finne sted i India. Dette forklarer de med at det er opp til deres barn å avgjøre hva som er enklest, økonomisk og praktisk å utføre for dem.

Under samtalene med de eldre informantene kommer det tydelig frem et skifte i holdninger rundt askespredning. Det som er viktig for diasporahinduene er at deres barn og etterlatte skal utføre askespredningen slik som de er komfortable med og Sadhir sier at barna hans rett og slett kan spre asken hans i Drammenselven.

Det er ingen av de norskfødte informantene som eksplisitt sier at de selv ønsker å få asken sin spredd i India, men to informanter forteller at de tror at hinduer som er født og oppvokst i India mest sannsynligvis ønsker å få asken spredd i India og ikke i Norge. For Ravi, derimot, blir stedets plassering veldig viktig. Han vil at hans aske skal spres i India fordi han har en sterk tilknytning til moderlandet. Han forteller at de fleste hinduer vil bringe asken til Haridwar, dette er hovedstedet å utføre askespredningen. Han ser ikke på askespredning i Norge som et alternativ, og forteller at hinduer i andre land vil også foretrekke å spre asken i India.

Informantutsagn tyder på at i de tilfeller der avdøde har sterke ønsker om askespredning i India, så vil de etterlatte forsøke å etterkomme ønsket. Flere av de norske hinduene uttrykker imidlertid en pragmatisk holdning til stedets plassering og mener at de etterlatte selv må bestemme.

Askespredning i India

Hvis man skal frakte en urne fra Norge til India kreves det ulike dokumenter som begravellesbyråene ordner med. Dokumentene som må innhentes er:

- Dødsmelding fra tingretten
- Legeerklæring
- Utførselstillatelse (*laissez passer*) fra politiet
- Skriftlig erklæring som bekrefter innholdet i urnen fra krematoriet som utførte kremasjonen i Norge.

Jon,⁵⁹ som arbeider i et begravellesbyrå i Oslo, sier at alle dokumentene må være på engelsk, og dersom de utstedes på norsk, så må en statsertifisert oversetter oversette dokumentene til engelsk. Dersom det er en indisk statsborger som har blitt kremert i Norge, må begravellesbyrået kontakte den indiske ambassaden for å få innførselstillatelse. Dette får de ved å gi dokumentene til ambassaden. Dersom det er en norsk statsborger så må helsemyndighetene ved flyplassen i India kontaktes. Begravellesbyrået sender over papirene på epost, og disse papirene må de etterlatte ta med seg i originalform for å gi til helsemyndighetene når de ankommer. Det må også gis en skriftlig erklæring fra krematoriet som bekrefter innholdet i urnen, forteller Jon.

Kaira forteller om da de fraktet farens urne til India. Hennes familie utførte flere ritualer under reisen. De slapp en mynt på bakken etter hver destinasjon (når de gikk av toget på Oslo

⁵⁹ Se vedlegg 1.

lufthavn Gardermoen for eksempel), noe som symboliserer at sjelen nå er ferdig med én destinasjon på reisen. Hun forklarer at dette skal hjelpe sjelen å følge med dem videre på reisen, «for at sjelen rett og slett skal være med», sier hun.

Urnen blir på mange måter behandlet som et subjekt som har følelser og tanker. Alle informantene forteller at når man frakter en urne til India, så er det viktig å ikke sette urnen på bakken; den skal helst holdes av de etterlatte under hele flyturen som et tegn på respekt for avdøde. Jaya forteller om da onkelen hennes fraktet sin brors urne. Under et toalettbesøk, for at asken ikke skulle bli etterlatt alene, gav han urnen til en av de andre i reisefølget. En av informantene forteller at det er fint å snakke til urnen, og fortelle at den er trygg. Det er ikke vanlig å sende urnen som innsjekket bagasje.

Når man sprer asken i India så er det vanlig at en prest er med på ritualet. Avtalen kan gjøres i forkant, men hvis ikke det er mulig så finnes det mange prester som er tilgjengelig når man ankommer for eksempel Haridwar, på høyre bredd av Ganges. Kaira forteller at det var omtrent ti prester som ønsket å utføre ritualet på vegne av hennes far, men de hadde allerede bestilt en prest på forhånd. Hun sier at det er opp til de etterlatte å bestemme hvor mange ritualer som skal utføres under askespredningen, «hvis man bare ønsker å gjøre de viktigste ritualene, så kan disse utføres i løpet av tjue minutter». Kaira sier også at det var viktig at de tok et bad i Ganges, noe som ble gjort at hele reisefølget. Hun legger til at hun var overrasket over at vannet så rent ut, dette forklarer hun med at Haridwar er et møtepunkt hvor alle sidestrømningene fra elven kommer, så her er vannet klart og rent.



Figur 14 På bildet ser vi Har Ki Pauri, en berømt ghat (trapper som leder ned i Gangeselven) ved elvebredden i Haridwar i delstaten Uttarakhand i Nord-India. ©iStockphoto.com.

Asthi-visarjan

I India utføres også ritualet *asthi-visarjan*. Dette ritualet innebærer å samle sammen benrester (*asthi sancayana*)⁶⁰ og litt av asken i en leirkrukke eller i en bomullspose, som man henger rundt halsen, som senere skal bli brakt til Gangeselven. *Asthi-visarjan* utføres enten samme dag som kremasjonen, eller på den tredje eller tiende dagen etter kremasjonen, avhengig av ulike familietradisjoner (Filippi 1996, 142, Parry 1994, 187 og McClymond 2008, 316). Det er viktig at krukken eller bomullsposen oppbevares utenfor huset til de etterlatte frem til det er mulig å frakte den (Parry, 1994, 187).

Det finnes ulike måter å utføre *asthi-visarjan* på, men det er som regel hovedsørgeren som utfører ritualet. Han må ta et rensende bad før ritualet utføres, deretter inviterer han den avdøde til å bli til en Gud som skal våke over og ta vare på familien sin. Han informerer den avdøde om gavene han skal gi i avdødes navn. Nedsenkningen av benrestene og asken kan skje ved å dra ut i elven med båt, eller ved å gå ned i vannet opp til midjen. Perry forklarer nedsenkningen i Ganges som en helliggjøring. Han skriver hvordan Ganges også kan bidra til avsakralisering, der elven fører både den avdøde og hovedsørgeren tilbake til en nøytral rituell tilstand. Parry skriver hvordan vi kan se på «the immersion of bones as a method of de-sacralisation – as a partial withdrawal from the dangerous power unleashed by the sacrifice and a ‘detoxification’ of its remains» (Parry 1994, 187-188).

Nanda forteller at etter hans bestefars bortgang i India var det han som utførte *asthi-visarjan*-ritualet ved elvebredden i Haridwar. Han sier at det er viktig at ritualet blir utført innen tolv dager etter kremasjonen. Mesteparten av asken til bestefaren ble spredd i en elv nær kremasjonsplassen, mens litt av asken og benrestene ble lagt i en krukke og brakt med til elvebredden i Haridwar. Før Nanda reiste oppbevarte han krukken i et skur utenfor huset. For å komme til Haridwar måtte han ta fly fra Assam, nordøst i India. Han sier at han tok krukken med seg inn på flyet og han kunne kun spise frukt og drikke vann og melk under reisen. I Haridwar ble ritualet utført sammen med en



Figur 15 På bildet ser vi Nanda som utfører ritualet Asthi Visarjan langs elvebredden i Haridwar. I det ene sølvkaret kan man se noen av benrestene og litt av asken etter bestefarens kremasjon (2019). Nanda har gitt publiseringstillatelse av bildet. ©Nanda.

⁶⁰ Filippi 1996, 142.



Figur 16 På bildet ser vi Nanda som tar et rensende bad i Gangeselven i Haridwar (2019). Nanda har gitt publiseringstillatelse av bildet. ©Nanda.

familieprest (panda). Nanda sier at etter asken ble spredd i Ganges tok han selv et bad i elven for å rense seg for synder. Han brakte også med seg hjem en flaske med vann fra Ganges. Han forklarer at familiepresten nedtegnet at ritualforløpet ble utført på vegne av Nandas bestefar, der navn på oldefar, bestefar (han som ritualet ble utført på vegne av) og bestefarens brødre, sønner, fettere og deres sønner ble skrevet ned. Dette ble senere registrert i en eldgammel bok som inneholder Nandas familietre 750 år tilbake. Boken oppbevares i Haridwar.

Asthi-visarjan er ikke mulig å utføre dersom en hindu har blitt kremert i Norge. Anders kan fortelle at hinduer gjerne spør om å få med noen av benrestene som ikke er blitt til aske i kremasjonsovn. Dette er ikke lov i Norge, og all aske samt benrester blir pulverisert i en maskin i krematoriet. Det er heller ikke lov til å dele asken opp, slik at en del spres i forbindelse med *asthi-visarjan*-ritualet og resten av asken spres for seg selv.⁶¹ Dette er lovregulert og norske hinduer tilpasser seg regelverket.



Figur 17 På bildet ser vi pulverisert aske i krematoriet i Drammen (2021). Nummeret som følger med avdøde plasseres oppi urnen, sammen med asken. ©Kathrine L. Østenstad.

Askespredning i Norge

Daksha og datteren Charita forteller om prosessen rundt askespredning i Oslo. Daksha sier at krematoriet ikke kan oppbevare asken lenger enn seks måneder, noe som var en del av grunnen til at de utførte askespredningen i Norge. Charita sier også at det var vanskelig for familien å reise til India på den tiden. For å kunne utføre askespredningen i Norge, måtte de søke statsforvalteren i Oslo, og de organiserte askespredningen gjennom det tamilske tempelet (Norges Hindu Kultursenter) på Ammerud. Askespredningen ble utført av presten, avdødes eldste sønn og mannen til Daksha. Det var derimot i regi av tempelet på Slemmestad at seremonien i kapellet ble utført. Daksha og familien utførte altså dødsritualene i samarbeid med to ulike hindutempler i Oslo-området med forskjellig religiøs tilhørighet ettersom familien har tilknytning både til Sør- og Nord-India. Daksha forteller at presten, broren og ektemannen dro ut i Oslofjorden fra Nesodden. Det ble utført et *puja*-ritual på Nesodden der de ofret frukt før

⁶¹ Regjeringen 2021.

båten dro ut. Daksha deltok ikke i ritualet, men forteller at askespredning i Norge var en positiv erfaring.

Oppbevaring av asken

Informantene forteller at man ikke skal ta med asken inn i huset etter kremasjonen. Som regel oppbevares den i krematoriet frem til familien reiser til India, eller asken spres i Norge. Chandan forklarer at man ikke skal ta med asken inn i huset fordi ritualene som er gjort i kapellet har som hensikt å sende sjelen videre inn i etterlivet. Hvis man da velger å frakte asken tilbake til huset, så kan dette bli betraktet som at de «henter» sjelen tilbake til jorden. Kaira sier at etter familien mottok farens aske, så plasserte hun den ute i garasjen.



Figur 18 Her ser urner som blir forseglet i krematoriet i Drammen (2021). Det er vanlig å kjøpe en finere urne å plassere den hvite beholderen i. Toppen av urnen merkes med nummeret som følger med asken. ©Kathrine L. Østenstad.

Sending av lik til India

Å sende likkister ut av Norge er en omfattende og kostbar prosess. Hinduer som ønsker å sende et lik til India vil kontakte et begravelsesbyrå som videreformidler dette ønsket. Jon har åtte års erfaring med å sende kister ut av Norge. Han forklarer at de innledningsvis inviterer familien til en planleggingssamtale der de diskuterer syning av liket eller seremoni i Norge før avreise, eller hvorvidt sendingen skal gå så fort som mulig, slik at de kan ha en syningsseremoni i India.

For å sende et lik ut av Norge til India kreves det at liket balsameres før avreise. Det er ifølge Jon ikke alle land som krever dette, men India er et av landene hvor balsamering er lovpålagt. Jon er utdannet balsamerer, så når begravelsesbyrået organiserer en licksending til India, så er det han som tar seg av balsameringen i tillegg til andre praktiske oppgaver. Jon forteller, «balsamering skjer ved at kroppens blod og væsker trekkes ut av venene, og inn i årene tilføres kjemikalier (arteriell væske). Dette skal tørke ut kroppen innvendig og desinfisere kroppen. Slik kan kroppen bevares, og det er mulig å ha en syning i India etter noen dager eller uker. Hvis vi ikke balsamerer, så forråtner kroppen raskere».

Det er, ifølge Jon, flere grunner til at man balsamerer ved licksending. Den ene er syningsopplevelsen for pårørende i utlandet («hjemlandet»), og den andre er for å desinfisere kroppen til den avdøde. Det viser seg ofte at land i Asia og Afrika, altså land med varmt klima, krever balsamering. Liket må også forsegles ved hjelp av en sinkkiste, i tillegg til

vanlig trekiste. I de siste fire-fem årene har det blitt mer vanlig å bruke en sinkfolie eller metallfolie som man forsegler liket i, før det legges oppi trekisten. Denne endringen er mer miljøvennlig enn å plassere kroppen oppi en sinkkiste som ved ankomst bare skal kastes uansett, sier Jon. Han forteller videre, «vi bruker bare folie rundt kroppen, deretter legges liket i en vanlig kiste og et beskyttelsestrekk legges rundt kisten, slik at den ikke blir skrappt opp under transporten».

Hinduer i Norge som ønsker å frakte et lik til India må i samarbeid med et begravelsesbyrå i Norge skaffe en del attesterte dokumenter for at den indiske ambassaden skal utstede en innførselstillatelse. Dette er i all hovedsak seks dokumenter:

- Dødsmelding fra tingretten
- Legeerklæring
- Utførselstillatelse (*laissez passer*)
- Smitteattest
- Balsameringsattest
- Loddeattest

Dødsmelding eller dødsattest meldes inn til tingretten,⁶² så innhenter begravelsesbyrået dokumentet fra tingretten. Legeerklæring utstedes av en lege. Dette dokumentet registrerer dødsfallet i folkeregisteret og melder inn dødsårsaken til dødsårsaksregisteret (DÅR).⁶³ Disse dokumentene utstedes som regel på norsk og må derfor oversettes fra norsk til engelsk av en statssertifisert oversetter før den indiske ambassaden får dem. Utførselstillatelse blir også kalt *laissez passer* og utstedes av politiet. Dokumentet blir utstedt på engelsk etter at dødsfallet er meldt inn til tingretten og dødsmelding foreligger. Smitteattest skrives av lege.

Kommunelegen og den som henter liket blir kontaktet dersom det skulle foreligge mistanke om smittefare.⁶⁴ Balsameringsattest utføres av en sertifisert balsamerer og skal skje i henhold til forskriften om håndtering av lik.⁶⁵ Både smitteattesten og balsameringsattesten utstedes som regel kun i forbindelse med en licksutsendelse. Det er derfor vanlig at disse attestene blir utstedt på engelsk. Dersom det er sykehuset som foretar balsameringen, utstedes attesten i noen tilfeller både på norsk og engelsk. Loddeattest bekrefter at liket er forseglet. Denne attesten blir utstedt på engelsk. Sykehusene bruker vanligvis fortsatt sinkkister til loding av

⁶² Dødsårsaksregisterforskriften, § 2-1, 2001.

⁶³ Folkehelseinstituttet 2019.

⁶⁴ Forskrift om transport mv av lik, § 1-3, 1998.

⁶⁵ Forskrift om transport mv av lik, § 2-1, 1998.

lik, mens begravelsesbyråer som balsamerer selv, som regel bruker sinkfolie eller metallfolie, forklarer Jon.

Etter at begravelsesbyrået har fremskaffet de nødvendige dokumentene, må de få *notarial* bekreftelse, det vil si at tingretten bekrefter at dokumentene er utstedt i originalform og dette bekreftes med signatur. Det kreves også *apostille*-stempel, som betegner at dokumentet er gyldig i et annet land et det landet det ble utstedt i. Det er statsforvalter i det aktuelle fylket som gir denne bekreftelsen. Det er krav om notarial bekreftelse før man får apostille-stempel på dokumentene. Jon kan fortelle at han som regel innhenter notarial bekreftelse og apostille-stempel på samme dag.

Når alle dokumentene er innhentet sender begravelsesbyrået dokumentene via epost til den indiske ambassaden i Oslo. I tillegg må begravelsesbyrået besøke ambassaden personlig for å overlevere originaldokumentene. Hvis den avdøde er en indisk statsborger så må man også ta med passet til avdøde. Passet kreves inndratt for at ambassaden skal utstede et nytt dokument som bekrefter at passet er kansellert. Etter at man har levert alle dokumentene til ambassaden tar det normalt et døgn før begravelsesbyrået kan hente innførselstillatelse fra ambassaden. I tillegg følger det med et dokument som bekrefter at passet er innlevert til ambassaden og kansellert. Alle papirene blir dermed fraktet i en konvolutt sammen med kisten til India. Hvis avdøde er norsk statsborger så må det norske passet sendes sammen med originaldokumentene samt innførselstillatelse fra ambassaden. Jon forteller at ambassaden beholder en kopi av dokumentene, men alle originaldokumentene sendes sammen med kisten. Det blir understreket av Jon at dersom han er ansvarlig for å sende en kiste, så påtar han seg selv alt ansvar for å skaffe riktig informasjon før liket forlater Norge. Dette er for å unngå at de pårørende skal støte på uforutsette hindringer i India. Jon sier at de har rundt fire liksutsendelser til India i året. Dette er både norske og indiske statsborgere.

Prisen for å transportere en kiste til India mener Jon ligger på rundt 30 000 NOK, men sammen med dokumenter, henting av liket, balsamering og transportering av liket til flyplassen så kan prisen komme opp i 55-60 000 NOK. Dette avhenger av hvor mye flybilletten koster og hvor mange flyvninger som finnes, sier han.

Fire av informantene har erfaringer med frakting av likkiste til India. Aditya,⁶⁶ en mann som har bodd i Drammen i førtiåtte år, forteller om da hans kone døde i Norge for flere år tilbake og hvordan han da valgte å frakte liket hennes til India for å utføre ritualene der. Aabha,

⁶⁶ Se vedlegg 1.

datteren til Aditya, sier at dette var en omfattende prosess, «det var både logistikken knyttet til det å finne et fly som hadde plass til en kiste, og i tillegg var det nokså dyrt». Da de ankom India holdt de en syningsprosess i hjemmet, slik at alle som ønsket det kunne ta farvel.

Pranai sier at da hans nevø døde i Norge, sendte de liket hans til India. Hovedårsaken til dette var at faren til nevøen bodde i India da sønnen døde, så for dem var det naturlig å bringe liket hjem til India for å utføre dødsritualene der. Han forklarer at da de kom frem til India så ventet de en dag før kremasjonsritualet ble utført. Det var viktig at slektninger rundt omkring i verden fikk tid til å komme til India for å være en del av ritualet. Det tok mellom tre til fire dager før alle papirer og praktiske oppgaver var i orden i Norge, sier han.

Ritika forteller om sin svigermors død og hvordan de fraktet hennes kiste til India for noen år siden. Ritika husker dette som en vanskelig prosess og sier, «etter å ha vært med på den prosessen så anbefaler jeg ikke det til noen». Det var flere grunner til hennes misnøye med selve prosessen, spesielt at kisten ble sendt inn i maskiner ved sikkerhetskontroller og i tollene. Det ble på mange måter en ekkel og meningsløs opplevelse, sier hun. Svigermoren døde ikke i Norge, men i et annet europeisk land. Selv om Ritika mener at det å dø og kremes i India nok er det beste, spesielt for den generasjonen som ble født og oppvokst i India, så tenker hun at Norge blir det nest beste stedet å utføre en kremasjon.

De av informantene mine som ikke har erfaring med frakting av lik til India, har heller ikke hørt historier om andre hinduer som har tatt del i denne prosessen. Noen av dem nevner at dette kan ha vært mer vanlig før i tiden. Ravi sier at dersom en hindu arbeider i Norge og ikke er en norsk statsborger så vil det være vanlig å sende liket hjem til India, men dersom det er en norsk statsborger så fremkommer dette sjeldent, resonnerer han.

De eldste informantene jeg har snakket med er første generasjonsinnflyttere til Norge. Deres foreldre og besteforeldre døde alle i India, og derfor måtte mange av dem ikke forholde seg til frakting av sine foreldres lik til India. De fleste av informantene mener at Norge er et verdig sted å utføre dødsritualene, spesielt dersom man har mesteparten av familien her og har opparbeidet seg et nettverk av venner.

Sammendrag

Dette kapitlet omhandler den avsluttende prosessen av dødsritualene—askespredning i India eller i Norge, samt hvordan prosessen med sending av likkister til India foregår. Jeg har anvendt Jonathan Z. Smiths teori om stedets plassering for å bedre forstå hvordan hinduene i Oslo og omegn forholder seg til askespredning i diaspora. De fleste hinduene har en sterk religiøs tro på

Gangeselvets hellige kraft og anser elven som en viktig del av dødsritualene. Majoriteten av informantene mener at askespredning etter deres egen bortgang ikke nødvendigvis trenger å foregå i India. Dette er en endring som kan forklares ved hinduers pragmatikk og fleksibilitet og deres relativt sterke integrering i det norske samfunnet. Hinduer som reiser til India for å utføre askespredningen må følge et norsk regelverk knyttet til fraktingen av asken; i tillegg følges hinduiske tradisjoner i løpet av reisen og i India (Haridwar). Alle informantene understreker at asken under reisen til India må behandles med respekt for avdøde, basert på troen om at sjelen følger med asken. Selv om det bare var to av informantene som har erfaring med askespredning i Norge, mener informantene at flere og flere hinduer vil benytte en slik tradisjon i fremtiden.

Proessen med liksutsendelser har blitt nøye forklart av informanten ved begravelsesbyrået i Oslo som har lang erfaring med denne prosessen. Det var relativt få hinduer i informantutvalget som hadde erfaring med liksutsendelser til India, og de som ikke hadde denne erfaringen hadde heller ikke hørt om venner eller bekjente i hindusamfunnet som har utført liksutsendelser. Basert på intervjuene kan det konkluderes med at liksutsendelser forekommer relativt sjeldent, spesielt blant hinduer i Oslo-området fra Nord-India som er godt integrert i det norske samfunnet.

Kap. 10 Konklusjon

Mitt mål med denne oppgaven har vært å undersøke hvordan hinduer i Oslo og omegn tenker om døden og etterlivet og hvordan de utfører hinduiske dødsritualer. Det har vært viktig for meg å legge vekt på hvordan en minoritetskultur videreføres og endres i møte med majoritetskulturen og hvilke konsekvenser dette har for hinduene. Jeg har vært opptatt av å få fram informantenes egne fortellinger, samtidig som jeg har anvendt ulike teoretiske perspektiver i kategoriseringer og analyser. Gjennom intervjuer med fjorten hinduer som bor i Oslo og omegn, samt deltakelse ved hinduiske religiøse, kulturelle og sosiale tilstelninger har jeg innhentet data for å besvare forskningsspørsmålet: Hva tenker hinduer i Oslo og omegn om døden og etterlivet og hvordan utføres de hinduiske dødsritualene? Data er samlet inn fra et hinduutvalg i Oslo og omegn, som hovedsakelig stammer fra punjab-området i Nord-India. I Oslo-området er det også mange norske hinduer som stammer fra Sør-India og Sri Lanka, og det ville vært interessant å ta med et bredere utvalg av informanter for å få innblikk i variasjonen i diasporaen. En slik sammenligning er et forskningsideal for meg, men innenfor masteroppgavens rammer valgte jeg å begrense forskningsprosjektet til et utvalg av nordindiske hinduer som bor i Oslo og omegn.

Jeg har særlig brukt fire teoretiske innfallsvinkler når jeg har diskutert empirien i denne oppgaven. Arnold van Genneps teori om overgangsritualer, Victor Turners teori om liminalfasen, Mary Douglas' teori om renhet og urenhet og Jonathan Smiths teori om ritualets plassering. Teoriene har gitt meg perspektiver og modeller som har hjulpet meg med å konkretisere, diskutere og forstå norske hinduers forestillinger om døden og selve dødsritualene. Jeg kommenterer kort resultatet av bruken av de teoretiske innfallsvinklene i teksten under.

Tanker omkring døden og etterlivet for hinduer i Oslo og omegn sammenfaller i stor grad med holdninger som vi finner i indiske hindusamfunn som jeg kjenner fra forskningslitteraturen. Troen på *samsara* (gjenfødelse), *karma* (handling) og *moksha* (frigjørelse) fastholdes i diaspora, og dette er viktige kategorier som informantene bruker når de fremstiller hva døden innebærer for en hindu. Det finnes likevel små forskjeller i hvordan diasporainformantene tolker begrepene. Tanker om hva som faktisk skjer med sjelen etter en hindus død blir fremstilt ulikt og varierer med hensyn til når man reinkarneres, hvem man reinkarneres som og hvordan man reinkarneres. Disse forskjellene er basert på forestillinger som kommuniseres i diasporamiljøet og erfaringer hinduene hevder å ha opplevd. *Karma*-begrepet blir brukt av alle informantene i dagliglivet, så vel som i forbindelse med døden. *Karma*, forstått som et

rettferdighetsprinsipp, der gode og onde intensjonelle handlinger gir resultater i dette eller senere liv, blir derfor et gjennomgående begrep som hinduene mener bestemmer påfølgende reinkarnasjon.

Moksha, frigjørelse fra *samsara*-syklusen, er ikke noe som mine informanter tematiserer eller uttrykker et ønske om å nå. Dette baserer de på troen om at *moksha* er vanskelig å oppnå for den alminnelige hindu. Informantene ønsker å utøve gode handlinger slik at de oppnår en god gjenfødelse i det neste livet, og det er dette som fremstilles som deres viktigste mål.

Refleksjoner rundt egen, samt slektninger og venners død, er likevel nokså like blant mine informanter og er sterkt knyttet til normative hinduiske trosforestillinger og hva som oppfattes som religiøs praksis i moderlandet, noe som viser at hinduismens religiøse rammer videreføres og står sterkt i diaspora.

Det er viktig for hinduene i Oslo og omegn å utføre ritualer som skal besørge sjelens transmigrasjon fra sin verdslige kropp til etterlivet på en verdig måte. Dette blir gjort gjennom hinduiske ritualer og tradisjoner som anses å hjelpe både sjelen og de etterlatte. Det er stort sett enighet om hva ritualenes funksjon og mål er og gjennom sosiale sammenkomster, privat eller i templene, deles forestillinger og bidrar til et felles konseptuelt rammeverk og en omforent religiøs praksis. Ritualene må utføres i så stor grad som mulig i henhold til det som oppfattes i diaspora som den hinduiske «kjernetradisjonen» for at sjelen ikke skal bli værende igjen på jorden. Gjennomgående i mine samtaler med norske hinduer er idéer om India som et hellig land og om en «idealutførelse» av dødsritualer i India gradvis blitt svekket, selv om noen fortsatt holder på disse forestillingene.

Noen av ritualene som blir utført før kremasjonen av en hindu i Norge kan betraktes som adskillelsesriter og passer slik inn i van Genneps kategorisering av overgangsriter. Disse ritualene skal frigjøre sjelen på en verdig måte fra kroppen, før den reiser videre inn i etterlivet. Døden anses av alle informantene som det første steget i adskillelsesprosessen. Denne prosessen skjer både åndelig ved at de etterlatte først adskilles fra sjelen når personen dør, og fysisk når kroppen kremes. I forbindelse med adskillelsesriter utfører også hinduer renseseriter på vegne av sjelen til den avdøde. Renseseritene forstås i oppgaven ved hjelp av Mary Douglas' teori om renhet og urenhet. Dette er riter som har til hensikt å «rituelt rengjøre» sjelen etter en hindus død. Døden blir betraktet som uren av informantene og i noen tilfeller også farlig. Renseseriter er viktige og markerer at sjelen kan forlate kroppen i «ren» tilstand, der alle «urenheter» er vasket bort fra det kroppslige «skallet» på jorden.

Informantene forteller at rensing av sjelen til avdøde skjer med blant annet *ganga-jal* (hellige

Gangesvann) og den hellige planten *tulsi* (basilikum), som begge bidrar til den åndelige og sjelelige rensingen. I Norge kan renseseritene i noen tilfeller avvike fra hvordan informantene oppfatter at de blir utført i India. Dette begrunnes med den geografiske avstanden til moderlandet, og ikke som et frafall fra troen at «essensen» i ritualene og deres funksjon videreføres. Ritualer som blir utført på en annerledes måte i Norge, som for eksempel at sykehuspersonell i noen tilfeller vasker liket, anses ikke som uverdige. Flere av hinduene understreker sin pragmatiske holdning til ritualendringer i Norge. De er opptatt av å vedlikeholde det som er mulig av «gamle idealtradisjoner», men er endringsvillige der dette blir ansett som nødvendig. Flere uttrykte at de er komfortable med at ritualene endrer form i diaspora, men insisterer på at meningen bak ritualene består.

Noen ritualer utgår også helt i Norge, som det å våke over lik. Dette er ikke mulig i Norge og blir derfor ansett som en tilpasning som hinduene må gjøre. Tanken bak våkingen over lik blir likevel ikke ansett av alle informantene som like viktige, og noen av dem nevner ikke denne skikken i det hele tatt eller forteller at den ikke er en del av deres hinduiske tro og tradisjon. Dette viser at hinduiske trosforestillinger og tradisjoner varierer i utvalget av diasporainformanter i denne oppgaven.

De fleste og mest omfattende ritualene etter en hindus død i Norge skjer i forbindelse med seremonien i kapellet, før selve kremasjonen. Disse ritene kan kategoriseres som terskelriter. Dette er viktige riter som markerer sjelens avsluttende reise her på jorden og som skal lede sjelen inn i etterlivet. Når en hindu dør og frem til sørgeperiodens slutt, anses både sjelen og de etterlatte å befinne seg i det Victor Turner kaller «liminalfasen». Det blir fortalt at lengden på denne perioden varierer for hinduene i Norge, og det er også forskjeller med hensyn til hvilke og hvor mange terskelriter som blir utført under sørgeperioden. Ofringer av *pindas* (risballer) er et eksempel på en terskelrite. Dette ritualet blir utført både i kapellet og under sørgeperioden. Det er initieringen inn i forfedrenes rike som er det ultimate målet med terskelritene, og når ritene er utført er de etterlatte trygge på at sjelen har fullført overgangen. Når de etterlatte befinner seg i liminalfasen finnes det også egne renseseriter, som det å ta en dusj, når de returnerer fra krematoriet. Dette forklares som viktig, og ritualet blir utført for å markere at kremasjonen er over og urenheter som døden bringer med seg blir dermed vasket bort. Gangesvann blir nevnt som et viktig og hellig virkemiddel i forbindelse med renseseriter. Dersom hinduer i Norge ikke har tilgang på Gangesvann, mener de at det er mulig å bruke vanlig springvann. De etterlatte må også initieres tilbake til hverdagen etter sørgeperioden er ferdig. Dette blir som regel utført i forbindelse med askespredning og/eller et

fellesmåltid som kan ses på som slutten av liminalfasen. Ritualer som utføres under liminalfasen i Oslo og omegn viser hvordan norske hinduer tar vare på tradisjoner fra India og opprettholder disse i Norge, samtidig som de (re)konstruerer og (re)formulerer praksiser innenfor norske rammebetingelser.

Hvor lenge en hindu har bodd i Norge har betydning for hvordan ritualene utføres og hvilke ritualer som anses som viktige å utføre i diaspora. Det er stor enighet om at dødsritualene i Norge bør utføres i sin helhet, men i mindre skala. Når noe ikke lar seg gjennomføre eller avviker fra det som oppfattes som den normative indiske tradisjonen, mener flere at «slik er det bare, og det er greit». Hinduinformantene tilpasser ritualene relativt fleksibelt etter forholdene, og flere er stolte over å være kompromissvillige i den norske konteksten. Hinduene i Oslo og omegn anser utførelsen av dødsritualene i Norge som veletablerte og i samsvar med sin religion og verdenssyn. Dersom man dør i Norge, så er det ønskelig å få utført dødsritualene her og ikke i India. Dette henger sammen med at familiene føler seg veletablert i Norge og har utviklet et sosialt nettverk i diaspora. Flere av informantene har både norske og hinduiske nettverk som eksisterer side om side, men det er i det indiske nettverket at hinduiske overgangsritualer får sin mening. Her er templene den viktigste arenaen. Organiseringen av liksutsendelse til India blir sett på som en unødvendig og kostbar prosess når man har muligheten til å utføre ritualene i Norge på hinduisk vis. Likevel er det noen hinduer som ser på det å dø i India og å få utført ritualene der, som det endelige målet.

Jeg har gjentatt at tilpasning til norske normer, lover og regler oppfattes som nødvendig av mine informanter. Slike endringer kan for eksempel være organiseringen av kremasjonen i samarbeid med norske begravelsesbyråer, utførelsen av ritualene i et kapell før kremasjonen og at selve kremeringen utføres i en lukket ovn. Endringene blir likevel ikke betraktet som uheldige eller «uekte», og så lenge ritualene blir utført på hinduisk vis anses ritualene som fullverdige selv om utførelsen skjer utenfor Indias grenser. De fleste informantene nevner også at endringer fra kremasjon på åpent bål i India til kremasjon i lukket ovn i Norge ikke forandrer det religiøse meningsinnholdet og er ubetydelig. Brenning av liket i kremasjonsovnene blir også ansett som mer skånsomt for de etterlatte. Det er altså utførelsen av ritualene som vektlegges og ikke den geografiske plasseringen eller de praktiske forholdene. Likevel har hinduene sterke religiøse røtter i indisk kultur, så sterke at selv om en hinduisk kremasjon har blitt utført i Norge har askespredningen som regel blitt utført i India. Under samtalen med informantene kommer det frem at enkelte fortsatt ønsker at askespredningen skjer i moderlandet India, mens de fleste mener at askespredningen etter

deres egen død like godt kan foregå i Norge. Det er derimot flere som ønsker å få en fast definert plass i Norge for å utføre askespredning, noe som hinduene tenker vil tilføre stedet en «hellig karakter». Smiths teori om ritualets plassering er viktig, og stedet for askespredning har en dyp mening for hinduene og knyttes i tradisjonen til Indias «hellige landskap». Likevel er det slik at nye steder kan «helliggjøres» gjennom rituell innvielse og gjentatt bruk. Slik kan askespredning i hinduers nærområde bidra til å etablere et hinduisk helligsted i det norske landskapet. Det er på denne måten valfartssteder er blitt flyttet på og/eller mangfoldiggjort gjennom historien på det indiske subkontinentet. Dette er endringsprosesser vi også kan se i diasporaen. For de fleste informantene anses rituell askespredning i Norge som like verdig, og med like stort religiøst innhold som om den hadde blitt utført i India.

Hinduene i denne oppgaven har et ønske om å være en del av det norske storsamfunnet, der hinduisk kultur og tradisjon likevel står sterkt. I forbindelse med utførelsen av ritualene settes det stor pris på at de etterlatte blir gitt muligheter til å bestemme hvordan og hvilke dødsritualer som blir gjort innenfor det norske rammeverket. Informantene uttrykker at de verdsetter gjensidig fleksibilitet i møte med det norske samfunnet. En begrensning ved mitt materiale er at jeg ikke har hatt mulighet til å følge informantene tett over lengre tid. Jeg har heller ikke kunnet dokumentere kontroverser eller konflikter som har oppstått ved utførelsen av ritualer. Materialet vurdert i denne oppgaven viser til at tilpasning av hinduiske ritualer knyttet til dødsfall i Norge likevel har vært relativt friksjonsløs.

Litteraturliste

- Arnold, Fred, Minja Kim Choe og T.K Roy. 1998. «Son Preference, the Family-building Process and Child Mortality in India». *Population Studies* 52 (3): 302-315.
<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/0032472031000150486?needAccess=true>.
- Baumann, Martin. 2010. «Exile». I *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, redigert av Kim Knott og Sean McLoughlin, 19-23. London: Zed Books.
- Bowker, John. 2000. «Upanayana». I *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*: Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780192800947.001.0001/acref-9780192800947-e-7660#>.
- Bremborg, Anna Davidsson. 2011. «Interviewing». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Michael Stausberg og Steven Engler, 310-323. London: Routledge.
- Butterfield, Jeremy. 2016. «Interlocutor». I *Fowler's Concise Dictionary of Modern English Usage*: Oxford University Press. <https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780199666317.001.0001/acref-9780199666317-e-2040>.
- Cohen, Signe, og Rasmus Reinvang. 2003. *Vediske Skrifter. Vol. [19]. Verdens Hellige Skrifter*. Oversatt av Signe Cohen og Rasmus Reinvang. Oslo: De Norske Bokklubbene.
- Copeman, Jacob. 2020. «The Reform of the Gift». I *Veins of Devotion*, redigert av Jacob Copeman, 50-76. Ithaca, NY: Rutgers University Press.
- Cush, Denise, Catherine A Robinson, og Michael York. 2008. *Encyclopedia of Hinduism*. London: Routledge.
- Douglas, Mary L. 1997. *Rent og Urent: En analyse av forestillinger omkring urenhet og tabu*. Oversatt av Kåre A. Lie. Oslo: Pax.
- Dødsårsaksregisterforskriften. *Lov om forskrift om innsamling og behandling av helseopplysninger i Dødsårsaksregisteret av 21. Desember 2001 nr. 1476*.
<https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/2001-12-21-1476?q=d%C3%B8ds%C3%A5rsaksregisteret>.

- Døving, Cora Alexa. 2007. «Norsk-pakistanske begravelseritualer - en migrasjonsstudie». Doktorgradsavhandling. Universitetet i Oslo.
- Eck, Diana L. 1983. *Banaras: City of Light*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland og Torunn Arntsen Sajjad. 2011. *Kulturforskjeller i praksis: Perspektiver på det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Facts and Details. 2018. «Hindu Funeral Customs». Oppdatert september, 2018. <https://factsanddetails.com/world/cat55/sub388/entry-7633.html>.
- Fangen, Katrine. 2010. *Deltagende Observasjon*. 2. Utg. Bergen: Fagbokforlaget.
- Filippi, Gian Giuseppe. 1996. *Mṛtyu: Concept of Death in Indian Traditions: Transformation of the Body and Funeral Rites*. New Delhi: D.K. Printworld.
- Firth, Shirley. 1997. *Dying, Death and Bereavement in a British Hindu Community*. Leuven: Peeters.
- Flood, Gavin. 1996. *An introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Folkehelseinstituttet (FHI). 2019. «Slik skal dødsmeldingen fylles ut». Oppdatert 21. Januar 2021. <https://www.fhi.no/hn/helseregistre-og-registre/dodsarsaksregisteret/slik-skal-elektronisk-dodsmelding-fylles-ut/>.
- Forskrift om transport mv av lik. *Forskrift om transport, håndtering og emballering av lik samt gravferd*. Fastsatt ved kgl. Res 03. April 1998. https://lovdata.no/dokument/SF/forskrift/1998-04-03-327/KAPITTEL_3#%C2%A73-1.
- Gennep, Arnold Van. 1999. *Rites de passage. Overgangsriter*. Oversatt av Erik Ringen. Oslo: Pax.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson. 2001. *Nytt blikk på religion: studiet av religion i dag*. Oslo: Pax.
- Gravplassloven. *Lov om gravplasser, kremasjon og gravferd av 07. Juni 1996 nr. 32*. <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1996-06-07-32?q=kremering>.
- Hadders, Hans. 2013. «Cremation in Norway: Regulation, Changes and Challenges.» *Mortality*, 18 (2): 195-213. DOI: [10.1080/13576275.2013.786033](https://doi.org/10.1080/13576275.2013.786033).
- Hadders, Hans. 2021. «Hindu Urn Burial in Norway: An Option for the Future?» *Mortality*, s. 1-16. DOI: [10.1080/13576275.2020.1869708](https://doi.org/10.1080/13576275.2020.1869708).

- Holdrege, Barbara A. 2008. «Body.» I *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*, redigert av Sushil Mittal og Gene Thursby, 19-40. London: Routledge.
- Jacobsen, Knut A. 2010. *Hinduismen*. 2. Utg. ed. Oslo: Pax.
- Jacobsen, Knut A. 2018. «En flerreligiøs verden og religionsmangfoldet i Norge» I *Verdensreligioner i Norge*. 4. Utg., redigert av Knut A. Jacobsen, 13-27. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, Knut A. 2018. «Hinduismen i Norge» I *Verdensreligioner i Norge*. 4. Utg., redigert av Knut A. Jacobsen, 78-128. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jacobsen, Knut A. 2020. «Hindu traditions in Norway». I *Handbook of Hinduism in Europe (2 Vols)*, redigert av Knut A. Jacobsen og Ferdinando Sardella, 1250-1251. Boston: Brill.
- Johnson, W. J. 2009. «Bhagavadgita». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-403?rskey=6xje9u&result=403>.
- Johnson, W. J. 2009. «Bindu». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-497?rskey=Z9JBQt&result=481>.
- Johnson, W. J. 2009. «Darbha». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-709?rskey=dKb1Q7&result=701>.
- Johnson, W. J. 2009. «Karmabhumi». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-1294?rskey=jRsphB&result=1283>.
- Johnson, W. J. 2009. «Pinda». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-1891>.

- Johnson, W. J. 2009. «Puja». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-1957?rskey=bM67h9&result=1941>.
- Johnson, W. J. 2009. «Ramayana». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-2046?rskey=9FbQz1&result=2021>.
- Johnson, W. J. 2009. «Sapinda». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-2206>.
- Johnson, W. J. 2009. «Sutra». I *A Dictionary of Hinduism: Oxford University Press*.
<https://www-oxfordreference-com.ezproxy.uio.no/view/10.1093/acref/9780198610250.001.0001/acref-9780198610250-e-2392?rskey=IRVb17&result=2381>.
- Johnson, W.J. 1994. *The Bhagavad Gita*. Oxford: Oxford University Press.
- Klostermaier, Klaus K. 1994. *A Survey of Hinduism*. Albany, N.Y: State University of New York Press.
- Kvale, Steinar, Svend Brinkmann, Tone Margaret Anderssen, og Johan Rygge. 2015. *Det Kvalitative Forskningsintervju*. 3. utg. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Lopez, Donald S. 1999. *Asian Religions in Practice: An Introduction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McClymond, Kathryn. 2008. «Ritual.» I *Studying Hinduism: Key Concepts and Methods*, redigert av Sushil Mittal og Gene Thursby, 314-326. London: Routledge.
- McGuire, Meredith B. 2002. *Religion: The Social Context*. 5th ed. Belmont, California: Wadsworth Thomson Learning.
- Neegaard, Gunnar. 1993. *Religioner, livssyn Og gravferd: En håndbok om gravskikker*. Oslo: Kommuneforlaget.

- NTNU. 2021. «Hans Hadders – Associate Professor».
<https://www.ntnu.edu/employees/hans.hadders>.
- Parry, Jonathan P. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Regjeringen. 2021. «Om askespredning». Oppdatert 25. Januar 2021.
<https://www.regjeringen.no/no/tema/tro-og-livssyn/gravferd/innsiktsartikler/om-askespredning/id445138/>.
- Sanatan Mandir Sabha. 2021 «*Shraddha*». September 2021. <https://mandir.no/shraddha/>.
- Segal, Robert A. 2010. «Myth and ritual». I *The Routledge Companion to The Study of Religion Second edition*, redigert av John Hinnells, 372-393. London: Routledge.
- Segal, Robert A. 2010. «Theories of religion». I *The Routledge Companion to The Study of Religion Second edition*, redigert av John Hinnells, 75-90. London: Routledge.
- Shastri, J. L. 1979. *Ancient Indian Tradition & Mythology: Purāṇas Translated: Vol. 13 Part. 2: The Garuḍa-Purāṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shastri, J. L. 1980. *Ancient Indian Tradition & Mythology: Purāṇas Translated: Vol. 14 Part. 3: The Garuḍa-Purāṇa*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Shneer, David og Caryn Aviv. 2010. «Jews as rooted cosmopolitans: the end of diaspora?». I *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, redigert av Kim Knott og Sean McLoughlin, 263-268. London: Zed Books.
- Smith, Jonathan Z. 1998. *Å finne sted: Rommets dimensjon i religiøse ritualer*. Oversatt av Kåre A. Lie. Oslo: Pax.
- Statistisk sentralbyrå 2021 «Trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja». Oppdatert 27. September 2021. <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/religion-og-livssyn/statistikk/trus-og-livssynssamfunn-utanfor-den-norske-kyrkja>.
- Statsforvalteren.no 2021. «Askespredning». Oppdatert 22. mars 2021.
<https://www.statsforvalteren.no/nb/portal/Folk-og-samfunn/Askespredning/>.
- Stausberg, Michael, og Steven Engler. 2011. «Introduction: Research methods in the study of religion\»s». I *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, redigert av Michael Stausberg og Steven Engler, 3-15. London: Routledge handbooks.
- Stefan, Matt og The Editors of Encyclopedia Britannica. 2015. «*Shraddha*». Britannica.
<https://www.britannica.com/topic/shraddha>.

Turner, Victor. 1999. «Midt imellom. Liminalfasen i overgangsriter» I *Rites de passage. Overgangsriter*, redigert av Erik Ringen, 131-145. Oslo: Pax.

Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, Massachachusetts: Harvard University Press.

Vasquez, Manuel A. 2010. «Diasporas and religion». I *Diasporas: Concepts, Intersections, Identities*, redigert av Kim Knott og Sean McLoughlin, 128-133. London: Zed Books.

Werner, Karen. 1997. *A Popular Dictionary of Hinduism*. Richmond: Curzon Press.

Figurer

Figur 1

Everplans ©Everplans.com. «Hindu Funeral Traditions». Hentet 30. mai 2022.

<https://www.everplans.com/articles/hindu-funeral-traditions>.

Figur 2

©Kathrine L. Østenstad. «Sanatan Mandir Sabha-tempelet på Slemmestad». 11. Mars 2022.

Figur 3

©Kathrine L. Østenstad. «Krishna og Rada i tempelet på Slemmestad». 11. Mars 2022.

Figur 4

©Kathrine L. Østenstad. «Gudinnen Durga i tempelet på Slemmestad». 11. Mars 2022.

Figur 5

©Kathrine L. Østenstad. «Ganesha, Shiva, Parvati, Kartikeya, linga og Nandi i tempelet på Slemmestad». 11. Mars 2022.

Figur 6

©Kathrine L. Østenstad. «Lakshman, Rama, Sita og Hanuman i tempelet på Slemmestad». 11. Mars 2022.

Figur 7

©Kathrine L. Østenstad. «Lakshman, Rama, Sita og Hanuman i Hindu Sanatan Mandir-tempelet i Drammen». 30. August 2021.

Figur 8

©Kathrine L. Østenstad. «Krishna sittende i en vugge i tempelet i Drammen». 30. August 2021.

Figur 9

©Kathrine L. Østenstad. «Gudinnen Durga og et sortiment av ofret mat i tempelet i Drammen». 30. August 2021.

Figur 10

©Kathrine L. Østenstad. «Det største kapellet i krematoriet i Drammen». 31. August 2021.

Figur 11

©Kathrine L. Østenstad. «Inngangen til kremasjonsovnene i krematoriet i Drammen». 31. August 2021.

Figur 12

©Kathrine L. Østenstad. «Kremasjonsovnene i krematoriet i Drammen». 31. August 2021.

Figur 13

Prokerala ©Prokerala.com. «Kart over Gangeselven». Hentet 30. mai 2022.

<https://www.prokerala.com/maps/india/ganges-river-map.htm>.

Figur 14

iStock by Getty Images ©iStockphoto.com. «Har Ki Pauri, Haridwar, India». Hentet 30. mai 2022. <https://www.istockphoto.com/photo/panoramic-view-of-har-ki-pauri-famous-ghat-on-the-banks-of-the-ganges-in-haridwar-gm1212167865-351803020>.

Figur 15

©Nanda. «Utførelsen av *Asthi Visarjan* langs elvebredden i Haridwar». 9. August 2019. Bildet er publisert med tillatelse fra informanten Nanda.

Figur 16

©Nanda. «Et rituellet bad i Gangeselven i Haridwar, Nord-India». 9. August 2019. Bildet er publisert med tillatelse fra informanten Nanda.

Figur 17

©Kathrine L. Østenstad. «Pulverisert aske i krematoriet i Drammen». 31. August 2021.

Figur 18

©Kathrine L. Østenstad. «Forseglet urne i krematoriet i Drammen». 31. August 2021.

Vedlegg 1: Presentasjon av informantene

Hinduer født og oppvokst i Norge

Aabha: Kvinne, 46 år. Født og oppvokst i Drammen. Hun har kulturelle røtter fra Punjab i Nord-India. Jeg intervjuet Aabha i Hindu Sanatan Mandir-tempelet i Drammen 31. august 2021.

Kaira: Kvinne, 42 år. Født og oppvokst i Drammen. Hun har kulturelle røtter fra Punjab og New Dehli i Nord-India. Jeg intervjuet Kaira på en kafe i Drammen 20. september 2021.

Jaya: Kvinne, 35 år. Født og oppvokst i Oslo. Hun har kulturelle røtter fra Punjab i Nord-India. Jeg intervjuet Jaya hjemme hos meg selv 1. oktober 2021.

Charita: Kvinne, 34 år. Født og oppvokst i Oslo. Hun har kulturelle røtter fra Chennai i Sør-India og Dehli i Nord-India. Jeg intervjuet Charita og samboeren Olav i deres hjem 2. oktober 2021.

Hinduer født og oppvokst i India

Pranai: Mann, 73 år. Han har bodd i Drammen i 51 år, men ble født i Punjab i Nord-India. Jeg intervjuet Pranai på Hindu Sanatan Mandir-tempelet 31. august 2021.

Aditya: Mann i 80 årene. Han har bodd i Drammen i 48 år, men ble født i Punjab i Nord-India. Jeg intervjuet Aditya i Hindu Sanatan Mandir-tempelet i Drammen 31. august 2021.

Daksha: Kvinne, 68 år. Hun har bodd i Oslo i 49 år. Hun ble født i Chennai i Sør-India, men vokste opp i Dehli i Nord-India. Jeg intervjuet Daksha i hennes hjem 17. september 2021.

Saachi: Kvinne, 68 år. Hun har bodd i Oslo-området i 47 år, men ble født i Agra i delstaten Uttar Pradesh i Nord-India. Jeg intervjuet Saachi i hennes hjem 28. september 2021.

Sadhir: Mann, 65 år. Han har bodd i Drammen i 47 år, men ble født i Punjab i Nord-India. Jeg intervjuet Sadhir på Hindu Sanatan Mandir-tempelet 31. august 2021.

Ritika: Kvinne, 52 år. Hun ble født i Punjab i Nord-India, men flyttet til Oslo-området når hun var åtte år. Jeg intervjuet Ritika på en kafe i Oslo 22. september 2021.

Shandar: Mann, 42 år. Han kommer fra delstaten Gujarat i Vest-India, og har bodd i Norge i 27 år. Jeg intervjuet Shandar på en kafe i Oslo 8. september 2021.

Ravi: Mann, 46 år. Han kommer fra Calcutta i den indiske delstaten Vest-Bengal, og har bodd i Norge i 22 år. Jeg intervjuet Ravi over zoom 28. september 2021.

Chandan: Mann. Født og oppvokst i Nord-India. Jeg intervjuet Chandan i Sanatan Mandir Sabha-tempelet 16. september 2021.

Nanda: Mann, 20 år. Han kommer fra Assam i nordøst India, og har bodd i Norge i ett år. Jeg intervjuet Nanda på en kafe i Oslo 14. september 2021.

Andre informanter

Olav: Mann, 36 år. Født og oppvokst i Oslo. Olav er ikke hindu, men samboeren til Charita. Jeg intervjuet Olav og Charita i deres hjem 2. oktober 2021.

Aksel: Mann. Gravferdskonsulent i et begravelsesbyrå i Drammen. Jeg intervjuet Aksel på begravelsesbyrået i Drammen 31. august 2021.

Jon: Mann. Gravferdskonsulent i et begravelsesbyrå i Oslo. Jeg intervjuet Jon over zoom 28. september 2021.

Anders: Mann. Jobber i krematoriet i Drammen. Jeg intervjuet Anders på krematoriet 31. august 2021.