

BACHELOROPPGAVE I RELIGIONSSTUDIER
VED INSTITUTT FOR
KULTUR- OG SPRÅKVITENSKAP,
FAKULTET FOR UTDANNINGSVITENSKAP OG
HUMANIORA

**En sosialkonstruktivistisk analyse av kjønn- og
maktforhold i Valmikis Ramayana**



Universitetet
i Stavanger

UNIVERSITETET I STAVANGER

FAKULTET FOR UTDANNINGSVITENSKAP OG HUMANIORA

Emnekode og emnenavn: REL370 Bachelor i religion

Tittel på oppgaven Norsk: En sosialkonstruktivistisk analyse av kjønn- og maktforhold i Valmikis Ramayana

Tittel på oppgaven Engelsk: A social constructivist analysis of gender and power relations in Valmiki's Ramayana

Kandidatnummer: 4294

Student: Evelyn Sømme

Studentveileder: Jon Skarpeid

Antall ord: 7732

UIS minner om reglene for plagiering og fusk, som studentene har bekreftet på Studentweb, i sin utdanningsplan del 1, at han/hun har lest, husk spesielt på /jfr. Forskrift om studier og eksamen ved UIS § 5):

1. At teksten ikke tidligere har vært brukt til skriftlige innleveringer ved Universitetet i Stavanger eller annet lærested.
 2. At du ikke gjengir andres arbeid uten at dette er oppgitt ved litteraturhenvisning.
 3. At du ikke gjengir eget tidligere arbeid uten at dette er oppgitt ved litteraturhenvisning.
 4. At du oppgir alle referanser/kilder (også hentet fra Internett) i litteraturlisten.
 5. At du markerer sitater med anførselstegn eller innrykk og anviser hvor sitatet er hentet.
- Brudd på disse bestemmelsene er å betrakte som fusk. Fusk eller forsøk på fusk vil bli behandlet slik som beskrevet i Lov om universiteter og høyskoler, § 4-7 og § 4-8.
 - Viser til interne retningslinjer på studentsidene.

Innhold

1.0 Innledning.....	4
2.0 Teori	6
2.1 Nivå 1. <i>Det mytiske og symbolske</i>	7
2.2 Nivå 2. <i>Det begrepsmessige</i>	7
2.3 Nivå 3. <i>Det organisatoriske</i>	7
2.4 Nivå 4. <i>Det identitetsmessige</i>	7
3.0 Tillegglitteratur til teori.....	8
4.0 Metode.....	9
5.0 Analyse.....	11
5.1 Ramayana	11
5.2 <i>Balakanda</i> “Barndommens Bok”	12
5.3 <i>Ayodhyakanda</i> “Ayodhyas bok”.....	15
5.4 <i>Aranyakanda</i> “Skogens bok”	17
5.5 <i>Kishkinhakanda</i> “Apens bok”	18
5.6 <i>Sundarakanda</i> “Skjønnhetens Bok”	19
5.7 <i>Yuddhakanda</i> “Krigens bok”	20
6.0 Konklusjon	22
7.0 Kildelitteratur	24

1.0 Innledning

Bachelorprogrammet religion, kultur og samfunn ved Universitetet i Stavanger har gitt meg mulighet til å se hvordan religiøse begreper og forestillinger har blitt benyttet og etablert i religionsvitenskapen. Det har også vært spennende å få sette meg inn i ulike sosiale og

kulturelle kontekster som har hatt stor betydning innenfor religion-, kjønn- og maktforhold. Gjennom fordypningen har det gitt mening om at begrepet kjønn har en sentral rolle i organiseringen av religion fordi man kan avdekke begrepet i religiøse etablerte normer, regler og trosforestillinger. Religion har vist seg for å være en organisasjon som har en effektiv evne til å opprettholde kjønnsforskjeller i religiøse kulturer og samfunn.¹ Kjønn er et begrep som jeg må innrømme har vekket min nysgjerrighet til å utforske litt dypere på dette feltet fordi det tilfører mange nyanseringer for hvordan religion- og maktforholdet fungerer. På samme måte ble det naturlig for meg å bruke dette som tema i bacheloroppgaven, men før jeg vil trekke fram hva slags ide jeg har for min problemstilling vil det være riktig å først trekke fram min fascinasjon til sosialkonstruktivisme.

Det er noe spennende ved det sosialkonstruktivistiske synet på kjønn fordi det representerer et brudd på essensialistiske oppfatninger av forholdet mellom religion og kjønn. Ferdinand de Saussure mente at vårt eget sosiale språk kan sammenlignes med et begrepsmessig kart som pålegger mennesker oppfatninger og erfaringer. Språket kan ha en sentral rolle for hvordan virkelighetsforståelsen er organisert.² Ifølge Claude Lèvi-Strauss hjelper mytene kulturer og religioner til å overkomme indre uoverensstemmelse og styrke tilhørernes identitet til verden, og gjøre verden til et beboelig sted.³ Dette får meg til å tenke på om kjønn kan betraktes som et språk som blir skapt og opprettholdt i hinduismens virkelighetsforståelse. Det var den franske filosofen Simone de Beauvoir som først introduserte oss til det sosialkonstruktivistiske synet på kjønnsroller og normer, og dette skulle vise seg å bli et viktig begrep som ble brukt til å forstå kvinners frihet i religionen.⁴ “Man fødes ikke som kvinne, man blir det”.⁵

Det sosialkonstruktivistiske perspektivet vil ha en avgjørende rolle i min problemstilling som er; Hvorfor kan vi på bakgrunn av kjønn og maktforhold trekke elementære paralleller mellom hinduismens sosiale konstruksjoner i samfunnet med Ramayana? Kan de ulike formene av kjønn og maktforhold i eposet også være en pådriver til å styrke den hinduistiske virkelighetsforståelse av identitet? Ramayana er antatt for å være den viktigste skriften i enkelte hinduistiske retninger og har sterk betydning innenfor det religiøse- og kulturelle livet. I Ramayana støter vi på et av de viktigste religiøse begrepene, *dharma* og man kan tilknytte

¹ Bøe & Kalvig, “Kjønns- og maktkritiske blikk på religion”, s. 180.

² Olsen, “Structuralism”, s. 367.

³ Olsen, “Structuralism”, ibid.

⁴ Bøe, Marianne & Kalvig, Anne “Kjønns- og maktkritiske blikk på religion”, ibid.

⁵ Bøe, Marianne & Kalvig, Anne “Kjønns- og maktkritiske blikk på religion”, ibid.

begrepet til mange ulike betydninger og egenskaper, og på sett og vis forbinde *dharma* med loven, religion og plikter.⁶⁷ *Dharma* kan også ha en forbindelse med kastesystemet og Rama kan betraktes som en personifisert utgave av loven. Hinduismens kastesystem nevnes både i vedaene og Ramayana.⁸ Grunnforestillingen om Rama i hinduismen er at han er selve idealmannen som lever i tråd med loven og læren, fått tildelt god karma på bakgrunn av å ha klart å overholde plikten i klassen.⁹ Sitas rolle til *dharma* er forbundet med ekteskapeleg troskap og barneoppdragelse, og hennes kastetilhørighet bestemmes av hennes far eller ektemann.¹⁰ Nicolaisen (2018) mener at Varna dreier seg om religiøst motivert ideologi og hadde i utgangspunktet et formål som kunne kategorisere menneskene inn i et hierarki for å opprettholde *dharma*. Det er utrolig å tenke på at kjønn og status kan bevare balansen i den universelle loven,¹¹ Ifølge Bøe & Kalvig (2020) påsto Pierre Bourdieu at kjønns hierarkiet kan sammenlignes med *doxa*. og tanken er at mannen troner øverst i samfunnet. Denne forestillingen troner mannen øverst basert på biologiske ulikheter mellom mann og kvinne, men mannen identifiserer også det menneskelige vesen, mens kvinnen får en sekundær plassering og presenteres som det svakere utgaven. Den viktigste effekten av *doxa* er å opprettholde grensene mellom kjønnsrollene, aldersgruppene, klassene og kastepliktene.¹²

Jeg skal bruke Ramayana i Joan Scott (2013) sin analysemodell i *Gender: A useful category of historical analysis* fordi hennes modell kan bidra til å synliggjør de ulike symboler og elementer som kan identifisere hvordan kjønn blir fremstilt i Ramayana og plassere dem inn i begreper som kan føre til større innsikt for hvordan kjønn fungerer i religiøse og sosiale sammenhenger i den hinduistiske kulturen og samfunnet. Jeg ønsker å svare problemstillingen min på best mulig måte og mener den oversatte versjonen av Signe Cohen (2006) vil bidra til dette. Når jeg skal lese og tolke s de ulike elementene i skriften, vil jeg bruke *hermeneutikk* og *den filologiske hermeneutikken* som metode.

⁶ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske bokklubbene AS, 2006) s. XVII.

⁷ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske bokklubbene AS, 2006) ibid.

⁸ Nicolaisen, *Hinduer* (Universitetsforlaget AS, 2018) s. 162.

⁹ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske bokklubbene AS, 2006) s. XIX.

¹⁰ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske bokklubbene AS, 2006) s. XVII.

¹¹ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) ibid.

¹² Bøe & Kalvig, "Kjønns- og maktkritiske blikk på religion", ibid.

2.0 Teori

Den teoretiske bakgrunnen for oppgaven er analysemodellen til den amerikanske historikeren Joan W. Scott (2013) fordi hun har en anvendbar metode til min problemstilling. Hennes modell presenterer kjønn som en analytisk forskningskategori, og hennes teori bak modellen er bygget på sosialkonstruktivisme. Hun mener man må erkjenne at kjønn kan betraktes som en sosialt og kulturelt konstruert i en sammenheng for å forstå hvordan religion og kjønn inngår i hverandre.¹³

Grunnen til at jeg har valgt å analysere med Scotts analysemodell er fordi man kan avdekke kjønn og maktforhold i Ramayana som påvirker sosiale relasjoner og allmennmenneskelige dimensjoner i hinduismen på en strukturert og ryddig måte. Kjønn er ifølge Scott en analytisk kategori som kan svare for hvordan begrepet fungerer i sosiale relasjoner.¹⁴ Ifølge Scott mente Foucault at kjønn er tilknyttet ulike kulturelle konstruksjoner og det vil være interessant å finne ut hvordan disse perspektivene utfolder seg i det hinduistiske samfunnet. Hvis «kjønnsideologi» gjenspeiler den økonomiske og sosiale strukturen, vil det være en avgjørende erkjennelse til å forstå behovet av den komplekse koblingen mellom samfunn og varig psykisk struktur.¹⁵ “Mitt poeng var å klargjøre og spesifisere hvordan man må tenke på effekten av kjønn i sosiale og institusjonelle relasjoner [...]”.¹⁶

Scott sin modell er en alternativ analyse for å vise hvordan man kan løse opp i denne kategorien mellom mann og kvinne (binære) og forståelsen av hierarkiet; “Kjønn er et konstituerende element i sosiale relasjoner basert på oppfattede forskjeller mellom kjønn, og kjønn er en primær måte å avdekke makt på”.¹⁷

Sammen med metodene vil jeg i analysen (som inneholder fire deler) kategorisere hvordan kjønn kan inngå i og befeste kjønn i et maktforhold på ulike nivåer, og vise hvordan disse påvirker hverandre.

2.1 Nivå 1. *Det mytiske og symbolske*

Dette nivået illustrerer Scott hvordan ulike elementer og symboler er med på å skape og legge til rette forhold som preger kjønnsnormer og roller som finnes i eposet. I mitt tilfelle den hinduistiske kulturen, men det er særlig myter og symboler med religiøse henvisninger som

¹³ Bøe, & Kalvig, “Kjønns- og maktkritiske blikk på religion”, s. 186.

¹⁴ Scott, “Gender: A Useful category of Historical analysis”, s. 83.

¹⁵ Scott, “Gender: A Useful category of Historical analysis”, s. 88

¹⁶ Scott, “Gender: A Useful category of Historical analysis”, s. 95

¹⁷ Bøe, Marianne & Kalvig, Anne “Kjønns- og maktkritiske blikk på religion”, s. 186.

står sterkt.¹⁸ Hva representerer symbolene og mytene i teksten? I hvilken kontekst oppsto symbolene og mytene? Hva ligger skjult i symbolene og mytene?¹⁹ Dette er noe av spørsmålene Scott vil man skal forholde oss til.

2.2 Nivå 2. *Det begrepsmessige*

Det neste nivået i Scotts modell handler om hvordan myter og symboler blir konseptualisert, det vil si tolket og innsatt i et allment begrepsapparat. Mytene og symbolene kan være myten om hvordan verseformen sloka oppsto eller ulike gudesymboler som er aktive i religiøse skrifter, i læren og i politiske doktriner.²⁰ Hvem utformet denne læren for begrepet? Hva slags roller har begrepene tatt? Hvordan legitimeres dette til et hierarki? Hvem etablerte det? Hvorfor er det blitt etablert? Slike spørsmål vil bli relevant her.

2.3 Nivå 3. *Det organisatoriske*

Kjønns hierarkier blir etablert på bakgrunn av symboler og begreper som finnes i religiøse skrifter og tekster som i neste rekke får betydning for måten samfunnet er organisert.²¹ Dette kan også være relevant for Ramayana. Dette har mye å si for hva slags roller og posisjoner de ulike kategoriene innenfor kjønn kan ha for samfunnslivet, familielivet og religionslivet. Hva slags påbud, forbud og plikter ligger det i rollene? Hva slags forventninger skal rollene forholde seg til? Disse spørsmålene er sentrale her fordi man skal bruke dette nivået til å danne paralleller og sammenhenger.

2.4 Nivå 4. *Det identitetsmessige*

Dette nivået presenterer forestillingen om kjønns hierarkiet blir og er del av den enkeltes selvforståelse. Her fortelles det hvordan man lever etter en virkelighetsforståelse og denne forestillingen kommer på bakgrunn av at man har fått en rolle i samfunnet. De ulike rollene mellom mann og kvinne begynner allerede å ta form under oppveksten, jentene lærer å om hvordan hun skal tilbe og hengi seg til ektemannen og guttene blir lært opp til å bli familiens overhode.²² Den amerikanske kjønnsforskeren Judit Butler har med sin utgivelse *Gender Trouble* (1990) presentert ideen om at kjønn er performativt; "Kjønn er noe man gjør enn å være". Kjønnsroller og kjønnsidentitet er ikke noe medfødt, men tillært i møte med de forventningene man står overfor i samfunnet.²³ Dette nivået skal kun være ment om hva som

¹⁸ Scott, "Gender: A Useful category of Historical analysis", s. 94.

¹⁹ Scott, "Gender A Useful category of Historical analysis", ibid.

²⁰ Scott, "Gender: A Useful category of Historical analysis", ibid.

²¹ Scott, "Gender A Useful category of Historical analysis", s. 94-95.

²² Scott, "Gender A Useful category of Historical analysis", s. 95.

²³ Bøe, & Kalvig, "Kjønns- og maktkritiske blikk på religion", s. 184.

er sannsynlig på bakgrunn av hvordan religionen og kulturen er konstruert, og hva som forventes av de ulike kjønnsidentitetene i det hinduistiske samfunnet.

Det har som alle andre teorier kommet kritikk mot Scotts analyse teori og modell, bakgrunnen for kritikken er at her i Vesten tar vi ikke de ulike mytene så bokstavelig, det gir derimot rom for å utprøve analysen på religiøse samfunn i det "globale Sør". Hinduismen er en sammensatt religion bygget på ulike tradisjoner, ritualer og skrifter. Ramayana blir i hinduismen sett for å være ubestridt fordi den brahmanske tradisjonen er bærere av *Veda*, har sanskrit som hellig språk og følger *dharma*.²⁴ Det finnes også ulike organisasjoner (Sampapradaya) der guruen står sentralt og har *moksha* som det høyeste mål.²⁵ Man kan avdekke ulike symboler og begreper som har sammenheng med kjønn- og maktforhold i de to første nivåene, men de to siste nivåene vil illustrere noen antagelser for hvordan virkelighetsoppfattelsen blir opprettholdt av hinduismens organisasjon. Ikke minst vil det siste nivået gi en formodning for hvordan den sosiale konstruksjonen som ledes av organisasjonen påvirker den enkelte individ.

3.0 Tillegglitteratur til teori

Det finnes mange gjenfortellinger og fortolkninger av eposet som kan bidra til et sidesyn og har valgt Tove Nicolaisens (2006) fortolkning av fortellingen om Rama og Sita i Ramayana.²⁶ Andre normative litteraturer kjønnsforskningen gir meg innsyn til ulike perspektiver og de fleste har lagt vekt på kjønnsrollene i samfunnet og noe av dekke kan jeg tilføre til min forskning. Den amerikanske kjønnsforskeren Ann Grodzins Gold (2008) har i sitt arbeid innenfor kjønn og hinduisme kommet med en ide om at kjønn kan ses både som en gjenstand for etterforskning og som en informasjonskilde til forskning og tolkning. Hun mener videre at det er gjennom forskning at man oftest blir motivert av aktivister, fordi disse danner konseptet av kjønn som er med på å generere nye fundamentale spørsmål om kjønn og kultur, og kjønn og kropp. Formålet med studie av kjønn har vist seg for å være transformative, ambisiøse som ikke bare påvirker den akademiske verden, men også innenfor den interne dominansen, den nasjonale og den globale politikken.²⁷ Gold tar for seg hvordan kjønn gjennom et maktorientert hierarki har vært med å påvirke religionen og omvendt og den særegne konteksten av hinduismen har klart å fremstille et nytt funn i forskningen for kjønnsstudier i to hovedområder, nemlig kosmologi og samfunn. Selv om studier av kosmologi i

²⁴ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) s. 147.

²⁵ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) ibid.

²⁶ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s. 9.

²⁷ Gold, "Gender", Ibid.

utgangspunktet hadde en tendens til å dra nytte av sanskrittekster, var studier av kjønnsroller i det hinduistiske samfunnet oftere forankret i etnografisk feltarbeid og litteratur på folkemunne.²⁸

Religionsviteren Jacqueline Suthren Hirst og Lynn Thomas har i sin utgivelse *Playing for Real: Hindu Role Models, Religion and Gender* (2004) presentert en religionsforskning hvor de tok utgangspunktet til et sosialkonstruktivistisk perspektiv på religiøse kjønnsroller og fokuserte sin analyse på kjønnsmodeller for hindukvinner. Gold (2008), Hirst og Thomas (2004) har interessante teorier som jeg kan dra nytte av i min problemsstilling. Jeg mener Gold (2008) kan tilføre mer kunnskap om maktorienterte hierarkiet på det kosmologiske, mens Hirst og Thomas (2004) gir meg et alternativt syn for hvordan man kan bruke et sosialkonstruktivistisk perspektiv på religiøse kjønnsroller.

4.0 Metode

Før jeg går videre til selve analysen vil jeg kort kommentere hvordan jeg skal tolke Ramayana. Dette verket er et av de to store episke diktverkene i gammelindisk litteratur og har en enhetlig og sammenhengende handling som stammer fra samme forfatter og tidsalder. Ramayana finnes i mange versjoner og jeg har valgt å ta mitt utgangspunkt i Valmiki versjonen. Denne blir av mange betraktet som den opprinnelige versjonen og jeg kommer til å bruke Signe Cohens norske utdrag og gjendiktningversjon av Ramayana fra 2006 når jeg skal tolke skriften.²⁹ Ifølge Nicolaisen (2006) har hinduene en forestilling om at man kan finne evige sannheter i tekstene og referer ofte til *dharma*, *bhakti*, *Veda*, gudene, menneskene og *karma*.³⁰ Man kan på mange måter sammenligne Illiaden av Homer med Ramayana fordi begge stammer fra antikken og navnet Ramayana betyr "Ramas reise".³¹

I analysen har jeg tenkt å dele opp Ramayana inn i seks ulike kategorier som er basert på de seks bøkene i Cohens (2006) utgave. Jeg skulle gjerne ha fått til å uttrykke mine meninger om alle elementene som rommer fortellingen, men kan bare forholde meg til noen få sider siden oppgaven kan bare inneholde et visst antall ord. Det som blir det aktuelle er å vise hvordan helheten er bygget på enkelte delområder i fortellingen. Mitt formål med fortolkningen er om

²⁸ Gold, "Gender", s.179.

²⁹ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006).

³⁰ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s. 15.

³¹ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) s. VII

man kan finne ulike meningsperspektiver som har betydning for den hinduistiske virkelighetsforståelsen, for ifølge Claude Lèvi- Strauss kan myter operere på samme måte som språk fordi mytene kan betraktes som enheter til morfemer og fenomener som blir analogiske til språket. Dette vil få betydning når man kan avdekke hva slags grammatiske regler som aktiverer mytenes betydning.³² Når jeg valgte hermeneutikk og filologi som hermeneutikk som tilnæringsmetoder ble avgjørelsen tatt på bakgrunn av jeg skal granske Ramayana. Eposet uttrykker på mange måter en “åndelig mening” på bakgrunn av karakterene, rollene, symbolene, tradisjoner og ritualer som blir illustrert i hendelsesforløpet. En god fortelling kjennetegner til full sannhet om livet ifølge Nicolaisen (2006) og sier det er; “[...] en type sannhet som det enkelte mennesket kan ta til seg og bruke i sin livstolkning”.³³

På den filologiske hermeneutikken er erkjennelsen målet og denne tilnærmingen brukes til å tolke forholdet mellom språket og tanken i antikke tekster. Det vil være relevant å se i hvilke kontekst fortellingen oppsto i, og hvem skriften skal formidle til av publikum. Friedrich A.Wolf mente at alle objekter kunne brukes som “levninger” fra gamle tider og dette kunne dreie seg om litteratur, kunst og monumenter. Det var to måter å forstå disse “levningene”, enten som *kilde* eller som et *kunstverk*.³⁴ Som *kilde* vil det fortelle noe om historien og i hvilke sammenheng den ble til og brukt innenfor. *Kunstverket* har han en metaforisk forklaring og begrepet viser til noe som er “estetisk vakkert”.³⁵ Friedrich Ast la til denne metoden i den teoretiske hermeneutikkforståelsen og mente at vi er i stand til å fortolke litteratur fra antikken fordi man skal inkludere det inn i vår egen historie, som også er et uttrykk for «ånd».³⁶ Poenget med disse metodene er at når en først skal tolke eposet, må en ha tillit til språket og ha kunnskap hva fortellingen handler om. Dette hjelper med å danne en mening når en skal se helheten og sammenhengen.³⁷

De ulike delene, helheten og sammenhengen vil gjøre det enkelt å trekke paralleller mellom tekstens innhold og hinduismens virkelighetsforståelse. Denne tilnærmingen stiller Ramayana i en historisk kontekst for å forstå hva den betydde, og hva slags mening den bar på både for når den ble til og hva slags betydning vil dette få i vår moderne kontekst. Når jeg skal på

³² Olsen, “Structuralism” s. 367.

³³ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s. 77.

³⁴ Jordheim, m.fl *Humaniora: En innføring* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2011) s. 213.

³⁵ Jordheim, m.fl *Humaniora: En innføring* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2011) ibid.

³⁶ Jordheim, m.fl *Humaniora: En innføring* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2011) ibid.

³⁷ Jordheim, m.fl *Humaniora: En innføring* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2011) s. 214.

bakgrunn av disse elementene må jeg lese versene må jeg tar forbehold i å se sangene enten hver for seg i en helhet

5.0 Analyse

5.1 Ramayana

Ramayana kan betraktes som et mytologisk drama som handler om hvordan dharma uttrykkes gjennom den legendariske Rama. Rama blir fremstilt med fundamentale menneskelige erfaringer som kan være gjeldende for flere tidsaldre.³⁸ Man kan referere Ramayana som episk dramatekst fordi den har en forfatter som forteller noe som har hendt i fortiden med veksling i nåtid.³⁹ Man kan også trygt si at forfatteren har hatt et nært forhold til eposet, men er også en medierende formidler i fortellingen. Forfatterens navn, “Valmiki”, blir i hinduismen beskrevet som *adikavi*, “en første dikter”⁴⁰ og eposet blir i den indiske tradisjonen regnet for å være en av de første indiske kunstverk, *kavya*. Ramayanas handling er fordelt i syv ulike bøker og hver av disse har ulike begynnelser og avslutninger. Eposet inngår i den dramatiske sjangeren på bakgrunn av at eposet inneholder 24 000 vers fordelt i egne sanger. Disse versene er mytologisk, metaforisk og inneholder allusjoner som beriker handlingen. Naturen og det universelle er veldig til stede og disse elementene har religiøse henvisninger til hinduismen. Det har vært en stor debatt om at Ramayana egentlig ender med *Yuddhakanda* “Krigens bok” istedenfor *Uttarakanda* “Den avsluttende bok”.⁴¹ Signe Cohen (2006) støtter denne påstanden og utelukker *Uttarakanda* i sin oversettelse. Før eposet ble nedskrevet ble fortellingen muntlig overlevert i mange generasjoner før den ble gitt ut i sin helhet mellom 200 fvt – 200 evt. Den amerikanske forskeren Robert Goldman er sanskritprofessor ved Berkeley Universitet i California USA og han mener at selv om eposet fikk sin endelige form senere i tidslinjen stammer likevel den eldste kjernen i Ramayana helt tilbake til 750- 500 fvt.⁴² Cohen (2006) mener også at historien er mye eldre enn antatt og at handlingen pågår i Kosala og Magadha i Nordøst- India. Ramayana-skriften er kategorisert som «de menneskeskaptene» i hinduismen og går under betegnelsen, *smṛti* “det som huskes”. Disse skiller seg fra Vedaene som kategoriseres innenfor de åpenbare skriftene *shruti*, som

³⁸ Janss & Refsum, *Lyrikkens liv*, s. 13

³⁹ Helland & Wærp, *Å lese drama: innføring i teori og analyse*, s. 18.

⁴⁰ Valmiki, *Ramayana*. overs. Cohen (De norske Bokklubbene AS:2006) s. XII-XIII.

⁴¹ Valmiki, *Ramayana*. overs. Cohen (De norske Bokklubbene AS:2006) s. VII.

⁴² Valmiki, *Ramayana*. overs. Cohen (De norske Bokklubbene AS:2006) s. XIV.

betyr “det som er hørt”.⁴³ Det spiller kanskje rolle for hva slags posisjon skriftene har i samfunnet ifølge Nicolaisen (2018) fordi hinduismen har en åpen kanon og for de fleste hinduer er det de gjenfortalte fortellingene som har betydning for allmennheten. Ramayana blir fremført scenisk i kanaler som TV eller på scene i et teater, og disse medierte fremstillingene har betydning for menneskene i hinduismen. Hun påstår videre at hinduene har en forestilling om at gudene har noe å lære menneskene som er relatert til livet og relasjoner. Dette bidrar til å styrke den indiske- og hinduistiske identiteten.⁴⁴

5.2 *Balakanda* “Barndommens Bok”

Det første elementet jeg fant har likhet med hinduismens grunnleggende ide om at verden ikke har noen begynnelse eller ende, og vi finne den tilsvarende ideen i begynnelsen av *Balakanda*. Nicolaisen (2006) hevder at den offisielle religionen finnes i de hellige sanskrittekstene Vedaene, dogmer og ritualer.⁴⁵ Valmiki levde antakeligvis i en patriarkalsk kultur og oppsøker den vise asketen Narada av religiøse grunner. Man kan tenke oss at Valmiki går i lære hos en guru og leter etter svar om det finnes en ren mann som lever eller har levd etter religiøse normer, plikter og regler. En mann som lever etter loven og utfører sine rituelle plikter med gode hensikter.⁴⁶ Ifølge Nicolaisen (2006) inneholder Valmikis versjon av Ramayana en rammefortelling av forfatteren selv.⁴⁷ Denne påstanden mener jeg kan stemme siden Valmiki skriver seg inn i fortellingen samtidig som han senere formidler den. Man kan også på bakgrunn av dette finne paralleller mellom Valmiki og brahminprestene, dette kommer fram når man ser på Valmikis rolle som en helhet. Presteklassen studerer skriftene fra de er svært unge og går i lære hos en guru helt til de blir gode religiøse eksperter når læretiden er ferdig.⁴⁸ Valmiki stiller spørsmål som en student ville ha gjort under en forelesing, dette gir antydninger til at han er på elevstadiet i de fire livsstadiene, *ashrama*.⁴⁹

*Du vise, finnes det en mann på jord som eier makt, men vet hva som er rett og hva som er hans plikt – ja fett og slett: en mann som taler sant og holder ord?*⁵⁰

⁴³ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget, 2018) s. 186.

⁴⁴ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) Ibid.

⁴⁵ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s. 92.

⁴⁶ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 1, vers 1-5, s. 3

⁴⁷ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s. 55.

⁴⁸ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget, 2018) s. 167.

⁴⁹ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget, 2018) s. 150.

⁵⁰ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 1, vers 2, s. 3.

De dyder som du nevner, finnes knapt. Så la meg tenke før jeg gir deg svar. Å jo, èn mann er meg bekjent som har dem alle sammen, helt fra han ble skapt.⁵¹

I symboler og myter i analysemodellen vil dette verset symboliserer idealmannen som er Rama, en avatar av Vishnu, en kongssønn. Hinduismen er fremdeles preget av det patriarkalske tanke settet og brahminprestene har satt ulike krav og retningslinjer av hva som forventes av en religiøs mann og kvinne. Denne brahminske kjernetradisjonen har forventninger om at menn skal gjennomføre de fire livsstadiene, *ashrama*. Man kan finne mange likhetstrekk mellom Valmiki og brahminene, men det kan vi også med Narada og Rama, men forskjellen mellom de tre er at Valmiki henvender seg til Narada som en student samtidig som han symboliserer det første ordet i *Balakandas* bok. Narada er en guru, en vismann i askese, mens Rama er avataren av en guddom født i en menneskelig tilværelse. Narada har også en funksjon og kan sammenlignes med en komponent mellom gudene og menneskene. Begge er autoritære, men Valmiki har en aktiv rolle og Narada har en passiv rolle. På det begrepsmessige nivået kan vi identifisere de fire livsstadiene med *varnashramadharma* (oppsummerer læren om menneskets rettigheter og plikter) og har en sentral rolle i den brahminske kjernetradisjonen. Det er en del av *varna*, *ashrama* og *dharma*, og vi kan på det organisatoriske nivået finne en nær sammenheng av dette til samfunnshierarkiet. Dette kan påvirke klassenes identitet, på den ene siden er det bare menn fra de øverste klassene som får denne muligheten og på den andre siden skaper dette også sosiale forskjeller og identitet mellom mennene.

Det andre elementet som fanget min interesse er når Brahma plutselig viser seg for Valmiki. Valmiki hadde nettopp tatt seg et renselsesbad i elven og oppholdt seg på sitt faste sted da guddommen Brahma plutselig viser seg for ham. Brahma kom på bakgrunn av at Valmiki forbannet jegeren for å ha drept hann-fuglen og denne forbannelsen ledet til en ny verseform som kan forbindes med *sloka*.⁵² Denne verseformen blir også nevnt av Nicolaisen (2006) og mener Valmiki brukte denne verseformen i Ramayana.⁵³ Valmiki tilber og gjør sine rituelle offer for å tilfredsstille guden og i ritualperioden var dette veldig viktig. Brahma symboliserer skaperguden i hinduismen og inngår i det som kalles *trimurti* sammen med Vishnu og Shiva. Skaperguden er ofte avbildet med fire ansikter som representerer de fire himmelretningene som peker til den skapte verdenen og dette er også nevnt i de fire veda-skriftene som vil si

⁵¹ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 1, vers 7, s. 4.

⁵² Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 1, vers 19-28, s. 7-9.

⁵³ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s. 22.

summen av all visdom eller de prinsippene universet er bygget på.⁵⁴ Man kan på bakgrunn av dette anta at Brahmas vilje var planlagt allerede før Valmiki opprettet verseformen; *Det var min vilje at du ble dikter. Men evnene du har fått i deg forplikter.*⁵⁵ Man kan trekke forbindelse mellom forpliktelse og kasteklassene, i Valmikis tilfelle var det å spre budskapet om idealmannen og idealkvinnen.

Brahma blir på det symbolske og mytiske nivået identifisert med skapelse(periode), visdom, sannhet, og Veda skriftene. Brahma kan også symboliseres som en del av brahman. I Ramayana kan man tenke at Brahmas egenskaper og fysiske tilnærming på det begrepsmessige nivået være beskrevet som *Saguna brahman*. Brahma har også en annen interessant symbolikk, gudene har som regel egne dyr og hans dyr er svanen og har en nær sammenheng med hann-fuglen som ble drept av jegeren. Dette er et veldig spennende symbol fordi det kan virke som om Valmiki ble "lokket" inn i Brahmas vilje. I historisk perspektiv har Brahmas vært mye mer aktiv gud enn i dagens kontekst. Sammenstøtet mellom hvordan Valmiki mottok den følelsesmessige opplevelsen av hann-fuglen og Brahma førte ham til å danne et ny verseformen, *sloka*. På det organisatoriske nivået har verseformen en stor betydning. Det var en del av litteraturens rammer i sanskrit.

Det tredje elementet er buen som blir brukt i ekteskapsinngåelsen av Rama og Sita. Kong Janaka arvet denne buen av sin oldefar som hadde fått den av Shiva. Denne buen er kraftig og mektig og kunne drepe alle guddommer og vesener.⁵⁶ Janaka forklarer vismannen at den som klarer å spenne buen skal få hans datter, Sita, som biologisk er «født» av jordgudinnen Bhumi.⁵⁷ Rama griper buen som et barn og satte strengen på i ro, og mens han gjorde dette, brakk buen i to.⁵⁸ Denne buen har en religiøs betydning, Rama er også ofte fremstilt sammen med buen i billedkunsten og hans kjennetegn er buen, og i dette elementet blir buen symbolet på en skytterkonkurranse over Sita. Janaka tilbad buen med røkelse og offer. På mange måter kan buen i dette tilfelle bli betraktet som et ekteskapssymbol og på det begrepsmessige nivået har denne ekteskapsinngåelsen en religiøs henvisning til både *dharma*, *varna*, *jati* og *karma*. Å være gift i hinduismen er en del av livsstadie, for både menn og kvinner. Ifølge Greenberg (2018) er også ekteskapsritualet beskrevet i Rig Veda, ektemannen gjennomgår en overgangsrite fra å være ungdom til ektemann som har havnet på familieforsørgernivået og

⁵⁴ Winje, *Guddommelig skjønnhet* (Oslo, Universitetsforlaget, 2012) s.20

⁵⁵ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) vers 30, s. 9.

⁵⁶ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 65, vers 1-12, s. 42-43.

⁵⁷ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 65, vers 13-19, s. 44-45.

⁵⁸ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 66, vers 13-17, s. 47.

familiens overhode. Dette er viktig innenfor hinduismen og hinduismen som organisasjon legger vekt på denne tradisjonen. På det organisatoriske nivået blir Rama og Sita avbildet som murtier og er viktige objekter i den hinduistiske kulturen. Rama og Sita blir dyrket som rollemodeller og påvirker der hinduistiske kjønnsidentiteten, både kulturelt og religiøst.⁵⁹ Et annet organisatorisk perspektiv er at Rama og Sita legger sosiale føringer for det som forventes av en mann i de ulike kasteklassene, *varna*. Siden buen egentlig er Ramas kan det i denne konteksten blir betraktet som en unionsforbindelse i gjenkjenningmekanisme. På det identitetsmessige nivået er kvinnens identitet knyttet til pike, hustru og enke som tar seg av seg av de huslige oppgavene.⁶⁰ Slik er det også for Sita i denne situasjonen, Janaka er formynderen til Sita som overleverer datteren til Rama. Sita skal alltid stå ved Ramas side og ifølge Jacobs (2006) blir det i skriften om dharma påstått at ingen kvinner har sin egen autonomi.⁶¹

5.3 *Ayodhyakanda* “Ayodhyas bok”

Det fjerde elementet som jeg vil benytte i Scotts modell handler om intriger og begjær. Tjenerinnen Manthara hindrer kroningen av Rama når hun klarer å overbevise Kaikeyi om å få kongen til å krone Baratha i stedet. På den ene siden kan det virker som om Manthara bryter sine plikter innenfor sin klasse, men på den andre siden tjener hun sin plikt overfor sin herskerinne. Man kan likevel få en følelse av at Manthara behandler herskerinnen som et barn som ikke forstår hvorfor hun bør prioritere sin egen sønn; *Min kjære pike, du er for naiv! Et hav av sorger drukner nå ditt liv.*⁶² Dette forsterkes på bakgrunn av dette verset; *En dronning er du, født av kongesætt selv, og skjønner ikke konger likevel.*⁶³ Manthara påminner herskerinnen sin om de to tjenestene kongen har lovet henne. Disse tjenestene ble tjent da hun reddet sin manns liv to ganger.⁶⁴ Kaikeyi tok Mantharas råd og oppsøkte Dasharatha hvor hun ba om å la Baratha bli konge framfor Rama.

Denne handlingen inneholder ulike elementer som kan avdekkes i de ulike nivåene til Scott. På det symbolske og mytologiske kan man anta at Manthara symboliserer både *varna* og *Karmaloven*. Man kan anse kaikeyis og Dasharathas handlinger som symbolske fremstillinger av *karma*. Manthara har en aktiv rolle, mens Kaikeyi har en mer passiv rolle på

⁵⁹ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s.79

⁶⁰ Greenberg, *Body in Religion* (London, New York: Bloomsbury Academic An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2018) s. 164.

⁶¹ Jacobs, *Hinduism Today* (London, Continuum International Publishing Group, 2010) s. 68.

⁶² Valmiki, *Ramayana Overs.* Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 8, vers 12, s. 58.

⁶³ Valmiki, *Ramayana Overs.* Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 7, vers 19, s. 59.

⁶⁴ Valmiki, *Ramayana Overs.* Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) song 9, vers 13, s. 62.

bakgrunn av at hun ledes av tjenerinnen. Når man på det begrepsmessige nivået identifiserer den antatte karmiske fremstillingen med *karma* fordi Manthara, Kaikeyi og Dasharatha presenterer ulike konsekvenser basert på de handlingene og intensjonene som styrer dem. Selv om det kan virke som om *karma* ligger skjult i språket, kommer det sterkt fram når Dasharatha innfrir Kaikeyis forespørsel. I hinduismen er det en plikt å handle rett og alt du gjør påvirker samsara (gjenfødelse).⁶⁵ På det organisatoriske nivået kan man knytte *karma* og *samsara* til *dharma* fordi disse begrepene manifesterer seg i den sosiale ordenen hos menneskene og i samfunnet.⁶⁶ Mantharas, Kaikeyis og Dasharathas innfrir sine plikter og oppfyller dermed den sosiale forventningen som inngår i kasten og loven (*dharma*). På det identitetsmessige nivået vil *varna*, *karma* og *dharma* påvirke den sosiale identiteten i kulturen og samfunnet. Denne identiteten påvirker menneskenes virkelighetsforståelse disse religiøse prinsippene kan oppfattes som en sosial konstruksjon. *Varna* er et hierarkisk system som plasserer menneskene i ulike slektsgrupper med ulike plikter som er nødvendig for at *dharma* skal være opprettholdt.⁶⁷ Dette “tvinger” den enkelte til å identifisere sin autonomi med *varna* og *jati* som også påvirker individets virkelighetsforståelse av seg selv.

Det femte elementet handler om når Rama blir tvunget i eksil etter at Baratha blir konge. Sita ønsker å overholde sine ekteskapelige plikter og vil ikke svikte ektemannen sin; *En ektemann er kvinnens ly i verden, en vokter siden og, på himmelferden*.⁶⁸ Etter at Rama ble forvist til skogen, prøvde han å overbevise Sita at det ville være best om han dro alene siden livet i skogen kunne bli for tungt for en kvinne.⁶⁹ Sita har et sterkt ønske om å stå ved Ramas side og overholde sine ekteskapelige plikter; *Og selv til himmelriket sa jeg nei, min kjære, hvis det var foruten deg*.⁷⁰ Sita blir betraktet som en sterk tradisjonell idealkvinne i hinduismen, og sammen med Rama fremstilles de som det ideelle ektepar. *Hvis du må dra til skogen, da vil jeg gå foran og slå torner vekk for deg*.⁷¹ Gold (2008) mener kvinner er flinke på å gjennomføre sine personlige løfter (*vrata*) både fra et personlig og kollektivt perspektiv som vil forsikre familiens velvære, og dette kan vi gjenkjenne i Sita.⁷² Rama vil også overholde sine plikter ved å underkaste seg kongens befaling. Han tenker på Sitas velvære og på det begrepsmessige nivået kan vi identifisere Rama og Sitas ekteskapsforpliktelse med *dharma*

⁶⁵ Nicolaisen, *Hinduer*. (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) s. 154.

⁶⁶ Nicolaisen, *Hinduer*. (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) s. 148.

⁶⁷ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) s.162.

⁶⁸ Valmiki, *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 24, vers 4, s. 63.

⁶⁹ Nicolaisen, *Fortellingene om Rama og Sita* (Oslo: Høyskoleforlaget Norwegian Academic Press, 2006) s. 27.

⁷⁰ Valmiki, *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 24, vers 16, s. 64.

⁷¹ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 24, vers 5, s. 63.

⁷² Gold, “Gender” s. 184.

fordi ekteskapsritualet inngår i *ashrama* for menn og i de tre livsstadiene for kvinnene. På det organisatoriske nivået kan man betrakte Ramayana som en brahminsk fiksjonslitteratur som illustrerer hvordan religiøse ekteskapsforpliktelser fungerer i praksis. Ifølge Hirst og Thomas (2004) blir Sitas rolle brukt til å sette opp en aksepterende kvinneideologi i det hinduistiske samfunnet.⁷³ På mange måter har Hirst og Thomas et poeng, men Sita vedkjenner at hennes *dharma* er å stå ved ektemannens side. Det er også slik Valmiki fremstiller henne og kan på bakgrunn av dette vil man anta at hinduistiske kvinners arver en rolle som fremstilles gjennom Sita .

5.4 *Aranyakanda* “Skogens bok”

Jeg finner det sjette elementet allerede i første sang som starter med det som virker til å være Valmikis åpenbaring av Rama. Det som er interessant å legge merke til er hvordan Valmiki fremstiller Rama som om han kjenner ham; *Prins Ramas sinn var jevnt og talen mild. Kritikkkord lyttet han kun rolig til.*⁷⁴ Valmiki idealiserer Rama som om det var hans idol; *Han var sannferdig, edel, munter, kvikk, og meget stiv i lov og politikk.*⁷⁵ Rama blir betraktet som en personifisert utgave av *dharma* og følger *ashrama* (de fire livsstadiene), men han har også menneskelige egenskaper. Det menneskelige uttrykkes gjennom sportslige aktiviteter eller det som more ham. Man kan finne religiøse symboler i Valmikis beskrivelser av Rama fordi man kan knytte det til *dharma* og *veda* som i denne konteksten betyr kunnskap. På det symbolske og mytiske nivået kan Valmiki symbolisere kunnskapen om Rama som også overholder sin forpliktelse Brahma tildelte ham, og dette indikerer til at Valmiki følger *dharma*. Egenskapene av Rama symboliserer et forbilde som mange hinduistiske menn kan identifiserer seg med. På det begrepsmessige nivået kan vi identifisere de ulike symbolene med *ashrama*, *veda* og *dharma*. *Ashrama* betegner de fire livsstadiene som menn fra de øverste klassene er forpliktet til å gjennomføre for å oppnå *moksha*. *Veda* handler om kunnskap og det er brahminene som er bærere og beskyttere av *veda*-tekstene. *Dharma* er loven og i denne konteksten handler det om å overholde sine forpliktelser innenfor sin klasse. På det organisatoriske nivået er brukes loven om *ashrama*, *veda* og *moksha* som et middel til å holde en sosial orden i samfunnet. Rollemoellene opprettholder et kjønnsideal i samfunnet som blir en rettesnor i sosiale relasjoner. Alle begrepene nevnt ovenfor er omtalt i *veda*-tekstene og det er Brahminprestene

⁷³ Hirst & Thomas, *playing for Real* (Oxford New York: Oxford University Press, 2004) s.9.

⁷⁴ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS 2006) sang 1, vers 15, s. 53.

⁷⁵ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS 2006) sang 1, vers 19, s. 53.

som formidler kunnskapen. Mønstrene som avdekkes i rollemodellen har kanskje sin hensikt til å forme menneskenes virkelighetsoppfattelse i det hinduistiske samfunnet.

Det syvende elementet jeg vil trekke fram er demonen Surpanakha. Det handler om en spøk som plutselig blir svært alvorlig, men situasjonen inneholder klare kontraster mellom det gode og det onde. Surpanakha er rake motsetningen av Sita, hun er fæl; *Hun var utgammel. Stygg var hun dertil, men rammet like fullt av elsokv pil.*⁷⁶ Hun faller for Ramas flotte skjønnhet og maskulinitet.⁷⁷ Det ligger en dyrisk fremtoning i beskrivelsen av hennes lystige blick; *Da falt demonens fæle øyne på prins Rama, Skjønn som lotusblomstens blå, med sterke armer, med en løves bryst. Han vakte straks den onde kvinnens lyst.*⁷⁸ Surpanakhas lyst og karakteristiske beskrivelse inneholder mange symboler som på det symbolske og mytologiske nivået blir oppfattet som allusjon av *karma*. Surpanakhas handlinger symboliserer mangel på respekt og sosiale normer, spesielt det som er tilknyttet til ekteskap. Hun bryr seg ikke om Rama er gift med Sita, i stedet vil hun overta hennes plass. På det begrepsmessige nivået er *karma* en beskrivelse av menneskenes lidelse. Hinduismen har en forestilling om at alle levende vesener har en kropp, som er flyktig, midlertidig og knyttet til det evige selvet *atman*. Når menneskene dør blir menneskene gjenfødt i en annen kropp (*samsara*) og gjenfødselen har sterk tilknytning til *karma*.⁷⁹ Du blir hva du gjør, det er *karmaloven*.⁸⁰

5.5 Kishkinhakanda “Apens bok”

Fra Kishkinhakanda er det kampen mellom apebrødrene Sugriva og Valin som blir det åttende elementet. Valin er en ond hersker i Kishkinda og Sugriva trenger hjelp til å drepe Valin for å gi Kishkinda en god hersker. Det finnes mange likheter mellom Sugriva og Rama fordi begge er sendt i eksil av sine brødre, begge er rettferdige og pliktfulle menn som lever etter *dharma*. Det sentrale i handlingen er når Rama og Sugriva inngår en pakt om å hjelpe hverandre. Pakten knytter dem sammen i et løfte, Sugriva skal hjelpe Rama å finne Sita og Rama skal hjelpe Sugriva å drepe Valin. Det finnes mange metaforiske symboler i kampen mellom brødrene; *Og mot Sugriva styrtet Valin vill. Sugriva sto og glødet som en ild.*⁸¹ “Vill” symboliserer noe dyrisk ustyrlig, mens ild symboliserer en ren kraft og kilde. Kampens handling inneholder metaforiske motsetninger, det gode mot det onde, den stødige mot det

⁷⁶ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS 2006) song 16, vers 9, s. 71.

⁷⁷ Valmiki *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 16, vers 3-18, s.70-71.

⁷⁸ Valmiki, *Ramayana*. Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS 2006) song 16, vers 6-7, s. 71.

⁷⁹ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) s. 153-154.

⁸⁰ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) s. 154.

⁸¹ Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) song 16, vers 15, s. 134.

vaklete og stor-liten. Rama blir fremstilt som opprettholderen som også skal skyte dødsstøtet i Valin og “slå” det onde.⁸² *Nå skal jeg dø. Men si meg, er det rett å skyte uten selv å ha blitt sett? Jeg så deg ikke, midt i min duell med broren min, men du skjøt likevel.*⁸³ Språket i dette verset uttrykker Valins mange anskuelser, han føler seg ikke bare forledet, men han er også bedrøvet av å ikke fått sjans til å forsvare seg. [...] *Men har du glemt alt som er godt og rett? Er du en synder, svøpt i rettferdsfane?*⁸⁴ Her snakker Valin om karma og dharma, og dømmer Ramas handling. Rama er *dharma*, han er også opprettholderen og kjenner hva som er rett og godt; *Du skjønner ikke rettferd selv, men tør bebreide meg, en prins for det jeg gjør!*⁸⁵

På det symbolske nivået kan man sammenligne Valin med det onde og Sugriva og Rama med det gode. Rama symboliseres som opprettholderen, og hans handlinger symboliserer hva som er nødvendig for å opprettholde ordenen i *dharma*. Dette fører oss inn på det begrepsmessige nivået fordi dharma er et religiøst begrep innenfor hinduismen. Kampens scene inneholder elementer som minner om praktiske retningslinjer for *karma*, *samsara* og *dharma*, og disse arter seg i det gode og det onde. Ramayana kan på mange måter forbindes med en *shastra*-tekst fordi sanskritordet *shastra* betyr manual eller rettesnor.⁸⁶ På det organisatoriske nivået er hinduismens forestilling av *samsara* bygget på den evige sirkelgangen for universet og det enkelte individ. Deres identitet er forbundet til det evige selvet, *atman*, som er knyttet til *samsara*. *Atman* blir gjenfødt i en annen kropp på bakgrunn av hva slags *karma* den drar med seg. Karmas retningslinjer og regler er beskrevet i *dharma*. Valin får konsekvenser for sine handlinger og intensjoner, og slik fungerer *dharma*.

5.6 Sundarakanda “Skjønnhetens Bok”

I *Sundarakanda* fant jeg mitt niende element som kan peke på kjønnsroller og kjønnsidentitet i hinduismen. Hanuman er general, men kan på mange måter bli betraktet som et skjæringspunkt mellom to “bevegelser”. Rama har sendt ham ut til Lanka for å finne Sita, og Sita sender ham tilbake som et vitne med beskjed. Hanuman kan forme seg om til hva som helst. Han er i stand til å frakte Sita tilbake til Rama, men det er ikke Hanumans oppgave å redde Sita fra Ravana, det var Vishnus vilje om å bli født som en kongssønn for å slå Ravana i duell.⁸⁷ Her ligger det en patriarkalsk og statisk konservativ forestilling om hva som er riktig

⁸² Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 16, vers 25, s. 135.

⁸³ Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 17, vers 13, s. 135.

⁸⁴ Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 17, vers 17-18, s. 135.

⁸⁵ Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 18, vers 4, s. 136.

⁸⁶ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018) s. 188.

⁸⁷ Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 15, vers 1-7, s. 10-11.

og rett av Hanuman i denne situasjonen, dette kommer sterkere til uttrykk når Sita også sier; *Og jeg er Ramas hustru. Derfor kan jeg ikke røre ved en annen mann.*⁸⁸ Denne statisk konservative og patriarkalske uttalelsen kan stilles i kontrast med hennes knapt skinnende skjønnhet.⁸⁹ Stephen Jacobs (2010) som er foreleser i media, kultur og religion ved Universitetet i Wolverhampton i Storbritannia mener at Valmiki gir antydninger til at Sita har mistet sin strålende skjønnhet ettersom hun er atskilt fra Rama.⁹⁰ Hun holder likevel Rama i tankene gjennom hele perioden og står imot Ravana. På det symbolske nivået har Sita akseptert sin situasjon, hun viser styrke og utholdenhet og hennes tanker og lengsel er rettet mot Rama. Hanuman er symbol på lojalitet, en kanal for kommunikasjon mellom Rama og Sita. På det begrepsmessige nivået kan Sitas overholdelse av ekteskapelige plikter knyttes til frelse (*moksha*) som er en ideologisk forestilling i hinduismen. *Moksha* er en tilstand som praktiseres innenfor religionen og det handler om den endelige løsrivelsen fra samsara. Sitas frelse knyttes til hengivelsens vei (*bhakti yoga*) som innebærer at hun står urokkelig i sin kjærighet og hengivelse til Rama.

5.7 *Yuddhakanda* “Krigens bok”

Det siste og tiende elementet finner jeg i *Yuddhakanda* og handler om Sitas Ildbål. Da Rama drepte Ravana ble Sita endelig fri, men jeg får inntrykk av at Rama havner i en indre konflikt med seg selv når han ser Sita. Han har fått gjenopprettet sin ære i kongedømme, men til tross for at Sita ble holdt fanget av Ravana, har det ifølge Jacobs (2010) skapt konsekvenser for Ramas personlige ære.⁹¹ Han klarer ikke å se Sitas uskyld og blir blendet av sin egen stolthet; *Så dra da kongsdatter, hvor du vil. Meg hører du nå ikke lenger til.*⁹² Dette må ha vært både ubehagelig og krenkende for Sita og på bakgrunn av den ydmykelsen hun får, ber hun sin svigerbror tenne opp et ildbål; *Å, tenn et likbål for min siste ferd! Alt er forbi! Mitt liv er intet verd.*⁹³ Sita bøyer seg ned foran mannens føtter og går inn i bålet. Før hun går inn i bålet ber hun om beskyttelse fra ildånden; *Så sant mitt hjerte alltid har hørt til min Rama, må du verne om meg ild!*⁹⁴ Ildbål blir i hinduismen brukt i ulike ritualer og symboliserer renhet og skapelse. På det begrepsmessige nivået forbinder jeg ildbålet med *sati*. Symbolikken i ildbålet knytter seg til Sitas renhet og karma; *For Rama tror at jeg har faret vill, men jeg er ren, så*

⁸⁸ Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) sang 35, vers 62, s. 147.

⁸⁹ Valmiki *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) song 13, vers 18-20, s. 144-145.

⁹⁰ Jacobs, *Hinduism today* (London, Continuum International Publishing Group, 2010) s. 69.

⁹¹ Jacobs, *Hinduism today* (London, Continuum International Publishing Group, 2010) *ibid*.

⁹² Valmiki, *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 115, vers 18, s. 173.

⁹³ Valmiki, *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 116, vers 18, s. 174.

⁹⁴ Valmiki, *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 116, vers 25, s. 175.

*vern du om meg, ild!*⁹⁵ På det organisatoriske nivået blir *sati* brukt som en frelsesvei for kvinner for å oppnå *moksha*. Kvinner har ifølge Jacobs (2010) ingen selvstendighet, hennes rolle blir en forlengelse av ektemannen og hennes plikt er å ta vare på ektemannens helse og velvære.⁹⁶ Hinduismen har en forestilling om at hvis mannen dør før kvinnen, blir det tolket som dårlig *karma* som også påvirker *dharma*.⁹⁷ Forestillingen om Sita har for en del hinduistiske kvinner vært den eneste utveien til å oppnå *moksha* i slike situasjoner, og denne forestillingen er fremdeles aktiv i enkelte steder i samfunnet. Hinduismen er konstruert av patriarkalske og konservative menn som har autoritet over loven (*dharma*), læren (*ashrama*) og klassene (*varna*). Skriftene og ritualene påvirker samfunnet og de sosiale reglene og normen. Den patriarkalske ideologien er med på å undertrykke kvinners selvstendighet og solidaritet på bakgrunn av hva Braminske menn oppfatter av *dharma*. Det å benytte Sita som et idol er en effektiv metode til å fremstille hvor den tradisjonelle gifte kvinnen stiller seg i «konehierarkiet».⁹⁸ Dette hierarkiet fremstilles på samme måte som det tradisjonelle varnasystemet fremstilles, men med et religiøst kvinneideal som utgangspunkt. Forskjellen her er at det tradisjonelle er ikke en beskrivelse av samfunnet, men konehierarkiet kan betraktes som faktisk beskrivelse av kvinnens rolle i samfunnet.⁹⁹

Det har vært vanskelig å avdekke hvordan menneskene identifiserer seg med kjønns hierarkiet og de religiøse begrepene på det identitetsmessige nivået. Det har vært lettere å avdekke hvordan hinduismen som organiserer klarer å opprettholde et maktforhold gjennom religiøse forestillinger, ritualer og normer i det kulturelle samfunnet. Jeg har i mitt arbeid brukt et utenfra perspektiv i min tolkning av Ramayana, og har ingen empiri på indre perspektivopplevelser for hvordan hinduene virkelig identifiserer seg med *dharma*, *karma*, *varna*, *ashrama*, *samsara* og *moksha* i Ramayana. Vi vet ikke nøyaktig hvordan religiøse ritualer som inneholder de ulike begrepene påvirker dem, men det vi vet er at hinduismen er bygget på religiøse forestillinger om *dharma*, *karma*, *samsara* og *moksha*. Hirst og Thomas (2004) mener at hinduismen inneholder mange mønstre og ulike modeller som assosieres med *varna* og *ashrama* som former menneskenes virkelighetsforståelse som igjen påvirker individets egen rolle, identitet og relasjoner. Denne påvirkningen fremstiller et representasjonsregime som er en del av den hinduistiske kulturen og bidrar som et språk i den verden menneskene lever i. Språket påvirker og blir påvirket av hvordan sosiale relasjoner og

⁹⁵ Valmiki, *Ramayana* Overs. Cohen (Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006) Sang 116, vers 26, s. 176.

⁹⁶ Jacobs, *Hinduism Today* (London & New York: Continuum International Publishing Group, 2010) s. 69.

⁹⁷ Jacobs, *Hinduism Today* (London & New York: Continuum International Publishing Group, 2010) *ibid*.

⁹⁸ Hirst & Thomas, *Playing For Real* (London, New York: Oxford University Press, 2004) s. 17.

⁹⁹ Nicolaisen, *Hinduer* (Oslo: Universitetsforlaget, 2018) s. 162.

adferd reguleres i prosessen av konstruksjonen og opprettholdelsen av forestillingene.¹⁰⁰ Slike doktriner og fortellinger som Ramayana er midler som bidrar til å manipulere den hinduistiske befolkningen til å opprettholde den sosiale konstruksjonen. I Diaspora blir hinduene påvirket av en annen virkelighetsforståelse, hinduistiske kvinner i Norge praktiserer ikke sine tre livsstadier på samme måte som i hjemlandet. Man finner kvinnelige guruer i vesten og mange har lederposisjoner i godt betalte yrker. Kvinnene får en helt annen identitet når det oppstår flere valgmuligheter innenfor utdanning, yrke og seksualitet.

6.0 Konklusjon

Kjønn og seksualitet har lenge vært et kontroversielt tema i faget, men har gjennomgått en del endringer de senere årene. Ifølge Greenberg (2018) var det Judith Butler og Michel Foucault de første til å tilnærme seg begrepet og kritiserte for at samfunnet ble undertrykt gjennom en sosial manipulasjon av betegnelsen “kropp”, men at kjønn kan betraktes som et politisk og religiøst maktforhold.

Jeg har i denne besvarelsen tatt høyde for Scotts teori som et utgangspunkt som handler om hvordan kjønn kan anvendes som en analytisk kategori som kan svare for hvordan begrepet fungerer i sosiale relasjoner. Denne teorien har bidratt meg med å avdekke hvorfor vi kan trekke elementære paralleller mellom hinduismens sosiale konstruksjoner i samfunnet med Ramayana. Jeg har også klart å avdekke hvorfor vi kan trekke paralleller mellom den sosiale konstruksjonen i det hinduistiske samfunnet og Ramayana. Jeg har også klart å avdekke at kjønnsroller påvirke og styrke hinduistiskmens virkelighetsforståelse av identitet. Det er de ulike religiøse begrepene *dharma*, *karma*, *samsara*, *ashrama*, *varna* og *moksha* som regulerer kjønn og maktforholdet i religionen og Ramayana er en tekst som skildrer *dharma* gjennom en personifisert utgave av *dharma*. Man kan avsløre at kjønnsrollene til Rama og Sita kategoriseres inn på ulike nivåer som påvirker den sosiale organiseringen i samfunnet og de prinsipielle leveregler som inngår i religionen. Ikke minst påvirker dette også identiteten (sin egen selvforståelse), og man kan knytte dette maktforholdet til sosialkonstruktivismen. Scott sin analytiske modell har vært en solid metode til å avdekke dette maktforholdet og hvorfor disse elementene bør tas høyde for, fordi disse symbolene og mytene blir tolket som bokstavelige av hinduene fordi brahminerne danner reglene og opprettholder dem i det

¹⁰⁰ Hirst & Thomas, *Playing For Real* (London, New York: Oxford University Press, 2004) s. 1.

hinduistiske samfunnet. Det har likevel kommet kritikk til modellen på bakgrunn av at Vesten betrakter religiøse skrifter og eposer som myter og anser dem derfor ikke som ubestridte. Hennes teori og analyse er bygget på tidligere analyser, men har rettet kritikk til enkelte forskninger som har lagt vekt på det biologiske skillet og nedprioritert den kulturelle og sosiale konstruksjonen. Hun trekker fram at Foucaults tanker og ideer var viktige fordi han påsto at kjønn hadde blitt produsert i en historisk kontekst som hadde med seg overbevisninger og forestillinger som førte til at kjønn i sosiale og institusjonelle relasjoner fikk behov for en grundigere analyse. Hun knytter dette opp mot kjønnsideologi som genererer den økonomiske og sosiale strukturen, og hevder at det vil være avgjørende for å forstå behovet av den komplekse koblingen mellom samfunn og varig psykisk strukturen. Det finnes andre forskere som Ann Gold som også fokuserte sin kjønnsforskning på hinduismen, mente at kjønn kan gjennom et maktorientert hierarki være til innflytelse på religionen og omvendt. Hun har i den særegne konteksten av hinduismen klart å fremstille et nytt funn i forskningen som utvikler kjønnsstudier i to hovedområder, kosmologi og samfunn. Dette kan være tilfelle, fordi nye tolkninger av fortellingene kan føre til endringer i konstruksjonen. Scotts sin modell kan ikke anvendes på alle religioner, men med tidligere forskningsanalyser og dypere innblikk i ulike paralleller i fortellingen har jeg med Scotts metode klart å avdekke ulike religiøse symboler som er betydelige innenfor hinduismen og i den sosiale konstruksjonen. De religiøse symbolene som identifiseres i Rama og Sitas knyttes opp mot kjønnsrollene til guddommen og gudinnen, som presenteres som sterke menneskelige kjønnsidealene. Myten er skapelsen av avatarene, og symbolikken er i deres asketiske tilstand tok valget om å bli født i disse avatarene, og ekteskapsinngåelsen med buen er produkter som preger kjønnsnormene som er konstruert gjennom sosial organiseringen og relasjon. Disse normene har konstruert hvordan ekteskapelige inngåelser skal gjennomføres og hvordan hierarkiet er bygget på *varna* som blir kategorisert på bakgrunn av de symbolene som finnes i mytene. På det begrepsmessige nivået kan man overføre de ekteskapelige pliktene og kastesystemet til frelse, som er en del av *dharma* og *moksha*. Disse pliktene er stadfestet av brahminerne som legger til rette for hvordan man kan oppnå *moksha* ved å etterleve *ashrama*. På det identitetsmessige nivået kan vi finne symboler som illustrerer kvinnens lave posisjon med sin underdanige plass i verden, men ifølge Gold er det kvinnene som er de beste religiøse tilbederne i hinduismen. I diaspora har kvinner fått yrkesmessige lederroller, og vi kan også se at hinduistiske kvinner sikter mot høyere utdanninger i vesten. Dette indikerer til at kjønns og maktforholdet i religionen blir regulert ettersom hvor stor innflytelse organisasjonen har i

kulturen og samfunnet. En hindu i diaspora blir ikke påvirket på samme måte som på religionens opprinnelsessted.

7.0 Kildelitteratur

Bøe, Marianne H. og Kalvig, Anne. *Kjønns- og maktkritiske blikk på religion i Mennesker, meninger, makter: en introduksjon til religionsvitenskap*, Cappelen Damm Akademisk, 2020, side 180-203.

Gold, Ann Grodzins. "Gender". I *Studying Hinduism: Key Concepts and methods*, redigert av Sushil Mittal & Gene Thursby, 178-193. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.

Greenberg, Yudit Kornberg. *The body in Religion: Cross- Cultural perspectives*, Bloomsbury London UK, NY USA: Bloomsbury Academic An Imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2018. 263 sider.

Helland, Frode & Wærp, Lisbeth Pettersen. *Å Lese Drama: En Innføring i teori og analyse*, 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget AS, 2011. 208 sider.

Hirst, Jacqueline Suthren & Thomas, Lynn Thomas. *Playing for Real: Hindu Role Models, Religion and Gender*, New York: Oxford University Press, 2004. 190 sider.

Jacobs, Stephen. *Hinduism Today*. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2010. 161 sider.

Janss, Christian & Refsum, Christian. *Lyrikkens liv: Innføring I diktlesning*, 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget, 2010. 330 sider.

Jordheim, Helge, Anne Birgitte Rønning, Erling Sandmo, Mathilde Skoie. *Humaniora: En innføring*, 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget AS, 2011. 457 sider.

Nicolaisen, Tove. *Fortellingene om Rama og Sita: Reiser i den ytre og indre verden*. Norway: Høyskoleforlaget AS Norwegian Academic Press, 2006. 120 sider

Nicolaisen, Tove. *Hinduer*. Oslo: Universitetsforlaget AS, 2018. 321 sider.

Olson, Carl. "Structuralism". I *Studying Hinduism: Key Concepts and methods*, redigert av Sushil Mittal & Gene Thursby, 366-377. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.

Scott, Joan W "Gender: A useful category of historical analysis" i *Coming to Terms (RLE Feminist Theory) Feminism, Theory, Politics*, redigert av Elizabeth Weed, side 81- 100. Taylor & Francis Group, 2013.

Tull, Hermann. "Myth". I *Studying Hinduism: Key Concepts and methods*, redigert av Sushil Mittal & Gene Thursby, 251-264. London & New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.

Valmiki. *Ramayana*. Oversatt av Signe Cohen. Norge: De norske Bokklubbene AS, 2006.

Winje, Geir. *Gudommelig Skjønnhet: Kunst I Religionene*, 2. utgave, Oslo: Universitetsforlaget AS, 2012. 363 sider.