

Elise Hakelund Hansen

Vivaha i Norge
Hinduistisk ekteskapsinngåelse i Norge

Veileder: Istvan Keul

Masteroppgave i religionsvitenskap
Institutt for filosofi og religionsvitenskap
Det humanistiske fakultet
Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Trondheim 2014



Forord

Et masterprosjekt er en lang og spennende prosess. Fra en idé til et ferdig produkt er veien lang. Likevel er det en erfaring jeg ikke ville vært for uten. For å få til et så stort arbeid som en masteroppgave, har jeg vært avhengig av venner, familie og nye bekjentskap, dere vet selv hvem dere er, men jeg må få trekke fram noen som trenger en ekstra takk. Først må jeg få takke mine informanter som lot meg få ta del i bryllupet deres både direkte og indirekte, det å åpne dørene for meg på en slik spesiell dag setter jeg veldig pris på. På grunn av deres åpne dører har denne oppgaven sett dagens lys. Personen som gjorde det mulig for meg å få overvære seremoniene skal ha mye ære for dette resultatet, «Sunny», takk for fine samtaler og god hjelp.

Videre ønsker jeg å takke min veileder Istvan Keul for å være behjelpelig på mail og telefon med mine tanker som har oppstått under arbeidsprosessen. Jeg vil også takke de ansatte ved institutt for filosofi og religionsvitenskap avdeling religionsvitenskap ved NTNU, for at dere har vært svært hjelpelige med å svare på spørsmål og bekymringer fra en forvirret student.

Mine medstudenter på religionsvitenskap må også takkes, takk for kaffepauser og innspill gjennom våre to år som studenter sammen. En person som ikke må glemmes er Ida Kristin Holm Karlsen! Ida tusen takk for alle innspill og spesielt dine fantastiske syntaksøyne, uten dine motiverende ord og hjelpende hånd hadde denne masteren aldri sett dagens lys. Lisa Maria Grønn Aurstad må jeg også få takke for gjennomlesning. Venner og familie som har trodd på meg, når jeg ikke har gjort det selv. Da masteroppgaven tok litt lenger tid enn først antatt måtte sommeren brukes, Sigrid Ressem Østring må derfor takkes for at hun holdt stemningen på lesesalen på topp. Sist, men ikke minst ønsker jeg å takke min fantastiske samboer Vemund Hjelle Midthus for å ha lest og kommentert på oppgaven og for at du har stilt opp som en gledesspreder gjennom hele sommeren, da vi begge har feriert på lesesalen sammen, takk skal du ha! Takk skal dere alle ha!

Elise Hakelund Hansen

Trondheim sommeren 2014

Abstract

Diaspora Hinduism is Hinduism practiced outside India, Nepal, and Sri Lanka. The main focus of this master's thesis is the diaspora Hinduism in Norway. The first Hindus settled in Norway in the 1960's, while the majority of Hindus in Norway arrived as late as in the 1980's. Today, 6 797 Hindus are members of different Hindu belief communities and temples; however, this number is somewhat misleading because it is likely that less than 40 % of the Hindus are members of such communities. In the 1990's, the first Hindu temple was established in Norway. For many Hindus, Hinduism is the practice of rituals, and many of the rituals are also practiced in diaspora. Some of the most important Hindu rituals are rites of passage. These rituals are carried out in order to ease the passage from one stage of life to another. Out of the different rites of passage, vivaha is considered to be of particular importance. Vivaha is the rite of marriage, and it is this Hindu ritual which constitutes the main focus of this thesis. In this context, I have developed the following research question: How does diaspora affect the vivaha ritual in Norway? In order to answer this question I have used the qualitative methods of observation and interview in approaching my informants who have practiced the vivaha ritual. The methodology was chosen in order to gain knowledge about the vivaha ritual as well as information about how the couples reflected on the different decisions to be made in relation to the ceremony.

The background for my master's thesis is a discussion that Knut A. Jacobsen wrote about in 2011 where Hindus felt put aside in public debates about arranged marriages in Hinduism. They felt that Muslims have this right, but that the Hindus were not considered as being representative of this topic (Jacobsen 2011: 112,114). Therefore, I wanted to focus on marriages in Norway, in order to give Hindus a public face.

My research shows that the reflections on the type of marriage, who to marry, where the marriage is going to take place, and whether the vivaha ritual is the only ceremony the couple is going to carry out in order to get married influence vivaha. Therefore vivaha is viewed as something more important than only the ceremony itself. I have observed two vivaha ceremonies at the Sanatan Mandir, a Hindu temple in Slemmestad. Vivaha ceremonies can be carried out in different ways because local traditions can change the ritual and the different families and villages often approach vivaha in their own ways. Therefore, it is difficult to conclude that the vivaha ritual is influenced by diaspora alone. Nevertheless, I find that vivaha, being something greater than only the ceremonies, is influenced by the different reflections and choices the couples make before they get married.

Innholdsfortegnelse

Forord	iii
Abstract	v
Kapittel 1 Introduksjon.....	1
1.1 Bakgrunn for valg masterprosjekt	1
1.2 Tema og problemstilling.....	3
1.3 Lokalisering av oppgaven.....	4
1.4 Oppgavens struktur.....	5
Kapittel 2 Forskningsfelt.....	7
2.1 Diaspora.....	7
2.1.1 Hinduismen i Norge	10
2.2 Min tilnærming til forskingsfeltet.....	13
Kapittel 3 Metode.....	17
3.1 På leting etter informanter og lokaler	17
3.1.1 Sanatan Mandir	18
3.2 Metodiske refleksjoner og forskerrollen.....	19
3.3 Valg av metode	23
3.3.1 Observasjon.....	23
3.3.2 Kvalitativt intervju	25
3.3.3 Representativitet og anonymitet	27
3.3.4 Presentasjon av hovedinformantene	28
3.4 Presentasjon av materialet	29
Kapittel 4 Vivaha blant norskhinduer	31
4.1 De praktiske valgene	31
4.1.1 Lokalisering av vivaha-seremonien	31
4.2 De personlige valgene	34
4.2.1 Ulike ekteskapsformer	34

4.2.2 Valg av ekteskapsform og ektefelle	36
4.2.3 Valg av hinduseremoni	39
4.3 Påvirkningen av de praktiske og personlige valgene.....	42
Kapittel 5 Samskara og vivaha.....	45
5.1 Samskara.....	45
5.2 Ekteskapet en viktig del av hinduismen	46
5.3 Michaels` og Pandeys framstilling av vivaha.....	48
Kapittel 6 Vivaha i Sanatan Mandir	55
6.1 Bakgrunnskunnskap og astrologi.....	55
6.2 Vivahas struktur i Norge.....	57
6.2.1 Varmala.....	57
6.2.2 Puja	59
6.2.3 Rakshabandhana	62
6.2.4 Gotrochchara.....	62
6.2.5 Kanyadana.....	63
6.2.6 Saptapadi.....	65
6.2.7 Saat vachan	68
6.2.8 Sindoor.....	70
6.3 Tilpasninger og forståelse av vivaha i Norge.....	71
6.3.1 Vann.....	72
6.3.2 Språk og gjestenes atferd	72
6.3.3 Tidsbruk	73
6.3.4 Visuelt uttrykk	74
6.3.5 Plassering	75
6.4 Oppsummering	77
Kapittel 7 Samle trådene: Vivaha i Norge	79
7.1 Å knytte sammen kapitlene	79

7.2 Nye potensielle problemstillinger.....	86
Ordforklaring.....	I
Vedlegg 1: Hovedinformantgalleri.....	III
Referanseliste	V

Kapittel 1 Introduksjon

1.1 Bakgrunn for valg masterprosjekt

Hinduismen er en religion jeg fikk øynene opp for etter et opphold i India. Hinduismens store mangfold fascinerte meg. «[H]induismen er ikke en homogen, religiøs tradisjon, men er et samlenavn på en familie av religiøse retninger som er uten en felles kjerne» (Jacobsen 2003:13). Hinduismen kan også omtales slik Axel Michaels ser den: «potpourri of religions» (Michaels 2004:3). Dette gjør hinduismen til en spennende religion med mange ulikheter og variasjoner. Til tross for mange ulike former for hinduisme, oppdaget jeg i India indernes glede og tilstedeværelse ved tradisjoner og religiøsiteten gjorde at interessen for religionen deres ble vekket. I India er hinduismen tilstedeværende over alt. Templene, asketene i gatene¹, menneskene som mediterer i parkene og de hellige kuene, er alle faktorer som er med på å vise hinduismens nærvær. Tilbake i Norge hadde jeg et ønske om å finne ut mer om hvordan hinduismen blir praktisert i et land som Norge, et land som ikke er preget av det sterke hinduistiske nærværet.

På 1960-tallet kom de første hinduene fra India og Sri Lanka til Norge, men det var ikke før på 1980-tallet flertallet av hinduene kom hit (Jacobsen 2011: 90-99). I 1997 ble det første hinduistiske tempelet i Norge opprettet, Sanatan Mandir i Slemmestad (Jacobsen 2011:101). Opprettelsen av templer i Norge er et synlig bevis på at hinduer har slått seg til ro i landet. Hinduer er ikke avhengig av templer for praktisering av religionen, og en god hindu trenger ikke å ha vært i et tempel i løpet av livet. Likevel er det mange som anvender templene som et sted de kan møte gudene. I Norge og andre diasporaland, der hinduismen ikke har sin opprinnelse, får templene en annen rolle enn i India (Jacobsen 2000b:161). Templene spiller en rolle som kultursenter, et sted der barn og voksne kan møte andre hinduer, snakke morsmålet, praktisere sin religion og ha kulturelle arrangement. Med tempelbebyggelsen i Norge kommer det naturlig nok også prester. Templene i hinduismen blir ansett som gudenes bolig, der gudene selv bor. Templene er derfor avhengige av å ha en fulltidsansatt prest boende. Dette for å ta vare på gudene og for å gjennomføre ritualer som er avhengig av en prest.

¹ En asket er en person som praksierer askese, «forsakelse av verdslige eller sanselige gleder ved avholdenhet fra mat, nytelsesmidler, søvn, seksuell aktivitet o.l.; har som formål å trene viljen eller tanken» (Kværne og Tjønneland 2011).

Hinduer som er bosatte utenfor Sør- Asia; India, Sri Lanka eller Nepal, blir ofte omtalt som diasporahinduer (Jacobsen 2011:82). Diasporahinduismen kan enkelt forklares som hinduisme som blir praktisert utenfor India, Sri Lanka og Nepal. Og det er nettopp denne formen for hinduisme som er det overordnede temaet for denne avhandlingen. Hinduismen er en religion som har svært mange ulike ritualer tilknyttet seg, og disse ritualene blir også praktisert i diaspora. «Hinduismen er for mange hinduer først og fremst noe de gjør, en rituell praksis» (Jacobsen 2003:208). Praktiseringen av ritualer er en viktig del av hinduismen, og praktiseringen av ritualene kan finne sted i hjemmet alene, eller sammen med andre. Ritualene og høytidene varierer i uttrykk. Hinduene feirer alt fra barnefødsler, hårklipp, divali², faste og ekteskapsinngåelser. Med hinduismens inntog i Norge er det naturlig for mange hinduer å ta med seg ritualene til en ny kontekst. Vi i Norge er ikke vant til å feire religiøse høytider med fyrverkeri, eller å kaste farger på hverandre. Vi er heller ikke vant med gamle og unge som danser sammen hele natten. Noen av disse ritene og tradisjonene har blitt videreført til Norge. En form for ritualer som blir praktisert i Norge er overgangsritualer, eller samskara som det heter på sanskrit (Flood 1996:201). Samskara referer til ritualer som gjør det mulig for aktøren å endre sosial status. Et eksempel på dette kan være ekteskapsritualer, hvor aktørene endrer status fra ugift til gift (Bowie 2006: 38). Samskararitualene bidrar derfor til en mykere overgang til en ny fase av livet.

Da jeg var i India i 2011, fikk jeg overvære en vivaha-seremoni. Vivaha³ er sanskrit for ekteskapsinngåelser (Pandey 1969). Hinduistisk ekteskapsinngåelse blir praktisert på en helt annen måte enn bryllup i Norge. Den største ulikheten jeg observerte var tidsbruken. Vi praktiserte utallige ulike riter før paret kunne anses som ektefeller. Ekteskapet er en svært viktig institusjon for en hindu. For at en hinduistisk mann skal komme ut av sirkelen av gjenfødsler, må han inngå ekteskap og slik oppnå livsstadiet som familiefar (Jacobsen 2003:22,85, Michaels 2004:94-95). Hinduismens livsstadier vil bli nærmere presentert i kapittel 5.2. Kvinner og menn følger imidlertid ikke de samme livsstadiene. En kvinne har tre livsstadier i livet; pike, kone og enke (Jacobsen 2003:221). Vivaha blir med dette en av de viktigste overgangsritualene i hinduismen. Den vanligste formen for ekteskap i India er arrangerte ekteskap (Michaels 2004:115). Denne formen for ekteskap blir også praktisert

² Divali «en lysfest som feirer det rettes seier over urett og minnes Ramas og Sitas hjemkomst til Ayodhya etter fjorten år i eksil, feires i overgangen mellom månedene [...] oktober og november (Jacobsen 2003:258).

³ Mange av begrepene jeg anvender i denne avhandlingen er opprinnelige fra sanskrit, jeg har valgt å skrive de som på norsk og bøye ordene etter norsk skriveform.

blant «[...] [e]nkelte minoritetsgrupper[...] [som fortsatt har] tradisjonen med å arrangere ekteskap for sine barn eller andre familiemedlemmer etter at de kom til Norge»

(Handlingsplan mot tvangsekteskap av Barne- og likestillingsdepartementet 2007: 6).

Professor i religionsvitenskap ved universitetet i Bergen, Knut. A. Jacobsen, viser til at «[h]induene i Norge opplever seg selv som en religiøs minoritet ikke bare i forhold til de kristne, men også i forhold til muslimene i Norge» (Jacobsen 2011:112). Årsaken til dette er at muslimer i Norge utgjør godt over 120 000 (statistisk sentralbyrå 2013), mens hinduer utgjør et sted mellom 15 000 og 18 000 (Jacobsen 2011:88-89). Denne store differansen mellom minoritetsreligionene, kan være en av grunnene til at media har rettet det meste av fokuset mot islam og ikke hinduismen i Norge. Jacobsen viser spesifikt til offentlige debatter der hinduer ikke har fått deltatt, som for eksempel debatter omhandlende arrangerte ekteskap (Jacobsen 2011:112). Arrangert ekteskap er vanlig innenfor hinduismen og islam, og derfor er det naturlig at hinduer også får vist fram sitt syn på dette temaet. Et av formålene med denne avhandlingen er å fokusere på hinduismen i Norge, for slik å gi noen hinduer muligheten til å fortelle sin historie omhandlende ekteskap.

1.2 Tema og problemstilling

Formålet med denne masteroppgaven er å rette fokus mot ekteskapsinngåelser i hinduismen, da spesielt med tanke på diskusjonen Jacobsen viser til, der hinduer ikke får delta i den offentlige debatten omhandlende arrangerte ekteskap. I tillegg er det forsket lite på praktisering av hinduistiske ritualer i Norge. Dette er spesielt viktig da hinduismen er en religion med mange ulike ritualer tilknyttet dens praktisering. På grunnlag av dette utarbeidet jeg den overordnede problemstillingen: *hvordan påvirker diasporasituasjonen vivaha-ritualet i Norge?* I tillegg til denne overordnede problemstillingen har jeg utarbeidet syv forskerspørsmål som vil være med på å svare på problemstillingen.

Vivaha-seremonien er et ritual med lang historie. Ritualen kan ha blitt omtalt for første gang i Gryhasutraene (Pandey 1969:153). Gryhasutraene er tekster som inneholder regler for de hjemlige ritualene (Jacobsen 2003:48), og vivaha blir ansett som et slikt ritual. I denne avhandlingen vil ikke formålet kun være å få innsikt i vivaha-seremoniens praktisering i Norge, men også å se på vivaha som noe større enn kun selve ritualen. Jeg mener at vivaha kan anses som noe mer kompleks enn et ritual. Når et individ velger å gifte seg med et annet

individ, er det mange refleksjoner disse må igjennom. For å få mer kunnskap om vivaha nærmet jeg meg temaet ved å anvende de kvalitative metodene observasjon og intervju. Slik hadde jeg mulighet til å finne mer ut om valgene mine informanter gjorde før de giftet seg. Spørsmålene jeg stilte informantene er i tråd med forskerspørsmålene som er knyttet til problemstillingen. Det første forskerspørsmålet lyder: *Hvilke ekteskapsformer blir praktisert blant hinduer i Norge?* I India er den vanligste ekteskapsformen arrangerte ekteskap (Michaels 2004:115). I Norge kan det derimot sies å være kjærlighetsekteskap. Det andre forskningsspørsmålet er: *hvilke refleksjoner er gjort i valget av ektefelle?* Det tredje forskerspørsmålet lyder: *Velger norskhinduer én eller flere seremonier når de inngår ekteskap?* Det siste spørsmålet rettet mot vivaha er: *gifter norskhinduer seg i Norge eller i India?*

Etableringen av templer i Norge har gjort det mulig å praktisere vivaha-ritualet i Norge. Dette har gjort det mulig for meg å observere vivaha-ritualer i Norge. I 2013 observerte jeg to vivaha-ritualer. Begge parene besto av en hindu og en etnisk skandinav. Forskerspørsmålet rettet mot praktiseringen av ritualet var: *hvordan blir vivaha-ritualet praktisert i Norge?* Etterfulgt av: *hvordan blir vivaha presentert av Pandey, Michales, Gutschow og Michaels?* Ved å presentere teoretiske framstillinger på vivaha, er det lettere å sammenligne observasjonene med tradisjonene i India og Nepal. På den måten er det lettere å si noe om ulike momenter i vivahaene i Norge som kan være et resultat av diasporasituasjonen. Det siste spørsmålet er: *hvor viktig er vivaha i hinduismen?*

Problemstillingen og forskningsspørsmålene er med på å etablere ulike tematikker i denne avhandlingen. Temaene jeg har valgt å fokusere på er hinduismen i diaspora, praktiseringen av vivaha, praktisering av vivaha i Norge og personlige refleksjoner omkring vivaha. Disse temaene ble valgt ut som et resultat av de kvalitative forskningsmetodene. Det innsamlende materialet gjorde det mulig å nærme seg disse områdene. En ekteskapsinngåelse er ikke bare en spesifikk handling, men er med på å skape en ny identitet for menneskene som gjennomgår ritualet.

1.3 Lokalisering av oppgaven

Denne avhandlingen er avgrenset til å ta for seg hinduistisk ekteskapsinngåelse i Norge. Årsaken til dette er, som nevnt i 1.1, at det ikke er så mye forskning rettet mot praktisering av

hinduistiske ritualer i Norge. Mine observasjoner er hentet fra tempelet Sanatan Mandir i Slemmestad utenfor Oslo. Sanatan Mandir ligger i gamle folkets hus i Slemmestad, og har siden 1993 vært møtestedet for hinduer i området (Jacobsen 2000a:37). Gudestatuene kom til Sanatan Mandir i 1997 og ble da fungerende som et hjem for gudene etter at de steg ned i statuene samme år. Prestene som gjennomførte ritualene jeg observerte ved Santan Mandir, mener at de praktiserer disse på lik måte over hele landet og i India. Derfor mener jeg at mine studier er med på å representere nord-indere i Norge, da dette tempelet for det meste har medlemmer fra nord-India. Vivaha-seremonier i Norge er vanlig, men ikke hverdagskost. Sanatan Mandir var det eneste tempelet som hadde vivaha-seremonier i 2013.

1.4 Oppgavens struktur

Oppgavens formål er å vise hvordan vivaha blir praktisert og nyttiggjort i Norge. For å kunne gjøre dette er masteroppgaven delt inn i totalt syv kapitler medregnet innledning, hvor kapittel 2 fungerer som oversikt over forskningsfeltet diaspora og hinduismen i Norge, og kapittel 3 som metodekapittel. 4, 5 og 6 er hovedkapitler og kapittel 7 er et sammenfattende kapittel som vil vise oppgavens hovedfunn.

I kapittel 2 presenterer jeg forskningsfeltene diasporahinduisme generelt og i Norge. I tillegg vil jeg presentere denne oppgavens tilnærming til forskningsfeltet, som er praktisering av vivaha-ritualet i diaspora. Kapittel 3 er avhandlingens metodekapittel, med spesielt fokus på hvordan jeg nærmet meg forskningsfeltet. Metodene jeg har anvendt i denne avhandlingen er observasjon og kvalitativt intervju. Disse vil bli presentert, og i tillegg vil jeg vise hvordan jeg kom i kontakt med mine informanter, og hvem hovedinformantene er. Etikk, representativitet og metodiske refleksjoner i forhold til informantene og metodiske valg vil jeg også gjøre rede for i dette kapitlet.

I kapittel 4 vil tematikken være rettet mot hvordan norskhinduer i Norge nærmer seg vivaha. Forskerspørsmålene *hvilke ekteskapsformer blir praktisert blant hinduer i Norge? Hvilke refleksjoner er gjort i valget av ektefelle? Velger norskhinduer én eller flere seremonier når de inngår ekteskap? og: gifter norskhinduer seg i Norge eller i India?* vil bli besvart her. Kapittel 4 er todelt og de praktiske og personlige valgene vil bli redegjort for hver for seg. De praktiske valgene er rettet mot hvor bryllupet skal finne sted; i Norge eller India. De personlige valgene er rettet mot ulike ekteskapsformer, ektefelle og om parene hadde

tilleggsseremonier. Jeg vil redegjøre for disse valgene, og vise at de er med på å påvirke vivaha-seremonien indirekte, med informantenes refleksjoner av vivaha. Kapittelet argumenterer blant annet for at informantene representerer tre former for ekteskap: kjærlighetsekteskap, kjærlighetsekteskap med godkjenning og arrangerte ekteskap. I tillegg blir det vist til at ekteskapsformer og valget av ektefelle henger sammen, der ekteparet som valgte arrangert ekteskap var gjennom en omfattende prosess for å finne hverandre. Hinduer i min avhandling viser til at det er mest vanlig å ha flere ekteskapsseremonier enn kun vivaha. Til slutt argumenteres det for at ektefeller som består av en norskhindu og en etnisk skandinavor som regel gifter seg i Norge.

Kapittel 5 vil redegjøre for samskara; overgangsritualer og vivahas historiske framstilling. I dette kapittelet vil samskara bli kort presentert, dette for å forstå vivaha i en større helhet. Vivaha har utviklet seg over tid og av mange forskjellige riter. Jeg vil likevel gjøre rede for de mest aktuelle ritene ritualer består av. Hinduismen er en religion som verdsetter ekteskapet svært høyt. Derfor er det nærliggende å gjøre rede for hvordan denne viktigheten vises i praksis.

Kapittel 6 er basert på observasjonene av to vivaha-seremonier ved Sanatan Mandir. Her vil derfor de to siste forskningsspørsmålene *hvordan blir vivaha-ritualet praktisert i Norge?* Og *hvordan blir vivaha presentert av Pandey, Michales, Gutschow og Michaels?* bli besvart. Formålet med kapittelet er å gi en følelse av hvordan det er i en vivaha-seremoni i Norge, og hvordan den blir praktisert. I tillegg til observasjonene vil intervjuene til informantene og prestene og teoretiske framstillinger bli anvendt for å forstå hvordan vivaha blir presentert nå og i litteraturen. Kapittelet argumenterer for at vivaha kan utøves på ulike måter, men likevel vise til det samme ritualer. Dette på grunn av de ulike tradisjonene og lokale variasjonene som eksisterer i hinduismen.

I kapittel 7 vil jeg samle trådene for å vise hvordan de overstående kapitlene er med på å besvare problemstillingen og spørsmålene jeg gjorde rede for i kapittel 1.2. Kapittelet vil konkludere med at vivaha-seremonien ikke blir direkte påvirket av diasporasituasjonen. Ser vi derimot på vivaha som noe større enn selve seremoniene, vil valgene som ble redegjort for i kapittel 4 bli påvirket av diasporasituasjonen. Helt til slutt vil jeg vise at dette prosjektet ikke lukker døra for dette forskningsfeltet, men åpner opp for en rekke nye problemstillinger, hypoteser og spørsmål for videre forskning.

Kapittel 2 Forskningsfelt

Jeg har valgt å avgrense dette masterprosjektets forskningsfelt til å omhandle diasporahinduisme og hinduismen i Norge. Dette kapittelet vil bli todelt, og første del vil omhandle diasporahinduisme. Jeg har valgt å presentere Martin Baumann, Steven Vertovec, George Chryssides og Jagdish Chandra Jha som bidragsyttere til diasporahinduisme og ritualer i diaspora. Denne masteroppgaven har en mer spesifikk lokalisering, så hinduismen i Norge vil også bli presentert. Knut A. Jacobsen og Ram Gupta er begge forskere som har rettet sitt forskerfokus mot hinduer bosatt i Norge. Andre del av kapittelet vil jeg redegjøre for hvilke synsvinkler jeg velger å anvende i dette masterprosjektet.

2.1 Diaspora

Begrepet diaspora har opprinnelig blitt brukt som betegnelse innenfor jødedommen og kristendommen (Baumann 1995). Begrepet refererte tidligere til jødernes utdrivelse fra Israel i det syvende århundre (Jacobs 2010:107). På den måten ble derfor begrepet assosiert med tvang, deportasjon og fordrivelse (Baumann 2000:313). Ifølge Martin Baumann kan diaspora omtales som;

[...] a religious, often ethnic group which lives as a minority outside its land of origin. The immigrant minority has a religious orientation different to that of the members of the host society (Baumann 1995:22).

Denne vide definisjonen viser at diaspora blir ansett som religiøse og etniske grupperinger som bosetter seg utenfor opprinnelseslandet. Diasporabegrepet setter imidlertid en begrensning, ifølge Baumann: landet jødene bosetter seg i må ha mindretall jøder, slik at grupperingen blir ansett som en minoritet. Denne beskrivelsen er ment for å omtale jøder og kristene (Baumann 1995). Etter 1980-tallet har konseptet diaspora blitt et mer generelt begrep. Konseptet blir av mange forskere anvendt om ulike religioner og kulturer. I denne sammenheng har Baumann beskrevet diaspora slik:

Since about the 1980s, the notion of «diaspora» has been increasingly employed to denote ethnic, linguistic, national or religious minorities settling outside their homeland in a culturally different society (Baumann 1998:95).

Konseptet er nå anvendt om ulike grupperinger innenfor grupperinger med samme etnisitet, språk, nasjonalitet eller religion. Ulikhetene mellom de to beskrivelsene av konseptet er at begrepet etter 1980-tallet omhandler ikke kun religiøse og etniske grupperinger. Den nyere beskrivelsen rommer nasjonalitet og språk i tillegg til de andre fenomenene. Baumanns omtale av diaspora etter 1980-tallet viser at langt flere passer inn under diasporabegrepet, som for eksempel hinduer (Baumann 1998:95). Hinduer som er bosatt utenfor India eller Nepal, kan dermed defineres som diasporahinder.

Det er ikke et nytt fenomen at hinduer bosetter seg utenfor India eller Sør-Asia. Vi må helt tilbake til 1800-tallet for å finne de første emigrantene fra India til for eksempel Mauritius (Baumann 1995:23). Denne utvandringen kan forklares med britenes kolonialisering av India. I tillegg til Baumann har Steven Vertovec forsket på diasporahinduismen. Hovedfokuset har vært å analysere emigrasjonsprosessene fra India til hinduenes nye hjemland (Vertovec 2000). De mener begge at de indiske emigrasjonsprosessene i hovedsak kan deles inn i to perioder. Den første perioden regnes fra 1800-tallet til tidlig 1900-tallet. Årsaken til emigrasjonen i denne perioden var britenes påvirkning på India som kolonimakt. Mange indere emigrerte til andre britiske kolonistater for å arbeide for britene. Eksempler på slike land er Mauritius, Guyana, Trinidad, Sør-Amerika, Surinam, Fiji og Øst-Afrika, der mange valgte å bosette seg permanent. Dette er årsaken til at det i dag finnes store grupperinger av utvandrede indere på disse stedene.

Ifølge Vertovec og Baumann startet den andre emigrasjonsperioden etter andre verdenskrig. Emigrantene dro ikke lenger i hovedsak til kolonistatene, nå var det industrilandene som var mer ettertraktet. USA og Storbritannia er eksempler på slike industriland, som hinduer valgte å emigrere til (Vertovec 2000:15). Disse emigrasjonsperiodene er hovedårsaken til at det i dag finnes indere og hinduer spredt rundt hele verden, også i Norge. Baumann går litt nærmere inn på emigrasjonsperiode to. Fra Indias uavhengighet i 1947 og fram til tidlig 1960-tallet reiste mange hinduer til England for å arbeide (Baumann 1995:23). Særlig unge menn reiste til England for å arbeide seg opp en god økonomi før de kunne reise tilbake til India. Ifølge Stephen Jacobs var det i 2001 bosatt over en halv million hinduer i England, og det er derfor naturlig å mene at mange av disse valgte å etablere familie i England (Jacobs 2010:107). Etter midten av 60-tallet har hinduer valgt å reise til andre land, som for eksempel Australia, USA og Canada (Baumann 1995:23). Forskjellen mellom de to hovedperiodene er ifølge Vertovec og Baumann hvor destinasjonen ligger. På 1800-tallet og fram til tidlig 1900-tallet valgte de

fleste å reise til andre britiske koloniland, mens etter andre verdenskrig valgte flere å bosette seg i mer vestlige land. Disse periodene er med på å gi en indikasjon på når og hvor hinduer har valgt å emigrere.

Når emigrantene har ankommet destinasjonene, er det ifølge George Chryssides tre alternative måter å forholde seg til kultur og religion på (1994). Disse tre strategiene viser hvordan enkeltindivider kan forholde seg til religionen eller kulturen i den nye diasporakonteksten. Den første strategien kalles apostasi eller frafall. Apostasi vil si at individet velger å tilegne seg den nye kulturen og religionen, og slik blir dette et frafall fra deres opprinnelige kultur og religion (Chryssides 1994:58). Strategi nummer to er accommodation eller tilpasning. Her velger individet å rette seg etter den nye kulturen og/eller religionen, og samtidig holde på noe av det de har med seg fra sin egen kultur og/eller religion (Chryssides 1994:59). Et eksempel på tilpasning kan være å feire både jul og divali. Slik ivaretar emigrantene det de mener er de viktigste eller mest egnede elementene fra begge kulturer. Den siste strategien kalles renewed vigour eller fornyelse. Gjennom denne strategien velger individet å bli mer kulturell, eller mer religiøs enn han eller hun var i India. Ønsket er å opprettholde tradisjonene fra opprinnelseslandet, og disse blir forsterket i en diasporisk kontekst. Mange hinduer velger å holde sammen, skape templer eller andre religiøse og kulturelle møtesteder. I noen tilfeller vil emigrantene oppleve å være mer kulturelle og religiøse enn de var i opprinnelseslandet (Chryssides 1994:59). Individene velger selv hvordan de ønsker å forholde seg til religionene. Blandingsformer av strategiene som er nevnt over vil også være mulige.

Disse strategiene er avhengig av andre faktorer enn kun hva individet selv relaterer seg til. Emigrerer en nord-indisk hindu til et område som allerede har mange nord-indere, vil det være enklere for personene å holde ved sin opprinnelige kultur og religion. I områder der hinduer fra ulike etniske grupperinger utgjør et betydelig antall medlemmer, er det mulighet for å opprette ulike templer. Eksempler på dette er ulike templer for mennesker fra Punjab, Gujarati og Tamiler. I noen tilfeller velger hinduer å opprette pan-indiske templer, det vil si templer uten geografisk tilknytning (Baumann 1995:25). I tilfeller der det er etablert templer, enten lokale eller pan-indiske, kan det anses som enklere å praktisere sin religion og kultur. Andre valg, som hvor hinduene er bosatt, hvem de er gift med, eller hvem de bor sammen med er alle faktorer som vil være med å påvirke hvordan de forholder seg til sin opprinnelige kultur og religion.

Baumann og Vertovec har hovedsaklig forsket på diaspora og emigrasjonsprosessene fra India til hinduenes nye hjemsted. Chryssides har blant annet forsket på hinduene når de har ankommet det nye hjemlandet og prøvd å forstå hvordan de forholder seg til for eksempel religion. Jagdish Chandra Jha er en forsker som har rettet mye av sitt arbeid mot diasporahinduer i Karibien. Blant annet har han rettet fokus mot vivaha-ritualer i Trinidad og Tobago. Jha viser at i takt med utvandringen har vivaha-ritualet blitt en naturlig del av hinduenes fromhetsliv. På 1980-tallet var andelen hinduer i Trinidad og Tobago regnet til omtrent 24 %. Landet har helt siden 1845 tatt imot emigranter fra India (Vertovec 2000:67). Det er derfor naturlig at hinduer i landet har giftet seg i hinduistiske seremonier. Vivaha og andre overgangsritualer har, ifølge Jha, blitt påvirket av sekulariseringsprosess. Med dette menes det at ritualene har blitt påvirket av det sosiale og det religiøse ikke lenger har en like fremtredende rolle som for eksempel i India. Jha mener at vivaha-seremoniene i Trinidad og Tobago har endret uttrykk: musikk, dans, mat og drikke har fått en viktigere posisjon enn selve ritualene (Jha 1976:51). Gjestene går i bryllup for å møte venner, danse til musikk og spise god mat, mener Jha. Saptapadi, eller de syv stegene, er et av de viktigste ritualene i en vivaha-seremonien. Dette ritualet blir også gjennomført ved vivaha-ritualer i Trinidad og Tobago. Viktigheten av dette ritualet er det Jha stiller seg undrende til, da han skriver;

«Very few guests care to see the actual saptapadi [...] and kanyadan (gift of the virgin); their main interest is in the secular aspects like eating, drinking, music and sometimes dancing» (Jha 1976:51).

Med dette vises det at for enkelte er bryllupsfesten viktigere enn selve ekteskapsinngåelsen. Denne endringen av fokus kan imidlertid høyst sannsynlig finnes igjen i India også.

2.1.1 Hinduismen i Norge

Hinduismen i Norge er et forskningsfelt som ikke har fått så mye oppmerksomhet fra forskere innenfor ulike fagfelt. Likevel er det to forskere som har prøvd å komme nærmere tematikken. Professor i religionsvitenskap ved Universitetet i Bergen, Knut A. Jacobsen og tidligere masterstudent i religionshistorie ved Universitetet i Oslo, Ram Gupta har gitt sine bidrag til dette feltet. Årsaken til at det er så få som har forsket på akkurat dette feltet, kan være flere. Den første årsaken kan være antall hinduer som er bosatt i Norge: det er vanskelig å anslå eksakt hvor mange hinduer som er bosatt her. Dette på grunn av at det i Norge registreres

geografisk religiøs identitet og ikke personens religiøse tro⁴ (Jacobsen 2011:88). I desember 2013 var det registrert 6 797 medlemmer ved landes hinduistiske templer og andre hindusamfunn (statistisk sentralbyrå 2013). Ifølge Knut A. Jacobsen kan en anslå at mindre enn 40% av hinduene i Norge er medlemmer av et tempel eller trossamfunn (Jacobsen 2011:88-89). Om denne teorien stemmer, vil det være over 17000 hinduer bosatte i Norge. Dette setter hinduismen i en minoritetsposisjon til for eksempel Islam. I desember hadde muslimske trossamfunn 120 882 registeret medlemmer (statistisk sentralbyrå 2013). Vi kan med dette si at Islam er en majoritetsreligion blant minoritetene i Norge. En annen årsak som Ram Gupta presenterte i sin bok «Being a Hindu in Oslo» er at hinduene ofte ikke får så mye offentlig oppmerksomhet, noe debatten om arrangerte ekteskap jeg presenterte i kapittel 1.1 viser.

Knut A. Jacobsens forskning er den viktigste kilden til dokumentasjon av hinduer bosatt i Norge. Ifølge Jacobsen kan diasporahinduer deles inn i tre kategoriser, og disse kategoriene representerer årsaken til hvorfor hinduer har emigrert. Den første kategorien innebærer hinduer som emigrerte til britiske kolonistyrer for å arbeide. Denne kategorien kan ses i tilknytning til Vertovecs første hovedperiode for emigrasjon fra India. Jacobsens andre kategori omhandler flyktninger, hinduer som har flyktet på grunn av krig eller forfølgelse. Den siste kategorien er forbeholdt høyt utdannede eller studenter som ønsker å få arbeid eller studiested utenfor India eller Sør-Asia (Jacobsen 2000b:160; 2011:82-84). Hinduene som er bosatt i Norge tilhører kategori to og tre. Årsaken til at hinduer har valgt å reise er enten på grunn av krig og/eller forfølgelse eller arbeidsinnvandrere med høy utdanning eller ønske om dette (Jacobsen 2000b:162). I dagens Norge har vi hovedsakelig hinduer fra India, Sri Lanka og Uganda. Hinduene fra Uganda utvandret fra India under emigrasjonsperiode en, altså under kolonitiden. Disse hinduene slo seg til ro i landet, men i 1972 ble hinduer offer for forfølgelse fra Idi Amin⁵. Av de over 35 000 hinduene som ble utvist fra Uganda, kom en liten gruppe til Norge og bosatte seg på Østlandet (Jacobsen 2011:99). Jacobsen viser til at det i 2011 var et sted mellom 150 og 160 gujarathinduer i Norge. Gujarathinduene blir sammen med de fleste tamilhinduene fra Sri Lanka regnet som flyktninger. Tamilhinduene fra Sri

⁴ Geografisk eller nominell religiøsitet er at personen blir betraktet som for eksempel hindu når personen kommer fra India, da flertallet er hinduer i India. Sannheten kan være at personen er sikh eller muslim (Jacobsen 2011:88).

⁵ Idi Amin blir regnet som Afrikas verste diktator etter at han ved et militærkupp i 1971 tok over makten av Uganda. Den indiske delen av befolkningen som på denne tiden var så mange som 35 000 ble utvist av landet. Dette førte til at mange hindu-ættede mennesker måtte flykte til Europa, der noen titalls havnet i Norge (U.f. 2009a, Jacobsen 2011:90,98).

Lanka er den største gruppen hinduer i Norge. De første hinduene fra Sri Lanka ankom på 70-tallet, hovedsakelig arbeidsinnvandrere. Det var ikke før på midten av 80-tallet at majoriteten av dagens srilankere ankom da borgerkrigen ble et faktum i 1983 (Jacobsen 2011:91).

Flertallet av hinduer i Norge er fra denne grupperingene. Jacobsen skrev i 2011 at så mange som 70 % av de omtrent 17 000 hinduene som er bosatt i Norge, kan anses å være hinduer fra Sri Lanka (Jacobsen 2011:90). Nord-indere er den siste av hovedgruppen innenfor hinduer i Norge. De fleste hinduene fra nord-India kom på slutten av 1960-tallet. Nord-inderne kom til Norge som arbeidsinnvandrere, de ønsket enten å utdanne seg eller få gode jobber (Jacobsen 2011:90). Jacobsen viser til at det i 2011 var omtrent 4000 hinduer fra nord- India i Norge (Jacobsen 2011:90). Dette tallet er noe vanskelig å anslå, da norske myndigheter ikke kartlegger ulike individs religiøse tilhørighet når de kommer hit. Dette tallet viser imidlertid at hinduer fra nord- India utgjør en liten del av Jacobsens antall hinduer i Norge.

Emigrasjonsprosessen til Norge er en del av historien til hinduene i Norge. Med rundt 17 000 hinduer i Norge, er det viktig å presisere at disse representerer et stort mangfold av ulike geografiske og kulturelle retninger innenfor hinduismen. Dette er en av grunnene til at det i dag finnes flere ulike templer i Norge. Tamiler og nord-indere har vært store nok grupperinger til å etablere egne templer som representerer de gudene flest tamiler eller nord-indere ber til. Hovedårsaken til at disse har valgt å etablere seg i ulike templer er språkene disse grupperingene anvender. Tamilene anvender et dravidisk språk, mens nord-indere anvender hindi eller andre nord- indiske språk (Jacobsen 2011:91). I Norge finnes det i dag fire ulike hindutempel, som befinner seg henholdsvis i Oslo, Bergen, Slemmestad og Trondheim (Jacobsen 2011: 89). Tempelet Sanatan Mandir⁶ i Slemmestad er et eksempel på et nord-indisk tempel (Jacobsen 2000a; 2011:100-101). Sivasubramanyar Alayam i Oslo er derimot et eksempel på et tamil tempel (Jacobsen 2011:89). Gujarathinduene er samlet i Gujarati Culture Club i Fredrikstad. På grunn av det lave antallet hinduer fra Uganda har de ikke et eget tempel, men en eget trossamfunn (Jacobsen 2011:99).⁷ Fire templer og enda flere hinduorganisasjoner kan anses som gode eksempler på at hinduene i Norge har valgt å etablere seg i landet på permanent basis.

⁶ For mer informasjon se Knut A. Jacobsens artikkel «Religionens dimensjoner i hinduismens tempel» fra 2000a i Tempel og Katedral- kunst og arkitektur som gudstroens speilbilde.

⁷ For nærmere informasjon omhandle hinduer i Norge se Knut A. Jacobsen artikkel «Hinduismen i Norge» 2011 i boken Verdensreligioner i Norge.

I 2006 skrev Ram Gupta boken «Being a Hindu in Oslo» som et resultat av hans masteroppgave i Religionshistorie ved Universitet i Oslo. Gupta fokuserte på hvordan unge hinduer selv tenker om deres egen religion. Gupta velger å fokusere på hvordan ungdommene selv definerer det å være hindu i Norge uten å analysere praktisering og hvordan de viser sin tro (Gupta 2006). Et av hovedspørsmålene i boken er om religionen blir påvirket av den kollektive identiteten eller den personlige identiteten. Ifølge Gupta mener alle hans informanter at religionen blir påvirket av det kollektive, altså venner, familie, andre hinduer både på individuelt og kollektivt nivå. En av hans informanter sa: «[...] I am Hindu. That`s because my whole family descends from a Hindu family. That`s why I am Hindu too, somehow» (Gupta 2006:68). Den 25-år gamle Kavita mener med dette at religion er noe individet er født inn i, altså er det på et kollektivt nivå. De personlige interessene har liten eller ingen betydning for hvorfor hun er hindu. Gupta gir et unikt innblikk i hvordan hinduer selv anser sin egen religion. I motsetning til Jacobsen som ser på den historiske utviklingen av hinduismen i Norge, retter Gupta fokus mot hinduens egen oppfatning.

2.2 Min tilnærming til forskningsfeltet

Når jeg som forsker skal nærme meg forskningsfeltet, er det viktig å ta stilling til hvilket perspektiv prosjektet skal ha. Tilnæringsmåten til feltet er med på å påvirke ulike faktorer ved studiet, som for eksempel problemstilling, metode, forskerspørsmål og ikke minst funnene. I denne avhandlingen har jeg valgt å fokusere på praktisering av ritualer, altså vivaha og hvordan individene selv reflekterer over vivaha-ritualet de selv har vært en del av. Tilnæringsmåten til religion blir derfor gjennom praktisering av religionen i diaspora. I denne oppgaven er ikke fokuset rettet mot hva religion er, men hvordan den ble utøvd. Jeg velger å anvende begrepet praktisering i denne avhandlingen som et synonym til hvordan ritualer blir gjennomført. Ritualer defineres av mange forskere som selve essensen i hinduismen (Flood 1996, Jacobsen 2003, Pandey 1969). Det skal være vanskelig å finne en religion med flere ritualer enn hinduismen. Det er nettopp derfor denne avhandlingen er en viktig bidragsyter til å gi et bilde av hvordan nettopp ritualer blir praktisert i diaspora.

Vivaha eller ekteskaps-ritualet blir og har blitt ansett som et overgangsritual gjennom historien. Likevel har utviklingen satt sine spor blant overgangsritualene, fra å innebefatte så mange som 300 stykk, til i dagens samfunn å være så få som 16 (Jha 1976:40, Pandey 1994:23 og Jacobsen 2003:216). Jeg anser vivaha-ritualet som en av de 16 samskaraene eller overgangsritualene i hinduismen. Rajbali Pandey er en forsker som har skrevet mye om

tematikken samskara i hinduismen. Det har derfor vært naturlig å anvende hans forskning som er rettet mot historisk utvikling og praktiseringen av ritualet (Pandey 1969).

Hovedoppgaven til dette prosjektet er å fokusere på praktiseringen av vivaha-ritualet i Norge. I denne forskningsoversikten har jeg fokusert på hvordan hinduismen blir definert og framstilles i diaspora. Det som har vært viktig for meg å få fram hvordan de som er en del av ritualet reflekterer over deres egen deltagelse. I tillegg har jeg presentert ritualer slik jeg observerte dem og sammenlignet med Rajbali Pandey⁸, Axel Michaels og Niels Gutschow⁹ og Axel Michaels¹⁰ framstilling av det samme ritualet. Hva som har endret seg gjennom historien har vært viktig for meg å få fram.

Målet med denne avhandlingen har ikke vært å studere betydningen av vivaha-ritualet, men å vise hvordan det blir praktisert i Norge. Gupta og jeg er helt enige om at hinduismen må studeres i den konteksten den praktiseres i. Derfor er jeg opptatt av diasporabegrepet, slik at jeg bedre kan forstå ritualet og norskhinduenes forhold til vivaha i Norge. Det finnes utallige definisjoner og tilnærminger til diaspora, men jeg har valgt å anvende Baumanns definisjon fra 1998 som jeg presenterte i kapittel 2.1. Denne definisjonen viser at etnisitet, språk, nasjonalitet og religiøsitet er alle faktorer som kan anses som definerende for diasporagrupper. I tillegg presiserer denne definisjonen at grupperingen må være i en minoritetsrolle rettet mot det nye hjemlandet (Baumann 1998:95). Dette stemmer med hinduismen i Norge. Hinduer i Norge er en minoritet i forhold til kristendommen og nordmenn, på den andre siden er den i tillegg en minoritet i forhold til Islam i Norge (Jacobsen 2011:112). Jeg mener denne definisjonen passer godt for mitt forskningsfelt.

Som vist med presentasjonen av tidligere forskning, er det ikke forsket så mye på den praktiserte hinduismen i Norge. Ønsket mitt for dette prosjektet er å bidra til denne forskningen. Derfor har jeg rettet fokuset mot en tematikk som jeg mener ikke har blitt belyst i den forskningen jeg har funnet fram til. Jeg ønsker dermed å ha en annen tilnærming til diasporahinduisme i Norge enn Jacobsen og Gupta. Der Jacobsen går historisk til verks for å forstå hinduene i Norge, velger jeg å se på den samtidige praksisen av hinduismen i Norge.

⁸ Pandey: *Hindu Samskaras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments* (1969)

⁹ Gutschow og Michales: *Getting Married. Hindu and Buddhist Marriage Rituals among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal* (2012)

¹⁰ Michaels: *Hinduism. Past and Present* (2004)

Det samme gjelder forskningen til Gupta. «A key word of the study is conceptualisation. The means that the study focuses on changes in what informants think about their religion, rather than on what they do» (Gupta 2006:18). Gupta har valgt å fokusere på hva unge hinduer i Oslo reflekterer rundt deres egen religiøsitet. I likhet med Jacobsens forskning, vil jeg også ha Guptas refleksjoner i bakhodet, men jeg ønsker å gå en annen vei enn Gupta. I det neste kapitlet vil jeg redegjøre for hvilke metodiske valg jeg gjorde for å tilnærme meg forskningsfeltet.

Kapittel 3 Metode

Som beskrevet i kapittel 1.4 er problemstillingen min *hvordan påvirker diasporasituasjonen vivaha-ritualet i Norge?* For å kunne besvare denne problemstillingen må jeg som forsker gjøre ulike metodiske vurderinger, og disse vurderingene vil jeg gjøre rede for her. Dette kapittelet vil bli firedelet. Først vil jeg presentere hvordan jeg kom i kontakt med informanter og lokaler. Andre del vil ta for seg metodiske refleksjoner og forskerrollen. Tredje del vil omhandle hvilke metoder jeg har brukt for å tilnærme meg problemstillingen. Den siste og fjerde delen vil omhandle tolkningen av materialet.

3.1 På leting etter informanter og lokaler

Mitt kjennskap til det hinduistiske miljøet i Norge var lite før jeg begynte masterprosjektet. Derfor begynte jeg prosjektet med å ta kontakt med de hinduistiske templene i Norge. Kontakten etablerte jeg ved å sende mail til templene våren 2013. Mailen inneholdt kort informasjon om meg og den opprinnelige tanken om å se på ritualene: vivaha og chudakarana eller hårklippingsritualet. To templer svarte på mailen, og begge informerte om forestående vivaha-seremonier våren/høsten 2013. I tillegg informerte kontaktpersonene om at hårklippingsritualet sjeldent blir gjennomført i Norge, og at mange hinduer velger å gjennomføre dette ritualet når de er i India. Fokuset i dette masterprosjektet ble derfor vivaha i Norge. En av de som tok kontakt var Sunny ved Sanatan Mandir i Slemmestad. Jeg anser Sunny som min kontaktperson i tempelet, en som har hjulpet med alt mulig tilknyttet denne masteren. I følge religionssosiologen Anna Davidsson Bremborg kan Sunny anses som en nøkkelperson eller døråpner for mitt prosjekt, en person som har gjort det mulig å komme i kontakt med andre medlemmer i tempelet (Bremborg 2011:312). Sunny, min døråpner, ble en viktig hjelper for å få innpass i tempelet, komme i kontakt med brudeparene eller deres foreldre og skaffe meg informanter. Bremborg omtaler en slik måte å innhente informanter på som snowball sampling eller snøballmetoden (Bremborg 2011:314). Ifølge henne går snowball sampling ut på å anvende kontaktpersonens eller andre personers nettverk for å komme i kontakt med eventuelle informanter. Da det var vanskelig for meg å finne vivaha-seremonier som jeg kunne observere på egenhånd, valgte jeg å få hjelp av Sunny til å etablere kontakt med parene som skulle ha vivaha-seremonier i nærmeste framtid. Snøballmetoden er en omstridt innsamlingsmetode. Årsaken til denne kritikken av utvalg er at informantene har en tendens til å komme fra samme omgangskrets eller vennekrets (Bremborg 2011:314). Jeg forstår denne kritikken, og kunne helst sett at jeg hadde etablert kontakt og funnet

informantene selv. Dette ble derimot vanskelig fordi jeg trengte hjelp til å få innpass i miljøet jeg ikke hadde kunnskap til fra før av. Dette er et miljø det ikke er naturlig for meg å være medlem av, da jeg verken er hindu eller inder. Derfor ble snøballmetoden den rette måten å finne mine informanter på, da utvalget ikke reflekterer omgangskretsen til Sunny, men representerer tempelets medlemmer. Når det gjelder utvalget av informanter til intervjuene har jeg basert meg på det nettverket jeg etablerte i min deltagelse i tempelet, og kontakter innenfor mitt eget nettverk. Bruken av eget nettverk kan også føre til at informantene kommer fra den samme vennekretsen. Jeg valgte derimot å anvende de få hindu kontaktene jeg har i Norge, det er naturlig å anvende sine egne kontakter for å tilnærme seg informantene.

3.1.1 Sanatan Mandir

Våren 2013 besøkte jeg Sanatan Mandir for første gang, og denne dagen møtte jeg Sunny personlig. Jeg fikk omvisning i tempelet, en god samtale med Sunny og nærmere informasjon om bryllupene som ville bli gjennomført i nærmeste framtid. Dette møtet var en viktig del av min vei inn i tempelet. Det er en stor fordel å ha kunnskap om lokalene før observasjonene finner sted. Dette møtet gjorde at jeg følte meg tryggere og mer forberedt for de forestående vivaha-observasjonene.

Jeg observerte to bryllup i Sanatan Mandir i 2013, og disse bryllupene vil bli omtalt som bryllup A og B. I bryllup A tok Sunny kontakt med foreldrene til bruden og etablerte kontakten mellom meg og foreldrene. Jeg møtte foreldrene både til bruden og brudeparet selv for første gang under observasjonene. Jeg forsikret meg om at de var kjent med min forskerrolle under seremonien. Bruden vil jeg videre omtale som Anya og brudgommen vil jeg omtale som Trym. Begge foreldrene til Anya kommer opprinnelig fra India og anses som hinduer. Trym er opprinnelig fra Norge. Jeg valgte i tillegg til observasjonene å gjennomføre et mailintervju med dette ekteparet. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til under kapittelet 3.3.2 kvalitativt intervju.

Sunny etablerte også kontrakten med bryllup B, bruden vil videre bli omtalt som Milla og brudgommen vil bli omtalt som Anil. Forskjellen mellom tilnærmingen til de to vivaha-seremoniene var at jeg snakket med brudgommens far på telefon før seremonien fant sted. Her fortalte jeg hva jeg ønsket med observasjonen og hva hensikten med observasjonen var. Denne samtalen var en viktig del av etableringen av kontakten mellom meg og brudgommens

far. Årsaken til at jeg var i kontakt med brudgommens far og ikke brudgommen selv, var at faren og hans kone arrangerte bryllupet.

I tillegg til observasjonene har jeg, som tidligere nevnt, også gjennomført flere kvalitative intervju. De kvalitative intervjuene har ikke Sunny hjulpet meg med direkte. Indira, en av informantene, kom jeg i kontakt med i tempelet, under en religiøs konsert som ble holdt i tempelet. Et annet intervjuobjekt har jeg kjent over en lengre periode. I tillegg til to kvalitative intervjuer og mailintervjuet har jeg gjennomført to intervjuer med presten/ene i Sanatan Mandir. Anna Davidsson Bremborg viser til ulike former for intervju (Bremborg 2011:312). Intervjuene med prestene er et godt eksempel på et ekspertintervju. Ekspertintervju er en form for intervju der intervjuobjektene er eksperter innenfor et gitt tema som er viktig for å få kunnskap om tematikken i prosjektet. I mitt tilfelle ble mine eksperter Sadhil og Pavan, henholdsvis pensjonert og fulltidsansatt prest ved Sanatan Mandir. Bremborg mener at disse ekspertene har en ledende posisjon innenfor temaet. Dette intervjuet kan være hensiktsmessig å avholde så tidlig som mulig i prosjektprosessen, da ekspertene kan være med på å gi forskeren viktig informasjon for videre intervju og observasjon med andre informanter (Bremborg 2011:314). Jeg intervjuet Sadhil og Pavan sammen med Sunny for første gang dagen før bryllup A. Under dette intervjuet forklarte prestene hva som ville skje neste dag, og ga meg informasjonhefter med informasjon om hvordan vivaha blir praktisert i Sanatan Mandir. Sunny spilte en rolle som oversetter fra punjabi eller hindi til norsk eller engelsk under dette intervjuet, da Pavans engelsk ikke er så god. Sunnys oversettelse har gjort det mulig for meg å forstå kontekster jeg ellers ikke ville ha forstått. Spesielt under intervjuene av prestene har han vært en viktig hjelper. Jeg har fortsatt godt kontakt med Sunny og han tar kontakt med meg når det er noe som skjer i tempelet som han tror kan være interessant for meg.

3.2 Metodiske refleksjoner og forskerrollen

Som forsker er en med på å påvirke både observasjons- og intervjusituasjonene. Jeg kan ikke «slå av meg selv» i situasjoner der jeg er sammen med informanter. Det er derfor viktig å forholde seg refleksiv til hele prosessen. I hvilken grad en påvirker situasjonen er vanskelig å forutse, men det er viktig å ta høyde for akkurat denne problemstillingen. I følge Bjørn Ola Tafjord er «Refleksjon kring egne roller og medvit om eins eigen påverknad på dei ein omgir seg med, er ein av feltarbeidaren eller intervjuaren sine aller viktigaste reiskapar» (Tafjord 2006:244). Jeg som forsker kan aldri komme vekk fra meg selv, men ved å reflektere over

hvordan andre mennesker kan oppfatte meg kan jeg prøve å tilpasse meg ulike situasjoner. Disse valgene gjaldt blant annet bekledding, språklig kommunikasjon, holdninger, hvordan jeg skulle presentere meg selv og hvilken rolle jeg ønsket å spille under observasjonene. Jeg valgte å kle meg etter normen i indiske templer, jeg dekte til skuldre og knær og viste respekt overfor stedet ved å gå stille og snakke med lav stemme. Tilpasninger med tanke på bekledding og adferd er mulige å gjøre, andre ting er mer låste som for eksempel hudfarge, kjønn, alder og språk (Tafjord 2006). Dette er alle personlige egenskaper som kan være med på å påvirke intervju og observasjonssituasjon. Jeg tror min tilstedeværelse under selve seremoniene ikke hadde noe å si for gjennomføringen av ritene. Både før og etter ritualet kan jeg ha vært med å påvirke situasjonen, da jeg gikk rundt og snakket med gjestene og de stilte meg spørsmål og jeg tilbake. Likevel føler jeg at svarene jeg fikk var ærlige svar som ikke ble farget av meg som person.

Språkene som blir anvendt i Sanatan Mandir er for det meste hindi eller punjabi, og jeg verken snakker eller forstår språkene. Dette har likevel ikke vært et problem under intervjuene, da de fleste har foregått på norsk (bortsett fra intervjuene med prestene, som har foregått på engelsk). Under observasjonene foregikk ritualene på hindi, punjabi og sanskrit, og dette gjorde at jeg noterte alt jeg opplevde uten å konsentrere meg om hva som ble sagt, men heller hva som ble gjort. Dette valget kan ha vært med på å gjøre at resultatet av observasjonen ble annerledes enn om jeg hadde forstått hva som ble sagt til enhver tid. Under observasjonen av bryllup B oversatte Sadhil deler av ritene til engelsk, noe som gjorde at jeg kunne få en større forståelse av ritene. I tillegg har jeg snakket med prestene rett etter begge observasjonene om de tingene jeg har lurt på. Jeg mener selv det finnes fordeler og ulemper med det å ikke forstå språket som blir anvendt. Fordelene er at jeg som forsker blir mer fokusert på det som faktisk hender i stedet for det som blir sagt. En annen fordel er at under begge mine observasjoner var det en av brudeparet som ikke kunne språket, så jeg kunne på denne måten sette meg bedre inn i situasjonen til denne parten. Ved å ikke forstå språket har jeg fått hjelp til å forstå ritualet via andre gjester i bryllupet, og på denne måten fått innpass i gruppen. Ulempen med å ikke kunne forstå språket er at enkelte momenter kan bli borte under observasjonene og oversettelsene. Likevel mener jeg at valget jeg gjorde ved å gjennomføre observasjonene var rett, og at det er viktig å kunne forske på elementer som kun kan observeres.

Refleksjoner rundt egen framstilling er nødvendig for å kunne tilnærme seg feltet og informantene på best mulig måte. Graham Harvey skriver i artikkelen «Field research: Participant observation» at når relasjoner til informantene etableres, bør begrepet respekt ha en viktig rolle (Harvey 2011:234). Som forsker er det viktig at en respekterer informantene, slik som i mitt tilfelle der mine informanter lot meg ta del i en viktig hendelse i livene deres. Ifølge Harvey er det noen punkter en som forsker bør ta stilling til før en entreer felten. En av disse er om det skal være en «åpen» observasjon eller ikke. En «åpen» observasjon kan anses å være basert på respekt ovenfor personen eller personene som blir observert, og i dette tilfellet vet de at de blir observert (Harvey 2011:235). I noen tilfeller kan det være naturlig å ha en skjult observasjon, som er det motsatte av åpen observasjon. Skjult observasjon blir utøvd uten at observasjonsobjektene vet at de blir iaktatt (Harvey 2011:236). Det har under hele prosjektet vært viktig for meg å få fram hensikten med dette prosjektet, og derfor har jeg både muntlig og skriftlig informert mine informanter om at det de sier kan brukes i masteroppgaven, og at de kan trekke seg når som helst. Det første jeg gjorde før jeg dro ut i «felten» for å observere og intervjuer, var å melde forskningen min til Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, videre omtalt som NSD. Informantene mine fikk utdelt informasjonsskrivet før jeg gjennomførte intervjuene. Dette informasjonsskrivet inneholdt kort informasjon om masterprosjektet. Den viktigste informasjonen ble beskrevet slik;

Det vil ikke bli innhentet personnummer eller fullt navn. Alle personopplysninger vil bli behandlet konfidensielt. Kun studenten og veileder vil ha tilgang til personopplysningene. Deltakerne vil ikke kunne gjenkjennes i publikasjonen direkte.

[...] Prosjektet skal etter planen avsluttes mai 2014. Da vil alle opplysninger som ikke har tilknytning til masteroppgaven bli slettet. [...] Det er frivillig å delta i studien, og du kan når som helst trekke ditt samtykke uten å oppgi noen grunn. Dersom du trekker deg, vil alle opplysninger om deg bli slettet. Studien er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS.

Med denne informasjon er det tydelig å se at jeg har valgt åpen observasjon, da hensikten min har vært å respektere informantene. Jeg mener begrepet respekt inneholder elementer som åpenhet, ærlighet og rettferdighet, og for at disse skulle bli anvendt måtte jeg være åpen om mine hensikter.

Harvey presiserer et annet punkt en forsker bør ta stilling til før hun begir seg ut på observasjon særlig i tilknytning til religiøse grupperinger. Han viser til andre studier der det har vært vanskelig for forskeren og få innpass under religiøse ritualer (Harvey 2011:236). I

mitt tilfelle har dette ikke vært et problem. Under begge vivaha-seremoniene jeg observerte var det andre etniske skandinaviske gjester tilstede. Dette var ikke ritualer der en må være troende hindu for å overvære, derfor var dette aldri et problem for meg. Likevel var det noe jeg reflekterte over, jeg ønsket ikke å være i veien for parets lykkelige dag. Derfor holdt jeg meg litt i bakgrunnen og fortalte alle gjestene hva hensikten med studien var når noen spurte.

En annen problemstilling jeg har måttet ta stilling til er hvordan lokaliseringen av observasjonene og intervjuene kan ha vært med å påvirke resultatet jeg fikk. Jeg mener selv at observasjonene av ritualgjennomføringene ikke kan ha blitt påvirket av lokaliseringen. Årsaken til dette er at jeg observerte allerede planlagte vivaha-seremonier, der sted og strukturering av seremoniene var fastsatt før de involverte visste om min tilstedeværelse. Parene hadde begge valgt Sanatan Mandir som lokalisering på grunn av deres tilknytting til dette tempelet.

Intervjuene ble i motsetning til observasjonene ikke gjennomført på samme sted; lokaliseringen ble forandret under de ulike intervjuene. Ekspertintervjuene av prestene ble gjennomført på et kontor i tempelet, da dette var den mest praktiske lokaliseringen. Spørsmålene jeg stilte prestene var kun rettet mot gjennomføringen av vivaha-ritualet og tempelet generelt. Derfor mener jeg spørsmålene ikke ble påvirket av lokaliseringen. Ved de to andre intervjuene ba jeg informantene selv velge sted, dette for at de selv skulle føle at de var komfortable med møtestedet. Anitha valgte hjemme hos meg som lokalisering. Jeg mener det er fordeler med at jeg kjente Anitha fra før, ettersom dette gjorde at jeg ikke trengte å etablere relasjoner til henne. Det faktum at vi kjente hverandre skapte derfor en trygg og god atmosfære for intervjuet. Jeg vil presisere at hun fikk beskjed at alt som ble sagt under lydopptaket ville bli brukt i avhandlingen. Så informasjon hun har delt med meg som privatperson før og etter intervjuet har ikke blitt brukt i denne oppgaven.

Indira og Arne valgte å invitere meg med hjem til seg, noe det kan være positive og negative sider ved. De positive sidene er at paret føler seg trygge i omgivelsene, de viste meg flere album med bilder fra bryllupet deres, noe vi ikke hadde hatt tilgang til andre steder. De negative sidene ved denne lokaliseringen kan rettes mot at jeg ikke kjente stedet fra før, og ble derfor behandlet og følte meg som en gjest. Likevel synes jeg lokaliseringene hadde en positiv effekt på intervjuet, da det resulterte i at informantene snakket seg gjennom alle spørsmålene mine uten at jeg trengte å stille dem. Det ble derfor en gjensidig og koselig samtale.

Helt til slutt, før jeg presenterer metodene mer detaljert, vil jeg vise til hvilken rolle jeg påtok meg under observasjonene og intervjuene. Rollen jeg valgte var student- eller lærlingrollen (Eriksen 2006:34). Dette er en rolle som betyr at jeg har tatt til meg hva informantene har fortalt meg under intervjuene og observasjonene. Jeg har aldri spilt en ekspertrolle, snarere har jeg vært ydmyk og forsøkt å suge til meg alle aspekter ved vivaha.

3.3 Valg av metode

Det er ikke metodene i seg selv som gir svar på problemstillingen, metoden er et verktøy for å kunne finne materiale som senere kanskje kan anses som funn eller svar på problemstillingen. Når jeg skulle velge metodisk tilnærming til dette prosjektet, falt valget på kvalitative metoder. Enkelt kan kvalitative metoder defineres som metoder som omhandler materialet i form av «tekster, lyd og bilde og legger vekt på fortolkning av dataene». (Johannessen, Tufte og Christoffersen 2010:99). Årsaken til dette valget var rettet mot tidligere forskning på feltet, materialet som omhandler dette temaet er begrenset, derfor valgte jeg å samle inn materialet selv. De kvalitative metodene jeg valgte var observasjon og intervju.

3.3.1 Observasjon

Metoden observasjon gir meg som forsker en unik mulighet til å observere hva mennesker gjør, og det var dette som gjorde at jeg ønsket å anvende nettopp denne metoden. Ifølge Graham Harvey er det ideologisk begrunnet at fokuset under observasjon bør være rettet mot den religiøse aktiviteten og ritualer i stedet for tekster og presters presentasjon av handlingen (Harvey 2011:217). Jeg ønsket å rette fokus mot hvordan hinduer praktiserer vivaha-ritualet og utfra Harveys argumenter valgte jeg observasjon. Dette ga meg mulighet til å se vivaha-seremoniene med egne øyene. Det finnes ulike former observasjon, og deltagende observasjon er en av disse. Deltagende observasjon går ut på at forskeren deltar i ritualene hun forsker på og kanskje til og med bosetter seg sammen med gruppen hun forsker på. Dette er en metode som blir ofte brukt av sosialantropologer, der disse reiser ut i felten for å observere og være en del av et annet samfunn i lenger tid. Harvey mener at doktorgradstudenter bør være i felten i minst ett år for å kunne tilegne seg kunnskapen om stedet og menneskene. I tillegg kan det være lurt å lære språket og lokale regler, for slik å få det mest kvalifiserte resultatet (Harvey 2011:219). Under mine observasjoner av vivaha-seremonien valgte jeg å ha en mer nøytral observasjonsrolle enn en deltagende rolle. Jeg deltok som gjest under seremonien, men var

ikke en direkte del av ritualen. I motsetning til Harveys syn på deltagende observasjon valgte jeg verken å bosette meg i Sanatan Mandir eller å overvære alle ritualene der dette er både tid- og ressurskrevende. Jeg ønsket å overvære ritualene for å få en forståelse av hvordan de ble praktisert i Norge. Under deltagelsen ved den religiøse konserten, divali og kulturell aften fikk jeg muligheten til å snakke med andre medlemmer i tempelet. Denne deltagelsen gjorde jeg for at medlemmer ved tempelet skulle vite hvem jeg var og at jeg kunne møte potensielle informanter.

Graham Harvey mener det finnes ulike stadier for observasjonsprosessen, og noen av disse vil jeg nevne her. Det første en må ta stilling til er finne ut hva eller hvem forskningen skal rette seg mot. Det andre stadiet er å møte menneskene og introdusere prosjektet. Disse punktene har jeg presentert i 3.1 og 3.1.1. Ifølge Harvey bør en forsker gjennomføre en pilotstudie. En slik pilotstudie bør inneholde fokus og hypoteser som kan testes ut før prosjektet startet. Dette var ikke mulig for meg på grunn av tidsbegrensningen til en masteravhandling. Samtidig viser Harvey til at dette blir ansett som optimalt, men som noe ikke alle har tid til (Harvey 2011:220,240). Under selve observasjon bør det tas notater eller bli skrevet dagbøker. Notatene bør skrives om til utkast og lydopptak bør transkriberes. Harveys punkter for observasjon og feltarbeid anser jeg som utarbeidet for forskere som er lenger på felt enn det jeg var. Likevel er disse punktene nyttige. Under mine observasjoner valgte jeg å ta notater mens seremoniene pågikk. Årsaken til dette valget var at filmopptak var uaktuelt på grunn av personvernet. Jeg skrev ned stikkord av de ulike ritene jeg observerte fortløpende. Fokuset var rettet mot hva som hendte i tempelrommet og i agnirommet eller bålrommet. I tempelrommet foregikk varmala eller blomsterkransriten, og under denne riten stod jeg sammen med de andre gjestene. Jeg valgte her også å notere underveis. Senere beveget hele brudfølget seg inn i agnirommet der bålet stod. Her fant jeg en plass ved brudfølget rundt bålet. Her hadde jeg god utsikt over hele ritualen. Etter at ritualen var ferdig, minglet jeg med de andre gjestene og brudeparene. Slik fikk jeg tilleggsinformasjon fra andre som også hadde overvært det samme ritualen som meg. Harvey argumenterer for at det å filme ritualene kan være nyttig, da opptakene kan ses flere ganger for å få med alle detaljene (Harvey 2011:236-238). Som jeg skrev over valgte jeg å notere under ritualene på grunn av personvernet og ønske fra brudeparene. For å kunne få gode notater hadde jeg på forhånd laget meg koder og strukturert observasjonene etter den kronologiske rekkefølgen til ritene. Kodene jeg utarbeidet var forkortelser på personer som for eksempel brudgom ble bg, bruden ble b, brudens mor bm og så videre. Dette gjorde at jeg raskt kunne skrive ned det jeg så. Rett etter at seremonien var

ferdig, gikk jeg til tempelets kontor og skrev ned alt jeg hadde observert. Harvey presiserer at en forskers notater må bearbeides så snart som mulig for å ikke miste innholdet (Harvey 2011:238).

Motivasjonen for å bruke observasjon som metode er tilgangen til førstehåndsinformasjon. Når jeg selv fikk observere ritualet kunne jeg basere min forskning på ting jeg har opplevd før, uten å basere meg på andres presentasjon (Harvey 2011:219). En annen motivasjon for å gjennomføre observasjoner var å få kjennskap til seremonien for slik å kunne utarbeide en god intervjuguide som jeg brukte under mine kvalitative intervjuer.

3.3.2 Kvalitativt intervju

Den andre metoden jeg benyttet meg av for å innhente data til masterprosjektet var kvalitativt intervju. Denne metoden gjorde det mulig for meg å innhente informantenes egne tanker og framstilling av vivaha. Observasjonene er basert på min egen opplevelse av vivaha-ritualene. Kvalitativt intervju er på den andre siden informantenes mulighet til å få fram deres eget syn på vivaha. Da jeg startet dette prosjektet hadde jeg en tanke om å kun fokusere på observasjoner. Grunnen til dette var at jeg ønsket å sammenligne vivaha-seremonier i Norge og India. Dette ble likevel ikke tilfelle på grunn av for få vivaha-seremonier i Norge, og risiko for egen sikkerhet i India. Jeg endret derfor fokus videre til å gjelde vivaha i Norge, altså i en diasporisk kontekst. Tanken var at mine informanter skulle gifte seg i en vivaha-seremoni og at jeg kunne intervju dem etter seremonien. Dette viste seg å være vanskelig på grunn av flere årsaker. Den første årsaken til dette var at det kun var to vivaha-seremonier jeg fikk kjennskap om i Norge i den perioden jeg ønsket å gjennomføre mine observasjoner og intervjuer. Den andre årsaken var at ikke alle parene ønsket å la seg intervju, de ønsket å bli observert, men ikke å bli intervjuet etterpå. Jeg måtte derfor revidere disse planene. Planen videre var å gjennomføre fire semi-strukturerte intervjuer med tre ulike ektepar og et med prestene i Sanatan Mandir. På grunn av sykdom måtte det ene intervjuet bli et mailintervju. Fordelen med dette er at etterarbeidet med intervjuet blir langt enklere enn ved et semi-strukturert intervju der lydfilene må transkriberes senere. Jeg har ved flere anledninger kontaktet ekteparet og stilt spørsmål. Ulempen med mailintervju er at ekteparet da kunne diskutere svarene mellom seg før de svarte. Jeg fikk heller ikke se hvordan de reagerte på ulike spørsmål. Et mailintervju var i dette tilfellet likevel den beste løsningen.

På grunn av for få informanter som gjennomførte vivaha-seremoni i 2013, måtte jeg lete litt videre etter informanter. Jeg ønsket å finne informanter der én av partene var etnisk norsk. Årsaken til dette var at jeg ønsket å forholde meg til hinduismen i Norge. Det var vanskelig å finne informanter som hadde giftet seg i Norge, noe som førte til at jeg utvidet informantsøket, og kunne tillate meg å snakke med personer som hadde giftet seg i India. Jeg kom i kontakt med en slik aktuell kandidat under en konsert i Sanatan Mandir, nemlig Indira. Jeg tok senere kontakt med henne og avtalte et intervju. Hun og hennes ektemann Arne giftet seg for over 20 år siden i India, men er bosatte i Norge. Den andre informanten, Anitha, var en bekjent av meg. På grunn av vanskeligheten med å komme i kontakt med andre informanter, valgte jeg å kontakte henne. Anitha giftet seg arrangert i starten på 2000-tallet i India med Mahant.

Religionssosiologen Anna Davidsson Bremborg viser til ulike måter å strukturere et intervju på. Jeg har tidligere vist til ekspertintervju, men den vanligste formen er semi-strukturerte intervju (Bremborg 2011:312-313). Et semi-strukturert intervju inneholder en intervjuguide som består av spørsmål og tematikk som forskeren ønsker å få svar på under intervjuet. Denne intervjuguiden er ment å fungere som assistanse, og trenger derfor ikke å bli fulgt til punkt og prikke. Denne typen intervju gir rom for oppfølgingsspørsmål og videre samtale rundt temaer informanten omtaler (Bremborg 2011:312-313). Da jeg gjennomførte mine intervjuer falt valget på en slik type intervju da jeg intervjuet Anitha og Arne og Indira. Årsaken til dette var ønsket om å kunne stille spørsmål underveis, dersom det skulle dukke opp noe uventet og interessant. Bremborg viser til intervjuguiden som det viktigste hjelpemiddelet for gjennomføring av intervjuer (Bremborg 2011:314-316). Intervjuguiden utarbeidet jeg etter observasjonen av vivaha-ritualene for å kunne stille spørsmål om det jeg hadde observert. Intervjuguiden min inneholdt spørsmål om hvordan vivaha-seremonien ble praktisert, om hvordan de valgte å gifte seg i Norge eller i India og valg av ektefelle og seremonier. Under intervjuet med Arne og Indira anvendte jeg intervjuguiden lite, da intervjuet utartet seg som en samtale der de fortalte meg alt jeg trengte å vite uten å stille et eneste spørsmål. Intervjuguiden ble slik anvendt som et hjelpemiddel for å dobbeltsjekke at alle mine spørsmål ble besvarte. Intervjuet med Anitha ble intervjuguiden mer anvendt, men jeg stilte oppfølgingsspørsmål underveis som nye spørsmål dukket opp.

Bremborg viser til ulike teknikker for utarbeidelse av intervjuguiden og gjennomføringen av intervjuene (Bremborg 2011:314-316). Hun legger vekt på at ja og nei spørsmål skal unngås,

da dette ikke gir rom for refleksjon. Et annet viktig moment er å unngå vanskelige ord og formuleringer slik at informantene forstår hva en vil fram til. Lange spørsmål har jeg også prøvd å unngå, da informantene kan miste konsentrasjonen. I en intervjusituasjon er både jeg som forsker og informanten i en annerledes situasjon enn vi vanligvis er i. Jeg var derfor nøye på at informantene mine fikk tid til å svare på spørsmålene og at stillheten ofte kan være en god ting (Bremborg 2011:314-316). Jeg valgte å ta opp intervjuene med en I-pod som gjorde det mulig for meg å kun fokusere på hva informantene sa i stedet for å notere underveis. Bremborg viser til at det er viktig å ta forhåndsregler når en anvender båndopptaker, da det er viktig at lyden som blir tatt opp er mulig å høre senere (Bremborg 2011:316).

3.3.3 Representativitet og anonymitet

Informantene mine kan ikke anses som et representativt utvalg. Årsaken til dette er at et representativt utvalg skal utgjøre en miniatyrverden (Johannessen, Tufte og Christoffersen 2010: 241). Jeg har valgt informanter som giftet seg i samme tempel, ettersom vivahaseremonier ikke er hverdagskost i Norge. Begge parene består av en ikke-hindu og en hindu. Det som skiller bryllupene fra hverandre er at bruden i bryllup A er hindu, mens det i bryllup B er brudgommen som er hindu. Parene i bryllup C og D giftet seg begge i India, med henholdsvis norsk og indisk mann. Jeg mener likevel at utvalget kan anses som relevant da de fleste utgjør forskjellige tilnærminger til ekteskapet.

Alle mine informanter har fått fiktive navn. De nye navnene de har fått har ingen likheter med deres opprinnelige navn. Noen av informantene kjenner jeg heller ikke ved deres fødenavn. Alder, bostedsadresse, barn og lignende informasjon vil ikke bli omtalt i dette prosjektet. Det har heller ingen betydelig relevans (Johannessen, Tufte og Christoffersen 2010:96). Hinduer i Norge er et lite miljø. Jeg har derfor prøvd, så langt det har latt seg gjøre, å ikke vise hvilke mennesker det er snakk om. Informantene mine har blitt delt inn i bryllup A, B, C og D, for å få oversikt over hvilke par som hører sammen¹¹. Jeg har valgt å omtale tempelet der mine observasjoner fant sted på grunn av at det finnes få templer i Norge. Tempelet vil derfor bli lett gjenkjent av hinduer og andre som kjenner det fra før.

¹¹ Se vedlegg 1 hovedinformantgalleri for nærmere presentasjon

3.3.4 Presentasjon av hovedinformantene

Hovedinformantene i dette prosjektet er observasjon- og intervjuinformantene. Bryllup A var vivaha-seremonien til Trym og Anya. Dette paret fikk jeg også intervju senere gjennom mailintervju. Anya er født og oppvokst i Norge. Den hinduistiske tradisjonen har hun fått gjennom sine foreldre. Foreldrene kommer begge fra India, og disse er født og oppvokst der. Trym er født og oppvokst i Norge, og er etnisk norsk. Paret hadde en hinduseremoni i 2013. Deres seremoni var en morgenseremoni som startet klokken 09.00. Den hinduistiske seremonien var ikke den eneste seremonien; de giftet seg også i et tinghus i Norge. Årsaken til dette er at Norge ikke godkjenner hinduistisk vigsel som gyldig ekteskapsinngåelse.

Bryllup B representerer vivaha-seremonien til Milla og Anil. Milla kommer opprinnelig fra et skandinavisk land, der hun er født og oppvokst. Anil er født og oppvokst i Norge. Begge foreldrene er fra India. Denne ekteskapsinngåelsen ble også gjennomført i 2013. Dette var en ettermiddagsseremoni som startet klokken 17.00. Milla og Anil hadde valgt å ha to seremonier: den hinduistiske var den første av de to, der den andre var kirkebryllup i hennes hjemland.

Arne og Indira er et ektepar jeg har intervjuet i forbindelse med valget de gjorde om å gifte seg i en hinduseremoni. Kontakten ble etablert med Indira etter et arrangement i Sanatan Mandir. Ekteparet giftet seg på starten av 90-tallet, og er derfor et etablert par. Årsaken til at jeg ønsket å intervju dem var mangfoldet av ekteskapsinngåelser i Norge. Indira kom til Norge som 10-åring sammen med sin nærmeste familie. Arne er etnisk norsk, og hadde ingen inngående kjennskap til India eller hinduismen før han ble kjent med Indira. På grunn av Indiras tro og tilknytning til opprinnelseslandet, valgte de å gifte seg i en hinduistisk seremoni i India.

Anitha er født og oppvokst i Norge. Foreldrene kom til Norge fra Nord-India året før hun ble født. Jeg valgte å intervju Anitha på grunn av hennes valg om å gifte seg arrangert i India. Anitha valgte å gifte seg i India for cirka ti år siden, med en mann hennes familie hadde funnet til henne. Jeg opplever hennes situasjon som spennende, og det viser mangfoldet av ulike ekteskapsinngåelser blant hinduer i Norge.

3.4 Presentasjon av materialet

Materialet jeg har innhentet ved hjelp av observasjon og kvalitativt intervju danner store deler av kunnskapen for dette masterprosjektet. De metodiske valgene mine har gjort det mulig for meg å sitte igjen med nok materiale til å kunne svare på problemstillingen jeg formulerte før innsamlingen startet. Etter at begge observasjonene var gjennomført, strukturerte jeg begge observasjonene etter kronologi og struktur. Slik fikk jeg oversikt over likhetene og ulikhetene ved vivaha-seremoniene. I tillegg til å sammenligne dem mot hverandre, anvendte jeg Pandeys, Michales, Gutschow og Michaels framstilling av vivaha for å kunne forstå seremonien utfra et historisk perspektiv. Ved å sammenligne ritualene med et historisk perspektiv og andre framstillinger av ritualer, vil jeg tydeligere kunne se variasjoner som har med samtiden å gjøre, og variasjoner som skyldes den diasporiske konteksten.

De kvalitative intervjuene tok jeg opp på lydfil. For å kunne få tilgang til skrevet materiale, måtte intervjuene transkriberes. Transkribering går ut på å transformere talespråket til skriftspråk. Steinar Kvale og Svend Brinkmann omtaler transkriberingen som en oversettelse fra muntlig diskurs eller narrativ form til en skriftlig diskurs, altså en annen narrativ form. Fordelene med å transkribere lydfilene til tekst er at det er mer oversiktlig og håndterlig for analyse (Kvale og Brinkmann 2009:186-189). Lydfilene blir på en måte ubrukelige slik de er kun som lyd, men med transkriberingene blir lydfilene til nyttig materiale. Kvale og Brinkmann viser til at transkribering er et svært tid- og ressurskrevende arbeid (Kvale og Brinkmann 2009:189). Jeg anvendte omtrent regnet 8 timer på litt over en times intervju. Det finnes ingen standardiserte regler for hvordan transkriberingen skal utføres, og som forsker står man derfor overfor ulike valg. Jeg valgte å transkribere ordrett hva personene sa, likevel valgte jeg å skrive det på bokmål selv om informantene snakket ulike dialekter. Årsaken til dette valget var ønsket om å anonymisere informantene og at sitatene skulle passe inn i teksten. Ord som eh, mmm, liksom, eeee, mhm og lignende har jeg valgt å ta bort for å få mer flyt i språket. Pauser, latter, sukk og andre følelsesuttrykk har jeg valgt å ta bort, ettersom det interessante ligger i hva de sier og ikke i hva de gjør (Kvale og Brinkmann 2009:190). Jeg mener slike tilleggsopplysninger kan ta bort fokuset fra sitatene.

Kapittel 4 Vivaha blant norskhinduer

Det er mange ulike faktorer å forholde seg til når tematikken er ekteskapsinngåelser. I dette kapitlet vil jeg presentere noen av de praktiske og personlige valgene informantene gjorde i forbindelse med vivahaene sine. Disse valgene vil gjøre det enklere å forstå vivaha-ritualet når det senere blir presentert i kapittel 6. Dette kapitlet vil bestå av to hoveddeler. Den første delen representerer de *praktiske* valgene av lokalisering av vivaha-seremonien. Den andre delen vil omhandle de mer *personlige* valgene: valg av ekteskapsform og valg av ektefelle.

4.1 De praktiske valgene

Ekteskapsinngåelse er en svært personlig hendelse i livet, noe som medfører at det ligger mange ulike refleksjoner bak en slik seremoni. Jeg vil dele refleksjonene inn i to kategorier: de praktiske valgene og de personlige valgene. Disse kategoriene kan kanskje virke noe misvisende, ettersom de praktiske valgene også er personlig betinget. De praktiske valgene innebærer hvordan templene i Norge kan brukes som vivaha-arena, og hvorfor noen bestemmer seg for å gifte seg i India og andre i Norge.

4.1.1 Lokalisering av vivaha-seremonien

Templene i Norge og andre diasporaland kan anses som kultursenter i motsetning til Indias rene hindutempel, som kun anvendes til religiøse formål. Disse kultursentrene spiller en viktig rolle i barns opplæring i kultur, religion og språk (Jacobsen 2011:107). Selv om hindutemplene ofte kan minne mer om et kulturelt senter enn et tempel, er templene et viktig sted for formidling og gjennomføring av ritualer. Ved Sanatan Mandir er det bosatt en fulltidsansatt prest, som har som hovedoppgave å tjene gudene som bor der. Gjennomføring av religiøse ritualer som for eksempel puja, dødsritualer og vivaha, er også prestens ansvarsområde. Hinduer som er etablerte i Norge og i nærheten av et hindutempel har derfor et valg om å gjennomføre ritualene i Norge og deres tempel. Opprettelsen av templene i Norge har vært med på å gjøre det enklere for hinduer å kunne gjennomføre viktige overgangsritualer i nærheten av der de er bosatte, i stedet for å reise til India for å gjennomføre ritualene. Det er viktig å være klar over at hindutempler i Norge er forholdsvis nyetablerte. Slik jeg forstår det, ble det første hindutempelet i Norge opprettet på 1990-tallet. De ekteparene som giftet seg før denne tiden måtte reise til India eller andre diasporatempler. Vivaha-seremoniene er naturlig nok mest praktisert i India. Mulighetene er mange når et par

skal bestemme seg om hvordan de ønsker vivaha-seremoniene sine. Jeg vil derfor videre presentere de ulike refleksjonene som ligger bak valget av lokalisering av vivaha-seremonien til mine informanter.

Sanatan Mandir er et tempel som gjennomfører flere vivaha-ritualer i løpet av året. Etter å ha snakket med medlemmer i tempelet, virker det som at det er en tendens til at når et ektepar består av to hinduer velger de ofte å reise til India for å gifte seg. Observasjonene jeg gjorde av ekteskapsinngåelsen var begge to mellom en etnisk skandinav og en norskhindu. Dette kan anses som en hypotese; når én av partene er ikke-hindu skjer bryllupene i Norge, og om begge er hinduer skjer det i India. Jeg ønsket å anvende mine informanter til å få mer kjennskap til om denne hypotesen stemmer eller ikke.

Indira og Arne giftet seg på starten av 1990-tallet. På denne tiden var ikke tempelet i Slemmestad bygd ennå. Likevel mener de at de fortsatt hadde falt på det samme valget om å gifte seg i India. Det kan være mange ulike årsaker til hvorfor parene velger å gifte seg i India. Ifølge Indira er disse valgene basert på økonomi.

Økonomiske perspektiv, alle har ikke råd til å reise nedover, alder/helse spiller også inn på gjestene/ familien til bruden og brudgommen. Gjør man det i Norge, det er enklere her, så er man på en måte ferdig.

Hun viser til de økonomiske perspektivene først og fremst. Årsaken til dette er at det er en svært dyr affære å gjennomføre et bryllup i India. Indira viser til at bryllup i India ofte ikke varer kun i én dag, slik det ofte gjør i Norge. I tillegg må gjester flys fra Norge til India og lignende. En annen årsak til at noen velger Norge er dårlig helse eller alder på gjestene eller familiemedlemmer. Mange ønsker å ha store deler av familien til stede under seremonien, men på grunn av ulike faktorer er det ikke alle som har denne muligheten for en slik lang reise. I følge Indira er det kort sagt «enklere her», det er enklere å gjennomføre vivahaet i Norge enn i India dersom man er bosatt her. Samtidig ville et bryllup over flere dager vært vanskeligere å gjennomføre i Norge enn i India, mener Indira. Norge er et land som ikke er tilpasset vivaha på samme måte som India, rent kulturelt. Selv om templene er med på å gjøre ritualer og vivaha-seremonier mulig, er det fortsatt mange som mener at det er enklere å gjennomføre et hinduistisk bryllup i India, der alt er lagt til rette for dette.

Indira og Arne var aldri i tvil om hvor de skulle holde vivaha-seremonien sin. For andre er det ikke et alternativ å avholde ekteskapsinngåelsen i India. Trym og Anya, som representerer bryllup A, var aldri i tvil om hvor de skulle gjennomføre bryllupet: «vi vurderte aldri å ha seremonien i India. Vi valgte å ha det i Norge fordi vi bor her. Våre venner og familie er her, utenom pappa, fra min sin side. For oss var det mest naturlig». For Trym og Anya ble tilknytningene til Norge den avgjørende faktoren for hvorfor de valgte Norge og ikke India. De vektlegger at de begge er bosatte i Norge og har det meste av nettverket her. Ekteparet Arne og Indira var også begge bosatte i Norge da de giftet seg. Likevel valgte de å reise til hennes hjemland. For å kunne forstå dette valget er vi avhengig av litt mer bakgrunnskunnskap om paret. Foreldrene, besteforeldrene og søsteren til Indira var alle bosatte i India da ekteskapet skulle inngås. Anya hadde på sin side alle slektninger, bortsett fra de på hennes fars side i Norge, og det var derfor naturlig å gjennomføre ritualet der alle familiemedlemmene var. For å si det enkelt, begge hinduene i de to ekteskapene hadde de samme argumentene når de valgte hvor ekteskapet skulle finne sted.

Mine informanter består av to par som valgte Norge og to par som valgte India som lokalisering for sin ekteskapsinngåelse. Anitha og Mahant er det andre paret som valgte India. Anitha referer til de samme økonomiske aspektene når det gjelder valg av lokalisering. «Nei, det hadde blitt litt dyrt å fly opp iallfall 100 stykker av den nærmeste slekta». Ifølge henne var det de økonomiske aspektene som gjorde dette umulig. Et annet viktig moment er at dette er et arrangert ekteskap. Arrangerte ekteskap er i sterk tråd med hinduistiske tradisjoner. Det er derfor nærliggende at de også valgte tradisjonelt når de valgte sted for vivaha. Anitha har et sterkt forhold til India og hinduistiske tradisjoner. Hun har helt fra hun var liten jente visst at hun skulle gifte seg med en mann som foreldrene hennes fant fra India. Hun har aldri tenkt at hun kunne gifte seg i Norge, det var aldri et alternativ. Det er trolig hennes kulturelle røtter til India og de årlige turene hit, som har påvirket hennes valg om å gifte seg nettopp i India og ikke i Norge. Disse røttene og familierelasjonene til India har både Anitha og Indira, mens Anya har det meste av familie i Norge.

Min noe uhøytidelige hypotese om at ekteskapene som består av etniske skandinaver blir praktisert i Norge og de ekteparene som består av to hinduer gifter seg i India, stemmer dog ikke med opplysningene. For å kunne forstå hva som ligger bak valget av lokalisering er vi nødt til å se på hele denne prosessen rettet mot valgene av vivaha-seremoni som en helhet. En helhet som inkluderer både valg av ekteskapsform, valg av ektefelle og ikke minst hvorfor

valget falt på nettopp hinduistisk ekteskapsinngåelse og hvorfor ikke en annen form. Disse aspektene vil jeg presentere og diskutere under de personlige valgene og til slutt kan vi kanskje forstå hva som ligger bak de ulike valgene.

4.2 De personlige valgene

De praktiske valgene inneholdt valg av lokaliseringen. De personlige valgene er rettet mot aspekter som ligger til bakgrunn for etableringen av paret som senere gifter seg. I Norge er etniske nordmenn hovedsakelig kjent med kjærlighetsekteskap. I det hinduistiske India og i andre land som praktiserer andre religioner er ikke kjærlighetsekteskap alltid like utbredt. Ekteskapsbakgrunnene eller ekteskapsformene kan variere fra kjærlighetsekteskap, arrangert ekteskap, tvangsekteskap og godkjent kjærlighetsekteskap. De personlige valgene som ligger bak det å finne sin ektefelle og hvilken ekteskapsform paret anvender, vil bli presentert og diskutert under de personlige valgene.

4.2.1 Ulike ekteskapsformer

I Norge finnes det lover og regler som omhandler ekteskapsinngåelser og hvilke ekteskapsinngåelser som er lovlige:

Retten til selv å velge sin ektefelle er nedfelt i internasjonale konvensjoner. Å tvinge noen til å inngå ekteskap er forbudt ved norsk lov og krenker grunnleggende menneskerettigheter. I store deler av verden er arrangerte ekteskap vanlige. [...] Enkelte minoritetsgrupper har fortsatt tradisjonen med å arrangere ekteskap for sine barn eller andre familiemedlemmer etter at de kom til Norge. Arrangerte ekteskap er ikke i strid med norsk lov og internasjonale konvensjoner. Det som imidlertid strider mot norsk lov og internasjonale konvensjoner, er at det anvendes psykisk eller fysisk tvang for å få den ene eller begge parter til å inngå ekteskap mot sin vilje (Handlingsplan mot tvangsekteskap av Barne- og likestillingsdepartementet 2007: 6).

De norske lovene forbyr all form for tvangsekteskap. Tvangsekteskap er ifølge Peter Lødrup: «[...] ekteskap som ikke er inngått i overensstemmelse med brudefolkens frie vilje» (Lødrup 2012). Ekteskap som er basert på tvang fra en eller flere parter kan anses som tvangsekteskap. Tvang kan involvere bruk av fysisk og psykisk vold, frihetsberøvelse, eller å ta en person ut av landet for å gifte seg mot sin vilje (Barne- og likestillingsdepartementet 11.02.2014). I følge Barne- og likestillingsdepartementet gjelder dette uansett om ekteskapet er inngått i Norge, eller i opprinnelseslandet.

Arrangerte ekteskap ligger midt i mellom tvangs- og kjærlighetsekteskap. I Norge og andre vestlige land er ekteskapet en pakt mellom to enkeltindivider. I India er denne pakt ikke kun basert på to mennesker, men to familier (Gutschow og Michaels 2012:1). Arrangert ekteskap er ekteskap der foreldrene eller nær familie bestemmer valget av ektefelle for sin sønn eller datter (Svendsen 2014). I India er arrangerte ekteskap den vanligste formen for ekteskap. I Norge forekommer arrangerte ekteskap spesielt blant minoritetsgrupper. Det er viktig å skille mellom tvangsekteskap og arrangert ekteskap. Den største forskjellen ligger i individets rett til å si nei til ekteskapet. Dette er en rett individet kun besitter når det er snakk om et arrangert ekteskap.

Anitha giftet seg i starten på 2000-tallet med Mahant i et arrangert ekteskap i India. Paret hadde muligheten til å si nei til ekteskapet om de ikke selv ønsket det. Under intervjuet med Anitha sa hun at: «jeg hadde muligheten til å si nei da jeg så ham». Jeg fikk Anitha til å definere hva hun legger i tvangsekteskap, for slik å kunne forstå bedre hvilken type ekteskap hun valgte. «Når jeg tenker tvangsekteskap, så tenker jeg at foreldrene låser henne inne på et rom og tar henne ut når hun skal gifte seg. Tvang er med makt, dette her var ikke makt i det hele tatt». På den andre siden hadde de aldri møtt hverandre hvis familien til Anitha ikke hadde pekt ut Mahant som en god ektemann, men som vi har sett skiller dette ekteskapet seg likevel klart fra tvangsekteskap.

Kjærlighetsekteskap betyr det motsatte av tvangsekteskap. Kjærlighetsekteskap er basert på kjærlighet mellom to enkeltindivider. Individene velger selv hvem de ønsker å gifte seg med. Dette skjer uten at familiene har vært delaktige i prosessen med å finne en ektefelle til datteren eller sønnen. Denne formen for ekteskap er den vanligste, og jeg velger å gå så langt som å si at det er hovedsakelig den eneste ekteskapsformen blant etniske nordmenn i Norge. Denne ekteskapsformen er heller ikke uvanlig blant hinduer bosatt i Norge.

Kjærlighetsekteskap med godkjenning kan sies å være en siste form for ekteskapsinngåelse. Dette begrepet har jeg konstruert selv, etter å ha gjennomført intervjuer med Indira og Arne. Ved første øyekast kan dette være et kjærlighetsekteskap. En indisk ung kvinne som kom til Norge som ti-åring, og en etnisk norsk ung mann gifter seg med hverandre. Det er helt naturlig å trekke den konklusjonen at dette er et vanlig kjærlighetsekteskap. Likevel mener jeg at dette er et ekteskap som ikke hadde blitt realisert om det ikke hadde vært for Indiras foreldres godkjenning. Godkjenningen fra foreldrene spilte en stor rolle for Indira; «[...] jeg

var ikke villig til å kutte kontakten med min familie for å kunne gifte meg». Hun forklarer at noen velger ektefellen foran godkjenningen fra foreldrene. Det gjorde ikke Indira. For henne var partner selvvalgt, men det var også svært viktig å få ektefellen godkjent av de indiske foreldrene. Kjærlighetsekteskap med godkjenning er et begrep jeg har konstruert selv, men jeg har anvendt definisjonene til kjærlighetsekteskap og arrangerte ekteskap for å kunne forstå begrepet.

Som vi nå har sett finnes det ulike måter å finne sin ektefelle på; individene velger selv, får veiledning av foreldrene, eller foreldrene tar valget i sine hender. Den siste måten, som en forbinder med tvangsekteskap, er ulovlig i Norge, og vil heller ikke bli diskutert videre. Den har kun blitt presentert som et motstykke til kjærlighets- og arrangert ekteskap. Videre vil jeg se på hvor informantene mine fant sin ektefelle, der vil det også bli presentert nærmere hvilken av de ovennevnte ekteskapsformene de valgte.

4.2.2 Valg av ekteskapsform og ektefelle

De ovennevnte ekteskapsformene er med på å aktualisere de personlige valgene. Hvem informantene giftet seg med ble påvirket av de ulike ekteskapsformene og omvendt. Jeg vil presentere hvordan noen av mine informanter fant sin ektefelle, for å vise de ulike måtene å finne en ektefelle på innenfor diaspora. For å kunne forstå valget til Anitha om arrangert ekteskap vil jeg presentere hennes historie kort.¹² Anitha er nå en kvinne i tredveårene, og har vært gift med Mahant i over ti år. Det jeg opplever som interessant med tanke på Anithas valg om arrangert ekteskap, er hennes tilhørighet til det å være norsk. Jeg spurte henne om hun føler seg mest norsk eller indisk, og hun svarte; «Jeg føler meg mest norsk. Når det gjelder mine vaner og væremåte og tenkemåte, er jeg mest norsk». Samtidig valgte hun å gifte seg tradisjonelt. Videre svarer hun at;

Jeg har jo normer og regler fra India, på grunn av at foreldrene mine flyttet fra India en god del år tilbake. Og jeg har den oppveksten, religionen og tenkemåten som de har hatt og har. Den er jo egentlig ganske gammel i forhold til hvordan India er nå.

Anitha valgte å følge foreldrenes tradisjonelle tankesett og giftet seg arrangert. Hun er et godt eksempel på en person som er påvirket av både den norske og den indiske kulturen. Den norske kulturen har satt sine spor i henne ved at hun føler seg mest norsk med tanke på vaner

¹² For en lenger og mer utfyllende presentasjon av paret, Anitha og Mahant se underkapittel 3.3.4 og vedlegg 1: hovedinformantgalleri.

og væremåte. Den indiske kulturen har blant annet satt sitt preg på hennes tanker om arrangert ekteskap. «Jeg har bestandig visst at når jeg kommer til å gifte meg, så skal mamma og pappa velge hvem jeg skal gifte meg med. Det har jeg bestandig visst». Dette er en kvinne som har levd sammen med nordmenn hele livet. Hun mener selv valget av ektemann ikke har blitt påvirket av hennes oppvekst i Norge.

Nei, det er egentlig det jeg har tenkt på grunn av den oppveksten jeg har hatt, med at vi har vært i India hvert år. Og vi har vært i bryllup til familie og venner i India. Og jeg har sett i forhold til tanta mi som er oppvokst i Norge, jeg har bestandig tenkt at når jeg gifter meg er det med en mann mamma og de har valgt. Sånn ble det.

Valget var det Anitha selv som stod for. Likevel mener hun selv at foreldrene aldri hadde godkjent en etnisk norsk mann som hennes ektemann; «de hadde visst ikke sagt noe hvis jeg hadde funnet meg en indisk mann i Norge». Så om hun hadde funnet en indisk mann bosatt i Norge, som henne selv, hadde de godkjent det. Mormora til Anitha fant ektemannen til henne. Mahant er fra en familie med vennsapsrelasjoner til Anithas familie i India. Første gangen de møtte hverandre var nettopp i India.

Ja, jeg visste at jeg skulle ned å se på en, og jeg hadde muligheten til å si nei. «Jaja, jeg får se om han er kjekk», tenkte jeg. For jeg regnet med at mine foreldre hadde undersøkt hva han hadde av utdanning og sånne ting, familie og alt. Jeg regna med at det hadde de sett, så jeg skulle bare se om han var kjekk nok for meg. Og det var han. Han var kjekk. Han er vel en av de få.

Dette sitatet hentet fra intervjuet med Anitha viser at hun la all sin lit til at foreldrene skulle velge rett mann til henne. Det er likevel viktig å presisere at hun hadde en mulighet til å si nei, dersom hun ikke ville inngå giftemålet. Anitha reiste tilbake til Norge uten å forlove seg. Dette var heller ikke meningen. I Norge ble telefonregningene til India for store. Derfor reiste hun og moren tilbake til India seks måneder senere.

Da var det heller ikke prat om noe forlovelse, vi skulle bare ned dit. Da hadde jeg ringt så mye at telefonregninga mi var den ene gangen på 12 000 kroner på tre måneder, og det var bare ifra hustelefonen. Det at jeg hadde ringt fra mobiltelefon, turte jeg ikke si da. Så da sa mamma og de, «nå reiser du ned». Da dro jeg ned og vi prata litt sammen om hvordan han er og hvordan jeg er og sånne ting. Det var faktisk bare fire dager før jeg skulle dra tilbake at vi ble enige om at ok, vi forlover oss. [...] jeg sa det at hvis han er interessert og han vil ha meg, så kunne vi forlove oss.

Med dette ser vi at forlovelsen ikke var påtenkt den andre gangen de møttes i India heller. Dette viser at dette er et arrangert ekteskap og ikke tvangsekteskap. De giftet seg et lite år

etter, i en klassisk vedisk seremoni som varte i fire dager. Vivaha-seremonien fant sted i hjembyen til Mahant og moren til Anitha.

Anitha valgte arrangert ekteskap som hennes ekteskapsform, noe som kanskje kan anses som noe uforståelig for en kvinne som føler seg mest norsk. For å få større forståelse av Anithas valg vil jeg presentere Indira og hennes valg av ektefelle. Indira kom til Norge som tiåring sammen med familien sin. Hun bodde sammen med dem fram til hun flyttet for seg selv ved et studiested på Østlandet. Likevel følte hun at hun ikke var en del av det norske samfunnet, i motsetning til Anitha.

Jeg hadde bodd ganske lenge i Norge, men jeg hadde bodd på lik linje med mange andre indiske jenter, det var veldig beskyttet. Det var først da jeg flyttet hjemmefra og begynte å studere i [...], der vi studerte sammen, at jeg på en måte var ute uten følge, utenom det når jeg bodde hjemme så var det å gå på skolen, komme hjem igjen og gjøre lekser og være med familien.

Et spennende funn her er at kvinnen valgte helt ulikt. Og Indira som er født i India og kom til Norge som ti-åring, valgte å gifte seg med norske Arne. I motsetning til Anitha som valgte en ektemann foreldrene og familien godkjente, valgte Indira å velge selv. Hun var aldri sikker på om hennes foreldre ville godkjenne ekteskapet. Det var derfor en lang prosess og påkjenning for både Indira og Arne.

Vi hadde aldri diskutert det i familien, så jeg visste ikke hvilken vei det ville bære. Visste jo at jeg hadde foreldre som ikke er tradisjonelt tenkende, men samtidig når det kommer til døtrene er de ofte litt beskyttende.

Godkjenningen fra foreldrene, som på det tidspunktet hadde bosatt seg i India, var avgjørende for at paret skulle kunne gifte seg.

Jeg var ikke villig til å kutte kontakten med min familie for å kunne gifte meg. Det var jeg ganske tydelig på hele veien. Arne fridde jo, han ville prøve på en måte. [...] For vi bodde jo sammen før vi giftet oss, det var ikke vanlig tradisjonelt å bo sammen før man giftet seg. [...] Vi var jo veldig glade i hverandre. Men jeg var litt sånn at jeg prøvde hele tiden å holde avstand. Jeg turte ikke involvere meg 100%, jeg turte ikke tro at det ville gå. Jeg sa det også mange ganger til han, jeg tror ikke det går, jeg tror ikke det går.

De var aldri sikre på om deres forhold kunne bli noe annet enn et «hemmelig» forhold. Indira var veldig tydelig på at hun aldri ville ha giftet seg om dette betydde at hun måtte kutte kontakten med foreldrene og resten av familien. Dette viser tydelig at dette er et kjærlighetsekteskap med godkjenning, da ekteskapet ikke ville ha funnet sted uten foreldrenes

godkjenning. Foreldrene til Indira valgte å godkjenne ekteskapet. Likevel var det ikke alle i familien som var like glade for det;

Farmor og farfar var ikke helt happy for det. Men så lenge mine foreldre ikke synes det gjorde noe, valgte de å holde bryllupet i India for å vise at de støttet dette fullt ut, og da reiste vi nedover.

Besteforeldrene mente hun kunne gjøre et «bedre parti» enn Arne.

For at foreldrene til Indira skulle få vite om forholdet sendte Arne et brev til dem.

Jeg skrev brev ned til foreldrene om oss. Jeg måtte jo be om tillatelse fra dem. Da ble det telefon opp til Norge, til resten av familien. Da hadde jeg fått god kontakt med dem, det gikk jo positivt sånn da, ble invitert til India og reiste ned for første gang.

Arne snakket om resten av familien i Norge. Indira hadde mange tanter, onkler og søskenbarn bosatt i Norge. Disse snakket varmt om Arne til foreldrene, slik at de var med på å godkjenne ham. Prosessen som Arne og Indira gikk gjennom før de ble godkjent av de indiske foreldrene, var tøff, særlig for Indira. Det å ikke vite om hun skulle få den hun elsket eller ikke, var en vanskelig situasjon. Paret har i dag vært gift i over 20 år, så både paret og foreldrene må ha gjort et godt valg, mener ekteparet selv. Både Anithas valg av ektefelle og Indiras valg, viser at det var lange prosesser for å finne den ektefellen de kunne gifte seg med.

Valg av ektefelle er noe mange opplever som vanskelig. For to av mine informantpar var dette et valg som kom med spesielle restriksjoner. Anithas valg av ektemann var noe hun ikke tenkte på før den kommende ektemannen ble presentert. Indira valgte på sin side nesten det motsatte. Valget hennes tok mye lengre tid enn i tilfellet til Anitha. Dette på grunn av usikkerheten tilknyttet foreldres syn på ektemannen. Valgene begge kvinnene gjorde var valg de selv ikke var 100 % med på å ta. Begge var opptatte av å finne ektemenn foreldrene og familiene likte. I tilfellene til mine observasjonsinformanter var begge ekteskapene basert på kjærlighet, disse vil derfor ikke bli presentert nærmere her.

4.2.3 Valg av hinduseremoni

Når et par består av to ulike kulturer og religioner må det gjøres et valg med tanke på hvilken eller hvilke seremonier som skal anvendes for å få ekteskapet godkjent. Tre av mine informantpar består av en hindu og en etnisk skandinavor, og det er derfor viktig å få fram hva som var årsakene til at ekteparene valgte hinduseremonier. Dette underkapittelet har jeg valgt

å dele inn etter bryllup A, B, C og D for å vise de unike valgene ekteparene gjorde i valget av seremoni.

4.2.3.1 Bryllup A

Bryllup A representerer Trym og Anyas vivaha-seremoni.¹³ Bak hver vivaha-seremoni ligger det ulike avgjørelser. Avgjørelsene har paret tatt sammen, eller eventuelt i samsvar med sine foreldre eller annen familie. Dette valget måtte også Trym og Anya ta. Valget kan være vanskelig å bli enige om, særlig når det er snakk om multikulturelle par og ulike ønsker av seremoni. I Trym og Anyas tilfelle falt valget på vivaha-seremoni;

Valget falt på hinduistisk seremoni på grunn av at bruden har sine røtter fra India. For henne var det naturlig å ikke gifte seg i kirken. Foreldrene til bruden foreslo, og hadde et ønske om å ha en hinduistisk seremoni, og vi begge følte at dette var noe vi hadde lyst til. Litt for å få en ekstra spesiell vielse.

Valget falt på hinduistisk seremoni på grunnlag av Anyas bakgrunn og at de ønsket en spesiell vielse, en vielse som passet dem. De brukte derfor ekteskapsinngåelsen til å skape noe unikt for dem. Selv om Anya har indiske foreldre, har hun ikke så stor kjennskap til vivaha-seremonien. De brukte derfor muligheten til å erverve seg denne kunnskapen og oppleve noe nytt og spennende.

Vi er begge veldig fornøyde med gjennomføringen og har ikke angret på at vi valgte å gjøre det på denne måten. Det var nytt for oss begge da bruden ikke hadde veldig god kjennskap til hinduistisk seremoni, utenom for eksempel at det skal være bål, og at mange går 7 runder. Det var en spesiell følelse å kunne oppleve dette.

I denne sammenhengen er det nytt for begge parter. Dette er derfor med på å skape noe som er deres, og ikke bare Anyas. Etter vivaha-seremonien valgte paret å ha en bryllupsfest.

Det var naturlig for meg å ha en hinduistisk vielse ettersom familien min er fra India, men samtidig har jeg fra liten av alltid drømt om å ha en hvit brudekjole slik jeg så på TV for eksempel. Siden jeg giftet meg med en som kommer fra en etnisk norsk familie, fikk jeg mulighet til å ha den hvite kjolen på festen, noe som ga en følelse av norske tradisjoner. Derfor følte vi at vi fikk et bryllup som både var indisk og norsk, noe som var perfekt for oss.

Vivaha-seremonien og bryllupsfesten blir til sammen en blanding av det norske og det hinduistiske. Anyas jentedrøm om å stå som hvit brud i tillegg til å ikle seg den tradisjonelle

¹³ For en utfyllende informasjon om bryllup A, se kapittel 3.3.4 og vedlegg 1

røde sarien, er med på å gi dette bryllupet et uttrykk som symboliserer dem begge. Trym var litt usikker på om han ville gjennomføre en vivaha-seremoni:

Det var litt rart i starten å tenke at jeg skulle ha en hinduistisk vielse, noe jeg aldri har tenkt at jeg kommer til å ha. Men da jeg fikk spørsmålet om det var noe jeg kunne tenke meg, falt det meg veldig naturlig å si ja. Og i ettertid er jeg veldig glad og fornøyd med valget vi tok, i hvert fall fordi jeg ville gjøre noe spesielt og ha et litt annerledes bryllup.

Begge ektefellene var tydelige på at de ønsket å blande disse tradisjonene sammen for å få det noe spesielle og annerledes bryllupet. I tillegg til den tradisjonelle vivaha-seremonien måtte paret, ifølge dem selv, ha en tilleggsseremoni: «Vi har hatt en seremoni på tinghuset [...]. Dette på grunn av at ekteskapet ikke var gyldig kun med en indisk vielse.» Ifølge ekteskapsloven, vil ikke et hinduistisk bryllup bli registret som godkjent i Norge (jfr. Ekteskapsloven av 1991§12a). Ekteparet er derfor avhengig av å gifte seg i en tilleggsseremoni, som for eksempel ved et tinghus eller i en kirkelig vielse, for å få det godkjent.

4.2.3.2 Bryllup B

Seremonien til Milla og Anil i bryllup B, var et klassisk og tradisjonell vivaha. Dette paret fikk jeg av ulike årsaker dessverre ikke intervjuet. Derfor er dette basert på observasjoner og noen små samtaler, foretatt under observasjonene. Dette paret valgte å ha to store ekteskapsinngåelser. Både en hinduistisk og en kristelig. De valgte å ha vivaha-seremonien før den kirkelige, som de hadde noen uker senere. Dette valget viser at de begge er tro mot sine kulturer og røtter, og derfor velger å feire ekteskapet med to ulike seremonier. De velger begge deler for å kunne appellere til begge sider av familien. Jeg velger å tolke deres valg som respekterende og godkjennende overfor ektefellenes tradisjon og religion. Disse valgene symboliserer for meg toleranse og likeverdighet i forholdet. Det er ikke en part som har «vunnet» når det gjelder seremoni. De har på en måte fått i pose og sekk.

4.2.3.3 Bryllup C

I motsetning til ekteparene over, valgte Arne og Indira i bryllup C å inngå ekteskapet sitt i India. Årsaken til deres valg var at det ville betydd mye for Indiras foreldre å arrangere bryllupet i India. Dette var foreldrenes måte å vise at de godkjente ekteskapet. Vivaha-seremonien var ifølge Indira, en klassisk hinduistisk seremoni. Indira presiserer at Arne ikke var personlig kristen, og at det derfor var lettere for ham å unnlate kirkelig bryllup: «Du [Arne] var ikke veldig troende kristen heller, så det var aldri noen diskusjon om

kirkebryllup». Vivaha-seremonien i India hadde dermed større betydning enn kirkelig vielse, og valget var derfor enkelt. «Opprinnelig hadde vi tenkt å bare ha en vivaha-seremoni, men det var så trøblete å få vielsesattesten godkjent i Norge», svarer Indira på spørsmålet om de hadde flere seremonier enn vivaha. Det ble for mye arbeid for paret, slik at de valgte å gifte seg på tinghuset da de var kommet tilbake til Norge. Denne seremonien betydde ikke noe annet enn at de signerte noen papirer på at de var gift.

4.2.3.4 Bryllup D

Anitha og Mahant giftet seg i et arrangert ekteskap i India. Mahant var bosatt i India da bryllupet fant sted. Det var derfor helt naturlig å avholde vivaha-seremonien i India der deres familier bodde. Ifølge Anitha var det aldri snakk om å gjennomføre ritualene i Norge. Anitha fortalte under intervjuet at det er flere hinduer bosatt i Norge som velger å gjennomføre ritualene i Norge. Deretter feirer de festen i India, eller omvendt. Begge partene var kjent med vivaha-seremoni før de avholdt sin egen. Denne kunnskapen hadde begge ervervet seg gjennom å være gjester i andre vivaha-seremonier i India. Paret diskuterte aldri noen annen form for seremoni. De fikk ordnet alle de riktige papirene i India, og slik ble ekteskapet godkjent i Norge. Etter at de kom tilbake til Norge, valgte de å feire ekteskapet med en middag med noen venner og familie.

4.3 Påvirkningen av de praktiske og personlige valgene

Det er mange refleksjoner som ligger bak både valg av sted, ekteskapsform, ektefelle og hvilke seremoni eller seremonier. Alle disse valgene er med på å påvirke den endelige vivaha-seremonien. Presentasjon av mine observasjoner av vivaha-ritualene vil bli presentert i sin helhet i kapittel 6 og mer kunnskap om selve historien og utviklingen til ritualet vil bli presentert i kapittel 5. Jeg ønsker først å vise hvordan valgene over er med på å definere det endelige resultatet, nemlig vivaha. Valget om å ha seremonien i et hinduistisk tempel i Norge eller i India, er kanskje en av de faktorene som er mest avgjørende for påvirkningen av vivaha. Innenfor den praktiske kategorien ligger det mange ulike faktorer som igjen kan gjenspeiles på ritualet, noen av disse skal jeg presentere her.

I bryllup A og B valgte begge Sanatan Mandir som bakteppe for ekteskapsinngåelsen. Når ekteskapet blir inngått i Norge er det ofte mange norske gjester som blir invitert. Dette kan selvfølgelig også være tilfellet i India, men i både bryllup C og D var det få norske gjester, da dette er en lang og tidkrevende reise for å komme fram til bryllupsstedet. De norske gjestene i

bryllupene jeg observerte satte sitt preg på seremonien ved å stille mange spørsmål, både til meg som forsker, andre gjester, parene selv, deres foreldre og prestene. Gjestenenes språk, væremåte og nysgjerrighet er med på å gi en annen atmosfære enn om alle gjestene hadde snakket tempelspråket og hadde hatt god kjennskap til ritualet og situasjonen. Så valgene brudeparene og deres familie gjorde utfra sine egne ønsker, påvirker også andre mennesker og ritualet.

Om ekteskapet blir inngått i Norge, India eller et helt annet sted i verden, blir det påvirket av valgene som kan anses som både praktiske og personlige. Den uhøytidelige hypotesen jeg presenterte i kapittel 4.1.1; ekteskapene som består av en etnisk skandinaver blir praktisert i Norge og ekteparene som består av to hinduer gifter seg i India, viser seg å ikke stemme. For valgene personene selv gjorde før de kunne gifte seg, følger ikke en mal slik jeg kanskje trodde. Alle valgene er personlige, der refleksjoner eller til og med oppvekst ligger bak de endelige beslutningene som må tas før et ekteskap kan inngås. Igjen blir disse personlige valgene gjeldene for andre mennesker. Som for eksempel for bryllup C. Kjæresteparet ønsket selv å gifte seg, men ikke for enhver pris, derfor var familiens godkjenning viktig.

Selv om hypotesen gjeldene lokalisering kan anses som falsifisert, kan vi se en viss sammenheng mellom ekteskapsform og lokalisering. Ekteparene som giftet seg av kun kjærlighet valgte å gifte seg i Norge. Årsaken til dette kan være flere, som for eksempel i bryllup As tilfelle, der de er bosatt i Norge og det meste av deres familie er bosatt her. Hele livet til paret er nettopp i Norge og derfor ble bryllupet her. Det samme kan kanskje være tilfellet ved bryllup B. Bryllup C og D, som begge valgte India som lokalisering, giftet seg ikke av kun kjærlighet, det var andre faktorer i bildet, for eksempel foreldrene til Indira og Anitha. Jeg ønsker ikke å generalisere og si at kjærlighetsekteskap mellom to personer med ulike kultur og religion gifter seg i Norge eller at kjærlighetsekteskap med godkjenning og arrangerte ekteskap finner sted i India. Likevel mener jeg at dette viser en tendens, men det er naturlig nok ikke et stort nok utvalg til å si dette med sikkerhet. Denne tendensen viser kanskje at par som gifter seg arrangert er mer opptatt av tradisjoner og familiens ønsker, enn de som gifter seg kun av kjærlighet, derfor er det mer naturlig å holde bryllupet der familien er samlet. Det er viktig å presisere at de fleste i Anyas familie er bosatt i Norge, og det kan tenkes at situasjonen hadde vært en annen om dette ikke var tilfellet.

De samme tendensene som jeg nevnte over kan kanskje overføres til valg av hinduseremoni. Alle parene valgte hinduseremoni, men tre av dem valgte også en tilleggs seremoni. Bryllup B

hadde to seremonier, en hinduistisk og en kristen vielse. Bryllup A hadde en hinduistisk og en vielse på tinghuset. Det som er tydelig for disse er at valgene med to seremonier var helt naturlig og ønskelig. Trym og Anya fra bryllup A presiserte at vielsen på tinghuset ble gjennomført for å få ekteskapet godkjent i Norge. Det samme gjelder bryllup C, eller Arne og Indira, men dette var ikke et ønske fra deres side, men en nødvendighet da de ikke fikk de rette papirene fra India. Utfra disse opplysningene kan det se ut til at parene som valgte kjærlighetsekteskap, selv valgte å ha to seremonier. Parene som valgte å gifte seg i India ville gjerne kun ha en seremoni, da det er denne som var den viktigste for dem. Dette er i tråd med informasjonen jeg har fått av mine informanter, men fordi de ikke utgjør et representativt utvalg av befolkningen, kan jeg naturlig nok ikke trekke generelle konklusjoner utfra dette.

Det er vanskelig å komme fram til en konklusjon om hvordan eller hvor mye de praktiske og personlige valgene påvirker vivaha-seremonien. Dette vil derfor bli nærmere drøftet i kapittel 7, etter at de observerte vivaha-seremoniene er presentert, i kapittel 6. Det som kan sies er at vi kan se tendenser til et mønster innenfor de ulike grupperingene og at disse mønstrene igjen kan være med på å påvirke seremonien.

Kapittel 5 Samskara og vivaha

Samskara, eller overgangsritualer, har en viktig plass i hinduismen (Jacobsen 2003:208). For å få en kjennskap til vivaha-ritualet, er det viktig med kunnskap om samskara generelt. I dette kapitlet vil jeg presentere kort samskaraenes historie. Samskaraene under den tidlige hinduismen kan ifølge forskere ha utgjort så mange som 300 overgangsritualer (Jha 1976:40). I dagens hinduisme blir 16 ansett som antall samskara (Pandey 1994:23 og Jacobsen 2003:216). Vivaha er et av de viktigste samskaraene. Vivahas historiske framstilling vil bli presentert her. Dette gjøres for å vise at hinduismens ritualer har gjennomgått en utvikling. Vivaha er et overgangsritual med mange ulike riter tilknyttet seg, noen av disse ritene vil jeg presentere. Jeg vil poengtere at fokuset kun er rettet mot vivaha-seremonien, og ikke før- og etterritualer.

5.1 Samskara

Hinduismen består av utallige ulike ritualer og høytider for å feire viktige hendelser knyttet til ulike guder og ulike livssituasjoner. Ritualene som er knyttet til livsløpet eller endring av livssituasjon, blir kalt overgangsritualer eller i den hinduistiske konteksten, samskara¹⁴. Disse samskaraene er ritualer som skal være med på å hjelpe individet inn i en ny livssituasjon. Overgangsritualene representerer en overgang i en persons livsfase og identitet (Bowie 2006:147). Ritualene kan være med på å skape en trygg overgang fra én livsfase til en annen, slik som for eksempel en singel tilværelse til en tilværelse som ektefelle (Jha 1976:40). Betydningen av sanskritordet samskara er: «konstruksjon», «renselse», eller «tilberedelse». (Jacobsen 2003:215). Overgangsritualene er med på å konstruere en ny identitet for individet, som for eksempel en singel person som blir transformert til en gift person. Samskaraene er med på å rense kroppen for urenheter slik at den kan bli et rent tilholdssted for sjelen. Denne formen for ritualer er med på å gjøre kroppen hellig (Jacobsen 2003:215). Samskaraene er kort fortalt: ritualer som er med på å gjøre overgangen fra én livsfase til en annen livsfase mulig.

Mangfoldet av overgangsritualer i hinduismen har endret seg gjennom historien. Antallet samskaraer har blitt redusert, og det har blitt lagt til nye gjennom tiden. Jha skriver at det i tidligere tider eksisterte så mange som over 300 ulike samskara. Disse ble senere redusert til langt færre ritualer, Jha viser til at det i en periode eksisterte 40 som senere igjen ble redusert

¹⁴ For videre lesing om samskara, se Pandey 1969, Michaels 2004 og Jacobsen 2003.

til 18 (Jha 1976:40). I dagens hinduisme har antallet blitt redusert til 16 samskara, ifølge blant andre Pandey, Jacobsen og Michaels (Pandey 1994:23, Jacobsen 2003:216, Michaels 2004:75). Disse 16 representerer ifølge Pandey og Michaels fem ulike kategorier; førfødselritualer, barndomsritualer, utdanningsritualer, ekteskapsritualer og begravelserritualer (Pandey 1969:ix). Jacobsen viser også til ulike kategorier, men han henviser til seks ulike der han i tillegg til Pandeys har lagt til fødselritualer som en egen kategori (Jacobsen 2003:216). Selv etter kraftig redusering i antall samskara, er det svært få hinduer som praktiserer alle disse. Kanskje blant de aller strengeste brahminere¹⁵ finner vi representanter for denne praktiseringen (Jacobsen 2003:216). Mange hinduer gjennomfører kun tre samskara i løpet av livet: Jatakarma (fødselen) vivaha og antyesti, som er kremering av den døde (Jacobsen 2003:216). Jeg vil ikke gå nærmere inn på de ulike samskaraene, men videre presentere vivaha.

5.2 Ekteskapet en viktig del av hinduismen

Vivahas viktige posisjon i hinduismen kommer tydelig frem i mine observasjoner og intervjuer av mine informanter. Det historiske perspektivet og utviklingen er også med å gi vivaha uttrykk og tyngde. En av årsakene til vivahas sterke posisjon i hinduismen kan kanskje knyttes til de sterke historiske røttene som strekker seg helt tilbake til vedisk periode (cirka 1200 f.v.t til 600 f.v.t) (Pandey 1969:153 og Jacobsen 2003:37). Et eksempel på ekteskapets viktighet kommer fram i Varnashramadharma-systemet. Dette systemet er å finne i lovbøkene dharmasutraene og dharmasastraene (cirka 320f.v.t.- cirka 500 f.v.t). Disse tekstene inneholder blant annet sosiale normer, religiøse plikter, ekteskap og ulike sider ved samfunnet (Jacobsen 2003:82). Varnasramadharma referer til en samfunnsideologi som er rettet mot mannens rettigheter og plikter ovenfor kaste og livsstadiet (Jacobsen 2003:19,82).

Varnasramadharma består av tre begrep: varna, som referer til kastesystemet; asrama, som betyr livsstadiet og til slutt dharma som kan anses som religiøs plikt¹⁶. Det er innenfor asrama-systemet ekteskapet blir en gjeldene faktor (Jacobsen 2003:82-87). Innenfor dette systemet er det fire livsmål: dharma, artha, kama og moksa. Dharma referer her til å oppnå plikter innenfor det rituelle og sosiale livet. For å oppnå artha må mannen prestere god økonomi og politisk innflytelse. Kama viser til estetisk og seksuell nytelse. Moksa referer til slutten på livskretsløpet av gjenfødsler. For å oppnå moksa, må de fire livsstadiene innfris.

¹⁵ En brahmin er en person fra den kaste brahmana-klassen, de er ofte lærde i veda-tekstene (Jacobsen 2003:19).

¹⁶ For videre lesning om varnasramadharma-systemet les kapittel 4 i «Hinduismen» 2003 av Knut A. Jacobsen.

Det første livsstadiet viser til brahmacarya (elevstadiet), en mann skal gå i lære slik at han kan studere Vedaene (Jacobsen 2003:22,85, Michaels 2004:94-95). Brahmacarya betyr sølibat, og viser til at dette stadiet skal leves uten seksuelle lyster. Det andre livsstadiet er grhastha (familiefarstadiet eller husholderstadiet). I dette stadiet er målet å etablere familie, og her kommer ekteskapet fram som et av livsmålene. For å oppnå moksa må en mann gifte seg. Det neste stadiet er vanaprastha (skogbeboerstadiet) der mannen kvitter seg med eiendom og bosetter seg i skogen. Det siste stadiet, samnyasa (asketstadiet), går ut på at mannen skal bli en asket. De to første stadiene viser til opprettholdelse av verden, etablering av lærdom og familie. De to siste er for oppgivelsen av verden (Jacobsen 2003:216).

Elevstadiet gjør det mulig å oppnå dharma. Dharma, artha og kama blir oppnådd om familiefarstadiet blir inngått. Skogbeboerstadiet gjør det mulig å oppnå artha og kama. Moksa blir realisert om mannen blir en asket (Jacobsen 2003:85, Michaels 2004:96). Ved å inngå ekteskap vil en mann kunne oppnå tre av de fire livsmålene. Dette gjør ekteskapet til en viktig institusjon i hinduismen. Vivaha-seremonien er riten som gjør det mulig å realisere familiefarlivet (Michaels 2004:96). Ifølge Jacobsen er det ikke lenger like vanlig at alle disse livsstadiene blir fulgt, og han viser til at skogsbeboerstadiet i realiteten ikke lenger blir praktisert (Jacobsen 2003:85). I tillegg er det få som velger å få opplæring i vedatekstene og bli asketer. Så det kan se ut til at praktiseringen av vivaha-ritualet bidrar til at mange menn oppnår familiefarstadiet.

Varnasramadharmasystemet er forbeholdt menn og særlig medlemmer av brahmana-kasten (Jacobsen 2003:22,84). Kvinnene har på sin side en egen livsstadielære, stridharma. Stridharma viser til plikter og rettigheter i en kvinnes liv. Stridharma er delt inn i tre livsstadier: jente, kone og enke. Av dette kan vi se at to av de tre målene inkluderer giftemål. Tradisjonelt sett er ekteskapet ansett som det viktigste livsstadiet for kvinner (Jacobsen 2003:221). Mange kvinner flytter fra foreldrenes hus for første gang når de gifter seg, og ekteskapet blir for disse kvinnene en ny fase i livet på mange måter (Michaels 2004:124). Tradisjonelt sett er ekteskapet en viktig institusjon og kan kanskje anses som dette i 2014 også. Selv om livsstadiene til mennene ikke blir fulgt like mye nå som da, viser det seg at ekteskapet forstått står sterkt.

5.3 Michaels` og Pandeys framstilling av vivaha

Vivaha er et ritual som kan utspille seg ulikt på grunn av regionale, kulturelle og tradisjonelle tilpasninger (Michaels 2004:115). Tradisjon, familie og samfunn kan være med på å påvirke hvilken form for vivaha som blir praktisert. Jeg ønsker å presentere noen av ritene Michaels og Pandey presenterer i sine bøker. Michaels vivaha-seremoni er hentet fra et bryllup i Rajasthan-området og supplert med andre observasjoner fra samme område. Ritualet han presenterer følger Brahmanisk tradisjon (Michaels 2004:115). Pandeys presentasjon av vivaha er hentet fra ulike tradisjonelle tekster. Begge forskerne viser til før- og etterriter, imotsetning til mine observasjoner, som kun viser til riter som ble praktisert under selve vivaha-seremonien.

Michaels presentasjon av vivaha er kun gjengitt som et kort sammendrag, og senere vil jeg vise til ulikheter og likheter ved Pandeys framstilling. Michaels` presentasjon av vivaha er kun beskrivende på et generelt plan og er lite presiserende ovenfor de ulike ritene (Michaels 2004:117-118). Vivaha-ritualet starter med at et opptog av bryllupsgjester forflytter seg til brudens hus. Når opptoget har ankommet brudens hjem, bytter gjestene blomsterkranser og de får vannmugger. Senere blir de fraktet til stedet der ritualet skal finne sted. Når de kommer fram, sitter allerede brudgommen på en scene. Brudens foreldre hedrer brudgommen, men Michaels viser ikke til noen nærmere forklaring på hvordan denne hedringen foregår. Bruden kommer inn i rommet og tar plass ved brudgommens høyre side. Kanyadana- ritualet som gir bort bruden- er den neste riten. Ifølge Michaels skal bruden gis bort på et tidspunkt som er regnet ut ved hjelp av horoskop. Brudens far plasserer brudens høyre hånd i brudgommens høyre hånd. Videre blir et sjal knyttet rundt brudeparet. Ilden er en viktig del av vivaha-ritualet. Brudeparet tenner ilden og går rundt bålet syv ganger mens de resiterer mantra. De syv stegene rundt ilden blir kalt saptapadi, og brudgommen fører bruden syv ganger rundt ilden. Denne riten er med på å gjøre ekteskapet gyldig. Etter at denne riten er over, er det noen riter igjen. Under riten abhiseka blir bruden vigslet med vann fra presten, sammen med lovord og gaver fra morens bror. I tillegg til dette vasker brudens foreldre brudeparets føtter. Michaels viser også til at brudeparet ber til stjernene for at de skal være vitner til ekteskapet. Det er en vanlig gest å betale presten for arbeidet, og dette blir gjort under «rites of dispersal» (Michaels 2004:118). Til slutt spiser kona fra ektemannens tallerken før de reiser videre til der de skal bo sammen (Michaels 2004:117-118).

Pandey's beskrivelse av er langt mer detaljrik enn Michaels framstilling. Pandey viser til 35 ulike riter, og disse ritene representerer før- under- og etterriter. Av disse 35 vil jeg vise til noen av de jeg mener er de viktigste. I kapittel 6 vil jeg vise til hvilke riter jeg observerte, og noen av disse ritene skriver også Pandey om. Disse vil jeg derfor kun kort presentere og vise til mer detaljert i kapittel 6. Michaels viser til en rite der brudgommen blir hedret av sine svigerforeldre. Pandey viser til en rite kalt madhuparka. Denne riten går kort talt ut på at brudens far ber sin tilkommende svigersønn sitte ned med ordene «Well Sir! Sit Down! We will do honour to you, Sir!» (Pandey 1969:211). Brudgommen setter seg ned i en sofa og legger beina sine på en annen, det blir satt fram vann for vasking av føttene og drikke, i tillegg til honningdrikke. Brudens far vasker brudgommens føtter med vannet¹⁷. Michaels og Pandey presenterer begge riter der brudgommen blir hedret, men det er vanskelig å avgjøre om disse blir praktisert på samme måte. Den eneste forskjellen vi kan se, er at Michaels viser at både brudens mor og far er med på riten, i Pandey's rite er det kun brudens far som er nevnt av de to.

Etter madhuparka-riten er det bruden som står i sentrum. Brudgommens far tilber bruden ved å gi henne parfyme, blomsterkrans, hellig tråd rundt armen og smykker. Bruden setter seg ned etter å ha tilbedt guden Gauri. Etter dette tenner brudgommen ilden, og ifølge Grhyasutra skulle denne tennes med friksjon. Morens bror viser bruden veien til bålet, og drar for et forheng mellom bruden og brudgommen slik at de ikke skal se hverandre (Pandey 1969:213).

En annen rite Pandey viser til er gotrochchara, og denne riten går ut på at bruden og brudgommen sier navnene til sine forfedre. Denne riten blir praktisert for å få kunnskap om den andre familiens slektstre. Hensikten med denne riten kan være å få oversikt over den andre familien, om denne er en god familie og om brudeparet kan være i slekt. Navnene på slektningene blir sagt høyt og tydelig slik at alle kan høre dem. Ifølge Pandey kan denne riten inneholde så mange forfedre som brudeparet selv ønsker (Pandey 1969:214).

Kanyadana- «the ceremony of properly giving away the bride» (Pandey 1969:214) viser både Pandey og Michaels til. Michaels presenterer hvordan riten blir praktisert, Pandey viser til hvem som har autoriteten til å gi bort bruden til brudgommen. Ifølge Pandey er det bare noen mennesker som har den offentlige myndigheten til å gi bort en brud. I Grhyasutraene er det

¹⁷ Dette er et kort utdrag fra ritet se: Pandey 1969 side 211 og 213 for mer informasjon

kun brudens far som har denne autoriteten. I Yajnavalkya blir denne autoriteten utvidet til å gjelde bestefar, bror, mor og andre personer innenfor kasten, i tillegg til far (Pandey 1969:214- 215). I Michaels vivaha-seremoni er det faren som gir bort sin datter til den kommende svigersønnen, noe som han har autoritet til ifølge både Grhyasutraene og Yajnavalkya.

Pani-grahana, eller berøringen av brudens hånd, er en annen rite Pandey viser til.

Brudgommen griper brudens høyre hånd og sier:

«I seize thy hand for the sake of happiness, that thou mayest live to old age with me, thy husband. Bhaga, Aryama, Savitr, Purandhi, gods have given thee to me, that we may rule over house. This I am. That art thou. That art thou, this am I. The Saman as I, the Rk thou; the Haven I, the Earth thou: Come let us marry. Let us unite our sperm. Let us beget offsprings. Let us acquire many sons and may they reach old age. Loving, bright with genial minds may we see a hundred autumns, may we live a hundred autumns, may we hear a hundred autumns»(Pandey 1969:218).

Denne riten er en symbolsk handling for å vise at brudgommen nå har fullt ansvar og omsorg for kvinnen. Med ordene brudgommen sier vises det at dette er en sakral handling, der kvinnen blir gitt bort av beskyttende guder som er vitne til ekteskapsinngåelsen. Ordene brudgommen sier er med på å gjøre livet som ektepar til en lykkelig og barnerik tid (Pandey 1969:218).

Mange av Pandeys riter er svært symbolske. Et eksempel er «mounting the Stone».

Brudgommen ber sin kone trå på en stein med sin høyre fot, og denne steinen er plassert nord for ilden. Symbolikken bak denne handlingen er at bruden skal bli en hengiven og snill kone for sin mann. Mens kvinnen står på steinen blir dette verset repetert: «Tread on this stone; like a stone be firm. Tread the foes down; turn away the enemies» (Pandey 1969:219). Steinen symboliserer fasthet og styrke til å ødelegge fiender.

Den neste riten blir av mange ansett som selve symbolet for vivaha, sapta-padi, saptapadi eller de syv stegene. Michaels viser til at brudgommen leder sin brud rundt ilden i nordgående retning, dette viser også Pandey til. Pandey viser også til denne bønningen mens paret går rundt ilden:

one step for sap, two for juice, three for prospering of wealth, four for comforts, five for cattle, six for seasons. Friend! be with seven steps (united to me) So be thou devoted to me (Pandey 1969:219).

Ordene blir sagt for å få et lykkelig ekteskap. Etter at dette ritet er gjennomført, er paret ifølge loven gift. Det er viktig å huske at norske myndigheter ikke godkjenner en slik seremoni automatisk, selv om Pandey viser til at saptapadi gjør dette ekteskapet lovlig. Det er likevel naturlig at hinduer anser seg selv som gifte etter et slikt ritual, uten at de er det ifølge norsk lov.

Hjertet har en viktig posisjon i vivaha, noe som vil bli tydeligere i kapittel 6. Pandey viser til riten «touching the Heart» (Pandey 1969:220). Ektemannen bøyer seg over kvinnenens høyre skulder for å berøre hjertet hennes. Den symbolske meningen bak handlingen er at hjertet er senter for følelser. Ektemannens berøring skal være med på å sette disse følelsene i sving, slik at ekteskapet blir fylt av kjærlighet (Pandey 1969:220). Michaels nevner kort en rite der ekteparet ser på stjernene sammen. Det gjør også Pandey, om enn noe litt mer spesifikt. Brudgommen skal vise bruden enten solen, eller polarstjernen: om ekteskapet blir inngått på dagen skal paret se mot solen, og om ekteskapet blir inngått på natten skal paret finne polarstjernen. Disse to naturelementene viser til fasthet, noe som har en fast eksistens (Pandey 1969:222). Dette er noen av de 35 ritene Pandey presenterer. i kapittel 6 vil jeg vise hvilke riter jeg observerte under vivaha-seremoniene i Sanatan Mandir.

Pandey presenterer ikke bare de ulike ritene og går historisk til verks når han tilnærmer seg kunnskap om vivaha. Han diskuterer også dagens forståelse av vivaha¹⁸. Han mener at innholdet i samskaraene generelt har endret seg gjennom historien. Han referer til samskaraene som en helhet, der vivaha også er innebefattet. Opprinnelig inneholdt samskaraene ifølge Pandey religiøsitet, sosiale vaner, normer, utdanning og helse. Alle disse faktorene var med på å definere samskaraene.

«In course of time all these aspects of human life developed more or less independently. So the Samskaras lost most of their contents and importance; only its religious sanctity survived in its truncated form. The Samskaras, which once constituted a serious attempt at the reformation of man, were reduced to mere ceremonies. The Samskaras to-day are in the majority of cases a matter of routine benefit of effective influence» (Pandey 1969:279).

¹⁸ Nåtiden kan i dette tilfellet anses som 1969, da boken ble skrevet.

De opprinnelige elementene som utgjorde samskara i tidligere hinduismen har nå gjennomgått selvstendige utviklinger innenfor sin egen kategori. Sosiale vaner har utviklet seg uavhengig av de andre faktorene som var med på å utgjøre samskara. Det religiøse sakramentet er det eneste av de opprinnelige faktorene som ikke har utviklet seg selvstendig, men i relasjon til samskaraene (Pandey 1969:279). Derfor mener Pandey at det er kun de religiøse sakramentene som har den samme betydningen nå som den hadde opprinnelige. Et annet aspekt ved Pandeys forståelse av dagens samskara og vivaha er at ritualene ikke kan anses å reflektere nå-tidens samfunn. Han begrunner dette med:

The real question is not the West versus the East; it is the Old versus the New. The Samskaras originated in the hoary past when the problems and the needs of the society were different from what they are to-day; the mind of the people was working under an ideology which was peculiar to its age. To-day the society has changed; the man has changed accordingly; his beliefs, sentiments and aspirations have all undergone change. Unless the Samskaras are also transformed in the light of new developments, they cannot appeal to the new mind (Pandey 1969:280).

Pandey viser med dette sitatet at han er kritisk til samskaraenes manglene utvikling. Vivaha og samskaraene reflekterer ikke samfunnets utvikling, og derfor stiller Pandey spørsmål om samskaraene fortsatt har sin funksjon for menneskene som praktiserer dem. Likevel viser han at samskaraene har vært uttrykk for menneskelig tro, følelser og livsnødvendige egenskaper som pusten, lykke og frykt, og at overgangsritualene har vært med på å gjøre disse egenskapene trygge. Ifølge Pandey har samfunnet nå utviklet seg slik at vi ikke lenger søker det religiøse og mystikken for å få svar på naturfenomen, noe samskaraene en gang i fortiden var med på å skape en trygg atmosfære for. Med vitenskapen har vi fått svar på de fleste spørsmålene, men det er fortsatt noen svar som trenger den religiøse mystikken for å kunne bli forklart. Pandey mener at eksempler på slike svar kan være kan være opprinnelsen til livet og jorden vi bor på, noe som er så uforståelig at selv med hjelp fra vitenskapen er det vanskelig å forstå. Derfor har fortsatt overgangsritualene sin funksjon, da de kan være med på å forklare det uforklarlige. Derfor trenger mennesker fortsatt mystikken for å kunne hjelpe dem med en trygg overgang fra en fase til en annen, nettopp på grunn av denne usikkerheten. Likevel mener Pandey at: «The samskaras will change their old garbs and will assume new shapes» (Pandey 1969:281). Så selv om menneskene kanskje ikke trenger overgangsritualene på samme måte som før, søker mange fortsatt til disse når en livsendring står for tur.

Det er kun få hinduer som gjennomfører alle 16 samskaraene, men ritualer som vivaha og antyesti har ikke forsvunnet (Pandey 1969:279). Jeg mener vivaha fortsatt har sin posisjon som et av de viktigste samskaraene i hinduismen. Grunnen til dette er at ekteskapet en viktig institusjon i hinduismen: ekteskapet gjør det blant annet mulig å utvide familien. Så lenge hinduismen har sitt fokus rettet mot familien og reproduksjon, er det naturlig å tro at vivaha vil bli praktisert i svært lang tid framover. Og ikke minst så lenge det er mest vanlig med arrangerte ekteskap blant hinduer (Michaels 2004:115).

Kapittel 6 Vivaha i Sanatan Mandir

I dette kapittelet vil jeg presentere to vivaha-seremoniene jeg observerte i Sanatan Mandir i 2013. Ekteskapsinngåelsene vil bli presentert som bryllup A, Anya og Trym og bryllup B, Milla og Anil. Først vil jeg gi bakgrunnskunnskap om tidspunktene bryllupene fant sted og astrologiske aspekter tilknyttet bryllupene. Etter at konteksten er satt, vil mine observasjoner av vivaha bli presentert i kronologisk rekkefølge. Begge vivaha-seremoniene vil bli presentert sammen, dette for å tydeliggjøre likheter og forskjeller. For å få en forståelse av vivaha som et historisk ritual, vil Pandey, Michaels, Gutschow og Michaels bli diskutert sammen med de ulike ritene vivaha består av. Siste del av kapittelet vil bli brukt til å diskutere tilpasninger av vivaha-seremoniene som kan ha blitt gjort i forbindelse med at de ble gjennomført i en diasporisk kontekst.

6.1 Bakgrunnskunnskap og astrologi

Vivaha-seremoniene i denne avhandlingen representerer et morgenbryllup og et ettermiddagsbryllup. Bryllup A starter ifølge mine kilder klokken 09.00, men den første riten fant sted 45 minutter senere. Årsaken til denne tidsdifferansen mener den pensjonerte presten Sadhil er et resultat av «indian time». Ifølge ham referer dette begrepet til indere som noe tidsmessig upresise. Han mener videre at når ekteskapet blir praktisert i Norge, er det viktigere å følge de satte tidene, da det ofte er norske gjester tilstedte. Bryllup B er et ettermiddagsbryllup, og den første riten startet omtrent klokken 17.00. Årsaken til de ulike tidspunktene er ifølge prestene horoskopene som er blitt utarbeidet for å finne det rette tidspunktet for inngåelsen. For å finne det rette tidspunktet for inngåelsen av ekteskapet anvendes det astrologi. Den indiske kalenderen deler hver måned inn i to: en lys og en mørk del. Den lyse delen av en måned er lykkebringende, for da sover de avdøde åndene. På den mørke delen av måneden er derimot de avdøde åndene våkne (Jacobsen 2003:213). Det utarbeides derfor horoskop for de ulike parene slik at de treffer det rette tidspunktet for det gitte paret.

Horoskopene anvendes ikke kun for å sette det rette tidspunktet for vivaha, men også for å finne ut om kvinnen og mannen passer sammen. Problemet oppstår imidlertid, som i mine observasjoner, når personer uten utformet horoskop skal gifte seg i en hinduistisk seremoni. Ettersom det verken i kristendommen, eller i Norge som land, er vanlig med personlige horoskop, må den hinduistiske presten derfor lage et horoskop til den parten av brudeparet

som ikke opprinnelig har dette. Ifølge prestene Sadhil og Pavan har de laget horoskop både for Trym og Milla i forkant av vivahaene. Dette var noe de så på som en nødvendighet for å finne det rette tidspunktet for seremonien. For å beregne horoskopet tas det utgangspunkt i personens fødselsdag, tidspunkt for fødsel, sted og lignende. Med denne informasjonen sammenligner prestene horoskopene til paret som ønsker å gifte seg. Dette for å finne ut om paret faktisk kan gifte seg.

Astrologiens plass i vivaha er langt større i dag enn tidligere. I for eksempel Gryhyasutraene var de astrologiske reglene svært enkle. Ekteskapet ble gjennomført når solen var nord på himmelen, i månedens lyse del, og når det var en lykkelig dag (Pandey 1969: 209). I Smrti-litteraturen kan vi, ifølge Pandey, finne eksempler på hvordan astrologien blir en viktigere del av vivaha, slik at ritene skjer på riktig tid. Niels Gutschow og Axel Michaels har skrevet boken *Getting Married. Hindu and Buddhist Marriage Rituals among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal*. Boken er basert på to observasjoner av et vivaha-ritual og en buddhistisk ekteskapsinngåelse. Vivaha-seremonien ble praktisert som et morgenbryllup (Gutschow og Michaels 2012:87). Ut fra astrologiske utregninger ble den hellige tiden for ekteparet satt til 10.53- 11.05 ettersom dette tidspunktet ble ansett som det lykkeligste for paret. Selve tidspunktet representerer tiden da bruden går rundt brudgommen tre ganger (Gutschow og Michaels 2012:92). Denne ritene vil jeg komme tilbake til under saptapadi. Den hellige tiden referer til når brudeparet blir ektefeller, som finner sted under saptapadi. Dette tidspunktet ble også utregnet for mine informanter, men jeg har ikke fått innsyn i eksakt tidspunkt. Prestene fortalte meg likevel at disse ble overholdt.

Viktigheten av astrologien i dagens vivaha kom tydelig fram under et intervju jeg hadde med Anitha. Anitha giftet seg arrangert med Mahant i starten på 2000-tallet. Hun forteller at:

[...] det var bestefaren hans som sa: Joda de passer fint sammen. Også selvfølgelig andre prester eller pandita. [...] vi hadde ikke truffet hverandre, det er det første de tenker på egentlig, klaffer de sammen? Jeg hadde aldri hørt om ham hvis vi ikke hadde passet sammen.

Her ser vi at Anitha aldri hadde kommet til å hatt kjennskap til Mahant dersom horoskopene ikke hadde passet sammen. Det er derfor ingen tvil om at dette ekteskapet er arrangert. Samtidig viser dette at Pandey's framstilling av astrologiens rolle i dagens vivaha stemmer.

Både Sadhil og Pavan presiserte at begge mine observasjoner er kjærlighetsekteskap, noe som tilsier at de ønsker å gifte seg uansett hva horoskopene skulle komme fram til. Begge parene passer godt sammen. Hadde de imidlertid ikke gjort det, finnes det ritualer som kan være til hjelp for å få vekk de «onde åndene». De onde åndene kan være med på å skade ekteskapet. Om paret ikke passer sammen ifølge horoskopene, men ønsker å gifte seg likevel, blir disse ritualene gjennomført før vivaha-seremonien.

6.2 Vivahas struktur i Norge

Vivaha-seremoniene til bryllup A og B vil nå bli presentert i kronologisk rekkefølge. Noen små elementer har jeg valgt å ikke ta med for å forenkle lesningen. Bryllupene er strukturert i følgende kronologisk rekkefølge: varmala; puja; gotrochchara; rakshabandhana; kanyadana; saptapadi; saat vachan og sindoor. Ritene vil bli presentert slik jeg observerte dem med noen personlige refleksjoner og Michaels¹⁹, Gutschow og Michaels²⁰ samt Pandeys²¹ bidrag til vivahaforskningen. Jeg har i flere samtaler med prestene Pavan og Sadhil fått deres synspunkt på vivaha generelt, i tillegg til de spesifikke observasjonene. Disse synpunktene vil også styrke forståelsen av vivaha. I tillegg vil jeg bruke informasjonshefter som jeg har fått utdelt av prestene i tempelet. Disse inneholder program fra tidligere ekteskapsinngåelser i Sanatan Mandir, som følger den samme strukturen som har blitt fulgt i mine observasjoner. Generell informasjon om vivaha har jeg også fått utdelt. Alle disse hjelpemidlene vil gjøre det enklere å forstå vivaha-seremoniene.

6.2.1 Varmala

Vivaha-seremonien startet med riten varmala. I følge informasjonsheftene jeg fikk utdelt i tempelet før bryllupene, er varmala-riten beskrevet slik:

Bruden og brudgommen ønsker hverandre velkommen ved å tre blomsterkranser rundt halsen til hverandre. Dette symboliserer parets gjensidige aksept for inngåelsen av ekteskapet, og som framtidig mann og kone.

Varmala er en krans med røde og hvite blomster, som henges rundt halsen på brudgommen av bruden, og omvendt. Pandey nevner ikke denne riten. Sadhil mener at dette kan skyldes at

¹⁹ Michaels: *Hinduism. Past and Present*.

²⁰ Michaels og Gutschow: *Getting Married. Hindu and Buddhist Marriage Rituals among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal*,

²¹ Pandey: *Hindu Samskaras. Socio-Religious Study of the Hindu Sacraments*.

riten ikke har sin opprinnelse i tidligere hinduistisk tradisjon. Ifølge Sadhil, er dette en rite kongefamilier gjorde for å vise hvem som var den rette for deres sønn eller datter. Presten forklarer at det i oldtiden ikke var vanlig at kvinnen ble en del av ritualet før gotrochchara. Denne riten ble derfor ikke praktisert i denne tiden. Gotrochchara vil bli forklart senere i dette kapitlet. Presten mener videre at varmala-riten har blitt lagt til fordi kransoverrekkelsen utgjør et perfekt tidspunkt å ta bilder og ønske brudeparet lykke til. Sadhil forteller at hans familie praktiserte denne riten for første gang for fem år siden, nettopp på grunn av ritens unge historie. I Michaels korte sammendrag av et vivaha-ritual, viser han til at slike kranser blir utvekslet. Slik jeg tolker hans korte sammendrag, er det gjestene og ikke paret som utveksler disse kransene (Michaels 2004:117). Gutschows og Michaels` vivaha hentet fra Bhaktapur i Nepal viser også til en rite der en krans bestående av gress blir lagt om halsen til brudgommen av bruden. Etter at bruden har gått rundt sin brudgom tre ganger mens hun holder kransen i hendene, stiller hun seg foran ham og legger kransen om halsen hans før hun fører hodet ned til føttene hans (Gutschow og Michaels 2012:92).

Bryllup A, Anya og Tryms ekteskapsinngåelse, starter med at brudgommens familie kommer gående inn i tempelrommet. Trym har med en blomsterkrans i hånden. Brudens familie kommer gående fra ildrommet. Anya bærer en rød og hvit blomsterkrans i hendene. Paret stiller seg ovenfor hverandre, og bruden henger sin krans rundt halsen på Trym. Trym henger så sin blomsterkrans rundt halsen på Anya. Presten Pavan er ikke helt fornøyd med hvordan kransen henger rundt halsen til Trym, så han ordner litt på den før de begynner. Sammen vender de seg mot gudestatuen. De legger penger på et stort fat som er plassert for ofring av penger foran gudene. Trym, Anya og foreldrene hennes går rundt gudene. Etter hverandre går de alle inn i agnirommet.

Milla og Anils varmala foregår på en litt annen måte. Brudgommen og hans familie stiller seg opp i tempelrommet. Milla og kvinnene i familien til paret, kommer gående fra agnirommet med Milla under et oransje sjal. Dette sjalet blir holdt oppe av kvinnene. Sjalet fjernes i det Anil og Milla stiller seg ved siden av hverandre. Milla får sin røde og hvite blomsterkrans av medlemmene i Anils familie, og henger den rundt halsen til Anil. Deretter gjør Anil det samme. Milla og Anil setter seg ned i hver sin store stol som står ved siden av hverandre. Søsteren til Anil vifter med penger over hodene deres. Pengene blir senere gitt til Pavan. Paret sitter i stolene til gjestene er ferdig med å ta bilder med og av dem. Samtidig blir det servert noen småretter som gjestene kan forsyne seg av, før alle går inn i agnirommet.

Pandey presenterer en rite der presten får et honorar for sin rolle i seremonien (Pandey 1969:221). En passende betaling har gjennom historien endret seg. Ifølge Grhyasutraene skal en gi bort en ku. I nåtiden viser Pandey til at en ku kan bli ansett som en seremoniell gave som gjerne blir gitt sammen med penger (Pandey 1969:221). I mine observasjoner blir penger brukt som betaling, noe som er mer passende i den norske konteksten. I vivaha-seremonien til Trym og Anya fikk presten pengene som ble ofret på fatet til gudene. Det å gi honorar til presten har ikke endret seg gjennom tiden, selv om betalingen har blitt mer orientert rundt det rent økonomiske. Vivaha-seremonien fra Nepal viser at brudens far ofrer penger til presten etter at seremonien er ferdig (Gutschow og Michaels 2012:103). Michaels viser også til betaling til presten etter at selve seremonien er over (Michaels 2004:118). Med dette vises det at ofring av penger til prestene er en gjennomgående gest og kan bli gjennomført når familiene ønsker det selv.

Vi ser av dette at de to parene velger å gjennomføre varmala-ritene på ulike måter. Anya og Trym går rundt gudene. Milla og Anil blir sittende i stolene en god stund. Familien til Anil gir honoraret til presten under denne riten. Familien til Anya ofrer pengene til gudene, før presten kanskje tar dem selv senere. Milla og Anil forlenger varmala-øyeblikket ved å bli sittende i stolene, slik at alle kan ta bilde av det nygifte paret. Trym og Anya venter med billedtagningen til seremonien er ferdig. Årsaken til ulikhetene kan være eksempler på familienes ulike oppfatninger og tolkninger av riten. Hver familie gjennomfører riten på ulike måter, og på den måten får de en rite som er i tråd med deres oppfatninger.

Etter at varmala-riten er gjennomført, beveger parene seg fra tempelrommet til agnirommet. Agnirommet har fått navnet sitt fra guden Agni, som er hinduismens gud for ild (Jacobsen 2003:256). I dette rommet befinner det seg et ildsted. Pandey presenterer Agni som et viktig element innenfor samskara. I tidligere tider ble Agni ansett som en viktig hjelper for å fjerne sykdom og ondskap (Pandey 1969:37).

6.2.2 Puja

Hele vivaha-seremonien i agnirommet starter med puja. Riten består av mange ulike elementer og mantra. Jeg vil presentere de aller fleste elementene jeg observerte, men noe forkortet. Puja er et tilbedelsesritual der ofring står i fokus (Jacobsen 2003:261). I heftet jeg fikk utdelt av prestene står det forklart at «alle seremonier i hinduismen begynner med

Ganesha-puja». Vivaha er intet unntak. I Anil og Millas seremoni starter Sadhil å forklare hva som skal skje på engelsk:

In a marriage ceremony, rituals include invocation of various gods & goddesses, beginning with Lord Ganesha, who is worshiped as the first and foremost god in all Hindu religious activities. Chanting of sacred verses is a continuous process in the marriage ceremony.

Både bryllup A og B starter med at presten Pavan resiterer mantra. I bryllup A dekker moren og faren til bruden Anya til hodet hennes, med henholdsvis sjal og tørkle. Brudgommen Trym og bruden Anya og hennes familie, starter pujariten med å få hellig vann av presten. De får vann i hendene tre ganger som de alle drikker. Den fjerde slurken kaster de ut i luften til venstre for seg. De tre slurkene som paret drikker symboliserer fortiden, nåtiden og framtiden, den fjerde slurken de kaster til siden representerer at paret vasker vekk negativ energi. Videre får de instruksjoner fra Pavan om å holde høyre hånd fram for seg. Med venstre pekefinger tegner de to sirkler som går inn i hverandre. Ifølge Pavan gjøres dette for å tiltrekke seg de ti retninger sør, vest, øst og nord, mellom disse finnes det fire andre retninger og himmel og underverden, ved hjelp av mantra vil disse retningene bli tilkalt. Dette blir gjort for å fjerne negativ energi. Roseblader blir så lagt i hendene deres. Pavan resiterer mantra, mens de fire rundt bålet holder rundt rosebladene.

I bryllupet B, til Milla og Anil hender mye av det samme. De får vann som de kaster til venstre for seg på fjerde slurk. Rosebladene de får utdelt, legger de på en stor tallerken som jeg velger videre å omtale som pujaplatten. Parene får utdelt roseblader, frukt, puffed ris, urter og lignende, som de legger på pujaplatten. Sadhil tenner en røkelse som han setter på kanten av bålet i begge tilfeller.

Pavan deler ut pujabånd som er en rød tråd, og sindoor, et rødt pulver som er mye brukt i hinduismen og i India. Pujabåndet og sindoor blir delt ut til deltagerne rundt bålet.

Brudeparene får rødt bånd rundt venstre håndledd. Dette indikerer at de er på vei til å bli ektefeller, da alle gifte personer får pujabåndet på venstre hånd og alle ikke-gifte får den på høyre. Sindoor blir «malt» på i midten av pannen av Pavan. I bryllupet til Trym og Anya får alle rundt bålet disse tingene, da alle er hindu, utenom Trym. Det samme er ikke tilfelle i Milla og Anils bryllup. Foreldrene til Milla, som sitter på stoler ved ildstedet, velger å ikke ta imot pujabånd og sindoor. Årsaken til dette kan være at puja er en religiøs handling som vi ikke finner et motstykke til i norsk eller skandinavisk bryllupseremoni. Å delta i et

offerrituale, og å tilbede guder en ikke tror på, kan kanskje føles unaturlig for den skandinaviske familien.

Sadhil ringer i en liten bjelle mens han resiterer mantra. Videre putter han en kvast med blader i det hellige vannet, som han kaster på menneskene rundt bålet. Årsaken til at vannet blir kastet på dem kan være at ingen onde ånder skal få ødelegge for det snart nygifte paret (Pandey 1969:220). Parene tar så hendene sammen med sin partner. Anil og Milla får ris i hendene som de legger så litt og litt tilbake på puja-platen.

Trym får utdelt penger fra sin svigerfar, som han holder i hånden sammen med roseblader. Anya legger hånden sin sammen med Tryms. Pavan resiterer mantra, mens paret holder hendene sine sammen i cirka fem minutter. Anil får penger fra Pavan som han holder sammen med Milla. Anya får utdelt appelsin, pære, eple og druer. Trym har hånden sin på Anyas og de legger frukten sammen på puja-platen.

Sadhil forklarer under seremonien til Milla og Anil at Ganesha fjerner alle vanskeligheter og hindringer. «Ganesha er nå en del av oss, han er nå en av oss, han sitter ved siden av oss,» forteller Sadhil. Også guden Varuna. Varuna blir ansett som vannguden og en avatar av Vishnu. Vishnu er guden for opprettholdelse av verdensordene (Jacobsen 2003:266). Ifølge Pavan blir Varuna tilkalt for å representere alt liv, da alt som lever på jorden er avhengig av vann. Gjennom pujaen blir hele universet en del av vivahaen. Pujaen er ment for å fjerne alle hindringer og onde ånder som vil paret vondt. Alle elementene som er nevnt over er verktøy for å få dette til å skje. Denne riten er ikke spesiell for vivaha, men blir anvendt i alle ritualer. Som Indira forklarte under intervjuet jeg hadde med henne; «man gjør litt puja før man skal gjøre noe positivt». Alle disse tingene og gestene er for at Ganesha skal være en del av riten, slik at han kan fjerne alle vanskeligheter som eventuelt skulle være gjeldene for parene. Puja er med på å gjøre vivaha-seremonien så trygg som mulig, slik at de onde åndene holder seg unna de lykkelige parene. Det er lite som skiller de to puja-ritene. De har den samme hensikten med at de ønsker at Ganesha fjerner alle vanskeligheter og hindringer fra tempelet.

Puja er for mange hinduer en viktig del av hverdagslivet, ved at de foretar tilbedelsesritualet hver morgen og/eller kveld (Jacobsen 2003:226). Puja kan både gjøres hjemme og i tempelet. Riten er en viktig del av alle hinduismens ritualer. Pandey viser til en rite kalt «The Worship

of Ganesa», (Pandey 1969:210) som kan anses som puja. Gutschow og Michaels presenterer også en puja-rite med mange ulike elementer. Puja-riten kan forekomme i mange ulike former, derfor velger jeg kun å fokusere på den observerte riten her. Når puja-riten er ferdig, er det klart for ritene som er mer spesifikke for vivaha.

6.2.3 Rakshabandhana

Fra puja-riten går vivaha-seremonien videre med rakshabandhana. I informasjonsheftene står det forklart at rakshabandhana kan oversettes til «å knytte bånd»: «Presten binder sløret [...] sammen som et symbol på at nå begynner deres felles liv». Riten går ut på at paret får et sjal hver rundt sine skuldre, og disse knyttes så sammen. Paret blir dermed bundet sammen for å symbolisere deres kjærlighet til hverandre. Parene er bundet sammen gjennom hele vivaha-seremonien, og fram til den siste riten er gjennomført. Denne riten er derfor en viktig del av hele vivaha-seremonien og ikke bare for riten i seg selv. Hverken Gutschow og Michaels og Pandey viser til en slik rite, men Michaels skriver «A cloth or band is bound around the bridegroom and the bride» (Michahels 2004:118). Noe som kan anses som det samme rite som rakshabandhana.

I Trym og Anyas tilfelle får begge et sjal over skuldrene. Disse sjalene knytter Anyas mor og far sammen, slik at Trym og Anya nå «sitter sammen». Anil får et rosa sjal over sine skuldre og Milla får et oransje sjal over sine. Besteforeldrene til Anil knytter de to sjalene sammen. Etter at sjalene er bundet sammen, knytter bestefaren et pujabånd rundt knuten. Under begge ritene resiterer Pavan mantra.

6.2.4 Gotrochchara

Under gotrochchara-riten blir brudeparet presentert med deres fulle navn for presten, familiene og de øvrige gjestene. Ifølge Sadhil er denne riten viktigere i arrangerte ekteskap enn i kjærlighetsekteskap. Grunnen til dette er at familiene skal kjenne den andre partens familiemedlemmer, slik at de ikke er i slekt med hverandre (Pandey 1969:214). Det er ønskelig å vite om bruden og brudgommen kommer fra gode familier, som den andre parten ønsker å være en del av. De involverte velger selv hvor mange slektsledd som skal oppgis (Pandey 1969:214). Under mine observasjoner har familiene valgt å navngi to generasjoner, foreldre og paret selv. Ifølge Sadhil er det imidlertid vanlig å velge enten tre eller syv generasjoner, da disse anses som hellige tall. I kapittel 6.3.3 vil jeg vise at tidsbruken på en

vivaha-seremoni kan variere fra bryllup til bryllup. Gotrochchara er en slik rite som kan være med på å gjøre ritualet vesentlig lenger.

I bryllupet til Trym og Anya presenterer Pavan navnene på hindi. I bryllupet til Milla og Anil, presenterer Sadhil navnene på engelsk. Jeg vil vise et utdrag av presentasjonen fra Milla og Anils bryllup, etter manus fra Sadhil. Jeg har valgt å anonymisere foreldrene til brudeparet, og omtaler dem derfor som (Millas mor), (Anils far), osv.

[...] In the present case, it is a cultural & social integration of two different families or it is rather the proverbial unity of the East & the West. 50 years back the proverb was, and I quote “ the East is East & the West is West, and never the twain shall meet.” [...] But Ladies & gentlemen! here you find the East is meeting the West in the presence of this elite and [...] assembly today. Mr Anil Son of Mrs. (Anils mor) & Mr (Anils far). Anil originally from India, is wedding Ms. Milla. Daughter of Mrs. (Millas mor) and Mr. (Millas far).

Som vi ser av utdraget, holder Sadhil en kort tale som en ramme for navnepresentasjonen. Kanskje gjør dette at gotrochchara får en ny tilleggsfunksjon til presentasjonen. Ved å fokusere på båndet som skapes mellom øst og vest i talen, får kanskje ritene en annen mening enn den ville gjort under for eksempel et arrangert ekteskap. Der fyller navnepresentasjonen andre funksjoner som ikke er nødvendige her, da familiene ikke kan være i slekt. Talen er med på å gi paret støtte for det valget de har gjort om å gifte seg med noen utenfor religionen og kulturen. Der Trym og Anyas gotrochchara kun presenterer de to generasjonene med navn, utvider Sadhil Milla og Anils gotrochchara til å handle om forholdet mellom øst og vest. Etter at partene er høytidelig introdusert for hverandre og resten av forsamlingen, går de over til den neste ritene, kanyadana.

6.2.5 Kanyadana

Kanyadana er ritene der bruden blir gitt bort til sin kommende ektemann. «[...] the ceremony of properly giving away the bride [...]» (Pandey 1969:214). I kapittel 5.3 ble Pandeys kanyadana-rite presentert, der han viser til ulike personer som har autoriteten til å gi bort en «datter» (Pandey 1969:214). I bryllup A, gir både moren og faren til Anya bort bruden til Trym. Her overholdes derfor etter min mening Yajnavalkyas regler, til tross for at Pandeys beskrivelse gir inntrykk av at én person av gangen har autoritet som bortgiver av bruden. Likevel er begge to autoriteter som har myndighet til å gjennomføre denne høytidelige handlingen. Samspillet mellom Anyas mor og far er viktig å legge merke til, da de gjør det

meste sammen. De holder også penger over hodet hennes. Pavan resiterer mantra fra en bok. Anyas mor og far gir pengene til Trym, som han legger i lomma. Brudens mor og far legger hendene til brudeparet sammen. Brudgommen får roseblader av Pavan, som han legger på hodet til brudgommens mor og far. I informasjonsheftene jeg har fått utdelt av Pavan før vivahaens begynnelse, står det forklart at foreldrene, ved å legge brudeparets hender sammen, viser sin anerkjennelse av brudgommen som ny beskytter av bruden. Sammenleggingen av hendene symboliserer derfor at foreldrene ønsker å gi bort datteren til Trym, slik at Trym nå overtar ansvaret for Anya. Michaels presenterer en tilnærmet lik kanyadana som bryllup A, bortsett fra at kun faren gir bort sin datter²².

Kanyadana-riten til bryllup B blir praktisert på en litt annen måte enn bryllup A. I bryllupet til Milla og Anil blir verken Grhyasutraenes eller Yajnavalkyas regler om bortgiver av bruden fulgt. I Millas og Anils kanyadana er det søsteren til Milla som gir bort bruden til brudgommen. Pavan tenner bålet i starten på kanyadana-riten. Søsteren til Milla reiser seg fra sin sitteplass bak Milla og Anil. Hun setter seg på huk ved siden av Milla, og tar hånden hennes. Hånden holder hun sammen med pengene. Pavan resiterer mantra og forklarer søsteren hva hun skal gjøre. Hun legger ikke hendene til brudeparet sammen, men velger å kun holde Millas hånd. Hun holder Milla i hånda samme med penger, før ritene er over. Hun får til slutt roseblader av Pavan, som hun tar med tilbake til sitteplassen sin.

Slik vi kan forstå Pandeys beskrivelse av tradisjonell kanyadana, er det ikke vanlig at søstre gir bort bruden, eller at det er flere enn én bortgiver. Jeg forstår det likevel slik at Milla og hennes familie ønsker kanyadana gjennomført på denne måten. Her ser vi tydelig eksempel på hvordan familien kan påvirke vivaha-seremonien til å bli slik de selv ønsker. Søsteren virker glad for at hun får lov til å gi bort Milla til Anil. Foreldrene til Milla er til stede rundt ildstedet, og teoretisk sett kunne de derfor ha utført oppgaven. Slik jeg tidligere har uttrykt, er det min forståelse at Millas foreldre har en mer observerende rolle enn en deltagerrolle i dette bryllupet.

At denne ordningen ikke er anerkjent innen hinduistisk tradisjon, ser ikke ut til å bekymre de øvrige indiske gjestene. Kanskje samtykker de i at dette er en naturlig variant av kanyadana ettersom verken bruden eller brudens familie er hindu. Denne holdningen til den annerledes

²² Se 5.3 for nærmere presentasjon

realiserte bortgivelsen, kan være et resultat av at vivahaet befinner seg i en diasporakontekst. Kanskje slakkes det på kravene når tradisjonene befinner seg løsrevet fra sin geografiske opprinnelse, der tilstedeværelsen av hinduismen også er mindre tydelig. I så fall er denne løsringen et godt eksempel på hvordan diasporaaktivitet gir ritualer en annen struktur.

Likevel har vi sett at kanyadana kan realiseres mer tradisjonelt dersom brudens familie også er hindu, slik som eksempelet fra Trym og Anyas vivaha, der Anyas foreldre gir henne bort. Det vil si at et hinduistisk bryllup i en diasporakontekst kan utarte seg mer «autentisk» enn i mine observasjoner. I begge mine observasjoner er det snakk om et bryllup hvor den ene parten kommer fra en annen religion og kultur. Den kulturelle blandingen kan påvirke gjennomføringen av vivahaets ritualer og dermed, med like stor sannsynlighet, være årsak til de realiserte endringene av vivahaet, som det faktum at bryllupet ikke finner sted i India. Ettersom det er menneskene som deltar i vivahaet som setter sitt preg på gjennomføringen av det, kan vi ikke være sikre på at vivahaet ville vært realisert annerledes om det hadde funnet sted i India, og ikke i diaspora. Det vi kan si noe om ut fra observasjonen av kanyadana, er at mennesker setter preg på vivahaet i større grad enn det geografiske stedet det befinner seg i.

Etter at kanyadana-riten er ferdig, og kvinnen er gitt bort, er det kun tre riter igjen til parene kan anses som ektefeller. Den neste ritet er selve bildet på vivaha for en utenforstående, nemlig gangen rundt bålet.

6.2.6 Sapatapadi

Sapatapadi er de syv stegene brudeparet skal gå rundt ilden. Riten blir oversatt til «de syv stegene», men i virkeligheten er det snakk om at paret skal gå syv runder rundt bålet. Sapatapadi har blitt kalt selve bildet på vivaha, og blir ansett som et av de viktigste elementene i ekteskapsinngåelsen. Disse stegene fører paret over i ekteskapets rekke, og transformerer paret til ektepar. Under samtale med Pavan og Sathil ble jeg forklart hvorfor det er akkurat syv steg. Syv er et hellig tall i hinduismen. Sathil mener alt er tilknyttet tallet syv og syv ulike fenomen. Det finnes syv hovedguder, syv hovedelver i India, syv kontinent- der India blir regnet som et eget kontinent. Det er syv hav i verden, det er syv nivåer i kosmos og syv farger på regnbuen. Stjernebildet Lillebjørn består av syv stjerner der Nordstjernen, eller polarstjernen, er øverst. Alle disse er, ifølge prestene, eksempler på hvor viktig tallet syv er for hinduismen. For å få velsignelse fra disse syv fenomenene må paret gå syv runder rundt ilden.

Disse syv rundene rundt ilden er det viktigste i et hindubryllup. Ilden blir sett på som hellig og skal bevitne inngåelsen av ekteskapet. Med familie og venner som vitne, symboliserer disse rundene rundt ilden et ønske om velsignelse. Paret ber om syv velsignelser, en for hver runde:

Ifølge informasjonsheftet jeg fikk i tempelet, ble saptapadi-ritualet beskrevet slik. Hver av de syv rundene har sin spesielle symbolske betydning. Disse symbolske rundene er med på å skape en relasjon til de syv fenomenene, og slik få velsignelse fra dem. I bryllupet til Milla og Anil forklarer Sadhil de syv rundenes betydning for gjestene. Den første runden symboliserer et ønske om god mat og drikke. Den andre runden går paret for å få god helse og styrke sammen i ekteskapet. Den tredje runden er for at paret skal få nok næring, og den fjerde runden symboliserer et ønske om glede og visdom. De fire første rundene blir ledet av bruden, slik at hun går foran og brudgommen bak.

I de tre siste rundene, er det brudgommen som leder an. Den femte runden symboliserer fruktbarhet, den sjette symboliserer godt vær og gode årstider. Den sjette runden kan trekkes fram som en ekstra viktig velsignelse i Punjab, der familiene til Anil og Anya kommer fra. I Punjab er mange bønder, og derfor avhengige av gode avlinger. Den syvende og siste runden symboliserer, ifølge informasjonsheftet, et ønske om å pleie vennskapet og gi begge parter styrke til å støtte hverandre i ekteskapet.

Sapatapadi-riten starter i bryllup A med at Trym og Anya tenner bålet sammen. Pavan har gjort ildstedet klart med å bygge et bål, slik at det kun trengs en fyrstikk for å tenne bålet. Trym kaster ghee på bålet med en stor sleiv. Ghee er klarnet smør som blir brukt både i det indiske kjøkken og i ritualer. Ghee blir ansett som en rent og passer derfor perfekt som offergave, denne gaven blir gitt ifølge Pavan til alle guder i verden, vidre formidlet av Agni. Trym kaster ghee på bålet gjentatte ganger, og får de siste kastene hjelp av Anya, ved at hun legger sin hånd oppå hans. I bryllup B tennes bålet under kanyadana av Pavan, men saptapadi starter med at Anil kaster ghee på bålet. Han får ikke hjelp av Milla. Under begge observasjonene reiser brudeparet seg opp sammen med alle de andre gjestene, som samler seg rundt ildstedet. Saptapadi er det eneste ritualet hvor alle gjestene deltar. Alle får utdelt roseblader, som de kaster på brudeparet mens disse går de syv rundene rundt bålet, mot klokken.

Pavan resiterer mantra mens brudeparene går rundt ilden. Etter hver runde kaster brudeparene puffet ris på bålet. Sadhil forklarer at den puffede risen ofres til ildguden Agni. Dette fordi Agni er den eneste synlige guden som videre kan formidle disse ofrene til de syv fenomenene. Slik vil paret få velsignelse fra alle elementene. Anil og Milla kaster ris på bålet sammen, mens Trym og Anya veksler på å kaste ris, mens den andre går foran. Det er viktig å presisere at parene fortsatt er bundet sammen av sjalene fra gotrochchara-riten. Etter at syvstegsriten er fullført, setter begge parene og alle gjestene seg ned på samme plass som før ritet.

Pandey omtaler denne ritet som «the great Sapta-Padi» (Pandey 1969:219). I kapittel 5.3 presenterte jeg Pandeys forståelse av de syv stegene rundt ilden. Som Pandey viser, indikerer stegene syv velsignelser rettet mot mat, helse, velferd, fruktbarhet, årstider og vennskap. Selv om ikke stegene bokstavelig talt betyr det samme, er alle på en implisitt måte det samme. For eksempel blir runde nummer en hos Pandey beskrevet som «one step for sap» (Pandey 1969:219). I informasjonsheftet står det god mat og drikke. Sap kan oversettes til livskraft eller vitalitet, noe som kan anses som egenskaper som blir påvirket av mat og drikke vi får i oss. Det siste steget rundt ilden henviser til at paret skal være venner, og styrke hverandre gjennom tykt og tynt. Dette viser både Pandey og Sanatan Mandir sin informasjon.

Saptapadi-ritet må praktiseres for at parene skal kunne bli ansett som ektefeller. Parene har valgt å gjennomføre dem på omtrent samme måte. Det eneste som er forskjellen mellom dem, er ofringen til Agni. Milla og Anil kaster ris på bålet sammen, mens Trym og Anya kaster på risen når de går bakerst. Dette er variasjoner som ikke er store og kun er avhengig av hva de er vant til fra før av.

Gutschow og Michaels viser til at ekteskapsinngåelsen de observerte i Nepal ikke har med riter som er vanlig i hinduistiske bryllup. Ilden, saptapadi og kanyadana er riter som ikke er til stede under dette bryllupet. Årsaken til det kan være at Newar-jenter gifter seg to ganger før de gifter seg med en ektemann. Det første bryllupet er til bel-frukten som kan anses som Visnu, Buddha eller en annen gud (Gutschow og Michaels 2008:93-172). I tillegg gifter jenta seg med solguden (Gutschow og Michaels 2008:173-187). Disse ekteskapene kan være årsaken til at flere av de karakteristiske ritene mangler. Likevel mener jeg en handling kan ha noen likhetstegn. Ritet svayamvara eller «choosing the groom» (Gutschow og Michaels 2012:91), består av mange ulike elementer, men rett før bruden henger gresskransen rundt halsen på sin kommende ektemann går hun tre ganger rundt sin stående brudgom. Slik jeg

forstår riten er dette eneste gangen en av partene går rundt noe eller noen. Som Gutschow og Michaels skriver, er denne riten ofte blitt praktisert, men den utøves ikke her. I boken Michaels skrev alene i 2004 vises det derimot til riten. Michaels skriver: «[...] the marriage is complete» (Michaels 2004:118).

Ved å gå de syv rundene har de fått velsignelse fra de syv elementene, som vi har sett ifølge prestene kan være de syv fargene på regnbuen, de syv havene, syv hovedgudene også videre. Disse elementene representerer alle til sammen «hele verden» eller hele kosmos, slik at alle er med på å velsigne parene på deres reise sammen i livet. Når parene har satt seg ned og alle gjestene er på plass, er det to riter igjen før hele vivaha-seremonien er gjennomført i sin helhet. Det nest siste riten går ut på å gi hverandre løfter om et godt og lykkelig ekteskap.

6.2.7 Saat vachan

Saat vachan, eller de syv løftene, utgjør sammen med saptapadi de avgjørende faktorene for at vivaha-seremonien skal være godkjent som ekteskapsinngåelse. Brudeparet må love hverandre å praktisere løftene som blir lest opp. I begge mine observasjoner legges det fram syv små hauger med ris. Én etter én fjernes dem av brudgommen i det han aksepterer løftet. Dette blir ikke gjort når bruden gir sine løfter. Risen skal ifølge Sadhil symbolisere at paret aksepterer løftene, og at de er enige i at de bør gifte seg. I bryllup A leser Pavan opp de syv løftene til Anya og Trym på hindi. Anya oversetter for Trym. I bryllup B leser Sadhil de syv løftene for Anil og Milla på engelsk, og her følger et utdrag:

Seven promises from the bridegroom to the bride. 1. To include her in all activities of visiting holy places and while giving donations. 2. To include her in all kinds of worship. 3. To look after the elders and pets in the family. 4. To consult her in all matters of income and expenditures. 5. To consult her while helping in the construction of temple, church or while digging a tube well or in all matters related to the agricultural activities. 6. To take her in confidence while purchasing or selling land, house or other property in their own country or foreign land. 7. To avoid all extra marital relationships henceforth.

Etter at Anil har avgitt sine løfter, og symbolsk fjernet risen etter hvert enkelt løfte, leser Sadhil opp brudens løfter til brudgommen:

Five promises from the bride to the bridegroom. 1. No drinking of hard alcoholic liquor in public without his consent. 2. No visiting of the parents' house without informing him. 3. To settle all differences amicably with mutual consent, without bringing any third party in the picture. And also not to display dissent or discontentment against each other in public.

4. To accompany him in all social activities. 5. To be absolutely faithful to him and no extra marital relations with anybody else.

Disse løftene blir godkjent med lett nikking og smil når de leses opp. Dette skjer også i bryllup A. Etter at løftene er avgitt og godkjent, bytter bruden og brudgommen plass, slik at bruden nå blir sittende på mannens venstre side. Dette symboliserer at de nå er offisielt gift, og samsvarer med prinsippet om at gifte kvinner sitter ved mannens hjerteside. Verken Pandey, Michaels eller Michaels og Gutschow viser til saat vachan-riten eller noen form for godkjenning av løfter. Pandey viser ikke til bytting av side under de ulike ritene, til tross for at han viser at hjertet er kroppens senter for følelsene (Pandey 1969:220). Hjertet symboliserer i denne sammenhengen følelsene som er en viktig egenskap i et ekteskap. Denne ritene skal være med på å symbolisere at verden er full av kjærlighet. Ved å bytte side, symboliserer dette, ifølge den pensjonerte presten, Sadhil, at de er gifte og at ingen kan komme i mellom dem. Det at paret bytter side, kan indikere at «følelsene nå er slått på». Ekteparene gifter seg i kjærlighetsekteskap, så dette er en naturlig konklusjon. Gutschow og Michaels viser til at brudeparet bytter side etter at blant annet bruden har gått rundt brudgommen, bruden har gitt brudgommen gresskransen, brudgommen har gitt bruden rødt merke i panna og bruden har fått gullsmykker. Når disse tingene har funnet sted setter paret seg ned, da med bruden på venstre side av brudgommen (Gutschow og Michaels 2012:92).

Etter at parene har byttet plass, blir jeg imidlertid vitne til en av de største ulikhetene mellom de to vivahaene. Bryllup A, Trym og Anya, legger til en rite som ikke er like vanlig i hinduistiske bryllup. Brudeparet finner fram gifteringer, som de setter på hverandres venstre ringfinger. Denne handlingen kan minne om ringutveksling fra europeisk tradisjon. Pavan kaster hellig vann på paret under denne handlingen. Ut fra parets ansiktsuttrykk kan en få inntrykk av at ritene har en spesiell verdi; de smiler og virker ekstra glade. Slik jeg velger å tolke deres uttrykk, kan det virke som om de nå føler seg gift, da giftering er et europeisk symbol på ekteskapet. Milla og Anil velger å ikke gjennomføre denne ringriten. Årsaken til dette kan være at de gifter seg noen uker senere i en kirkelig seremoni.

Milla og Anil velger å gjennomføre saat vachan ved å vedkjenne seg løftene. Anil ved å fjerne rishaugene, og Milla ved å nikke til svar. Et annet viktig aspekt ved denne ritene er brudens bytting av side etter at løftene er inngått. Hjertet er et viktig legeme for besittelse av følelser. Brudeparet bytter side, da alle gifte kvinner sitter på ektemannens venstreside,

hjertesiden. De er nå gift og den siste ritene, sindoor, kan kun ses på som en formalitet for å gjøre kvinnene om til koner.

6.2.8 Sindoor

Sindoor er den siste ritene i vivaha-seremonien. Sindoor er et rødt pulver. Dette røde pulveret bæres av mange gifte hinduistiske kvinner i hårfestet, og symboliserer nettopp det at kvinnen er gift. Ofte dras pulveret litt tilbake i hårskillen. I begge vivahaene påfører brudgommen sindoor på bruden. Trym gjør dette med en ring som han beveger fram og tilbake i hårfestet til Anya, mens Anil bruker pekefingeren. Under bryllup A og B avsluttes vivaha-seremonien ved at brudeparet legger mer ghee på bålet, mens familiemedlemmer setter seg rundt dem og får servert frukt, rød tråd og sindoor. Brudeparene får frukt som de tar imot med sjalet, og de skal spises senere. Brudeparene får lykkeønskninger fra familie, gjester og presten. Pavan velsigner gjestene ved å kaste hellig vann på dem. Han fører brudeparets hoder forsiktig sammen, og gjør deretter det samme på flere av gjestene rundt bålet. Trym og Anil reiser seg opp og går rundt gudene i tempelrommet, før seremonien avsluttes.

Pandey beskriver sindoor under ritene «The Bride Blessed» (Pandey 1969:220). I mine observasjoner kommer familie, venner og presten og ønsker paret all lykke. Dette kan være en indikator på at denne ritene er ganske lik slik det presenteres i dagens vivaha i Norge. Pandey beskriver ritene som «der gjestene kommer for å ønsker bruden tillykke». Videre skriver Pandey at brudgommen «maler» sin kone med rødt pulver i øvre del av panna og bakover i håret (Pandey 1969:220). I tillegg til Pandey viser Gutschow og Michaels til en handling der brudgommen:

[...] receives the small silver pot [...] from which he takes some vermilion on a small leaf plate, and at 9:45 he rubs it onto the forehead and into the parting of Benela [bruden], whose face is covered by a red embroidered cloth. [...] First he draws a horizontal line on the bride's forehead, then a line back to the middle and up into the parting (Gutschow og Michaels 2012:92).

Dette er ikke den siste ritene i det nepalesiske bryllupet, derimot er det den siste under mine observasjoner av vivaha i Norge. Alle ritene kan anses som en helhet med et felles mål om å resultere i ekteskap. Likevel er det viktig å ikke glemme ritenes egne posisjoner. Alle ritene er med på å bygge opp til neste, men de er også avsluttende innenfor hver enkel rite. Vi har nå sett to ulike seremonier som er viktige for svært mange personer. Vivaha er en av de 16

samskaraene i hinduismen²³. Parene som utøver vivaha transformeres fra ugift til gift gjennom denne seremonien. For å forstå seremonien bedre, vil jeg nå vise til hvilke tilpasninger som er gjort av vivaha-seremonien i Norge.

6.3 Tilpasninger og forståelse av vivaha i Norge.

Ritualene som er presentert over representerer bryllupene til Trym og Anya og Milla og Anil. De representerer ikke alle vivaha-seremonier verken i Norge, diaspora eller India. Vivaha-seremoniene jeg har observert består av åtte ulike riter. Disse to seremoniene har funnet sted i en diasporakontekst. Ifølge prestene ved Sanatan Mandir, er disse praktisert på akkurat lik måte som i India. Sadhil forklarte under intervjuet med han og Pavan:

Hinduisme er over alt i India, den har en helt annen tilstedeværelse i livet og hverdagene til en hindu. Man tenker annerledes. Symbolisme er mye mer gjeldene, går en katt over veien, stopper man opp, på grunn av dens mørke makt. [...]. Man praktiserer ritualene på lik måte, men konteksten er annerledes. Indian time er gjeldene i India, i Norge må man være mer presise. Ritualene er de samme (min oversettelse fra ekspertintervjuet, 2013).

Både den nåværende ansatte presten Pavan og den pensjonerte presten Sadhil gjør det klart at vivaha blir praktisert på samme måte i Norge som i India, men at det er konteksten som har blitt endret. Hinduismen er ikke gjeldene i Norge, vi har ikke templer som preger bybildet og det er ikke hverdagskost at store religiøse opptog går gjennom gatene. Det kan være vanskelig å anslå eksakt hva som er påvirkninger fra diaspora eller naturlig utvikling innenfor vivaha. Ritualer er dynamiske, de endrer seg etter miljøet, gjennom menneskene som er en del av ritualene og gjennom historien. Hinduismen består av ulike religiøse tradisjoner og regionale og kulturelle variasjoner (Jacobsen 2003:13, Michaels 2004:115). Det finnes utallige tilnærminger til vivaha på grunn av de ulike religiøse tradisjonene. Vivaha-ritualene som er presentert over, representerer ifølge prestene Pavan og Sadhil ved Sanatan Mandir, brahmavivaha- eller vedikvivahatradisjon. I tillegg tilhører alle informantene nord-indiske tradisjoner, det kan selvfølgelig forekomme ulike variasjoner innenfor disse tradisjonene også. Det er vanskelig uten å ha dokumentert mange ulike vivaha-ritualer gjennom historien å anslå hvilke store endringer vivaha har gjennomgått, likevel ønsker jeg å rette fokus mot elementer jeg mener påvirker vivaha-seremonien i Norge.

²³ Se kapittel 5 for nærmere presentasjon.

6.3.1 Vann

Som vist i presentasjonene av de ulike ritene, spiller vann, eller det hellige vannet, en viktig rolle i vivaha-ritualet. Pandey har også rettet fokuset mot vannets posisjon i hinduistiske overgangsritualer. Vann er med på å vaske vekk demoner og andre onde makter (Pandey 1969:27). Pandey presenterer en rite som han har gitt tittelen «the bride sprinkled». Etter at paret har gått rundt bålet syv ganger,²⁴ får bruden kastet vann over hodet. Dette gjøres for å fjerne brudens eventuelle psykiske problemer, slik at paret skal få et godt samliv sammen. Vannets funksjon i vivaha, kan være å fjerne all form for onde makter og følelser, slik at paret skal få en så ren start på ekteskapet som mulig. Samskara skal være med på å rense kroppen for urenheter (Jacobsen 2003:215). Det er derfor nærliggende å trekke de slutningene at vivaha-seremoniens bruk av vann skal være med på å skape disse rene kroppene for paret. Dette ved å fjerne alle onder fra alle som overværer seremonien. Selv om ikke riten i seg selv bli praktisert, er det nyttig å trekke ut noen likhetstrekk fra denne riten, der vann blir ansett som et hjelpemiddel for å rense kvinnen for onde makter (Pandey 1969:220). Ifølge den pensjonerte presten Sadhil, bør vannet komme fra elven Ganges, for å bli ansett som hellig. I Norge har en naturlig nok ikke direkte tilgang til Ganges, eller andre hinduistiske hellige elver. En tilpasning må derfor gjøres for å kunne transformere det norske springvannet om til hellig vann. Dette gjøres ved å frakte vann fra Ganges i kanner fra India til Norge. Ved å tilsette tre dråper Gangesvann til springvannet, har prestene «laget» hellig vann. Under den strukturerte presentasjonen av vivaha-seremoniene over, har jeg flere ganger henvist til det hellige vannet, springvannet med Gangesdråpene utgjør nettopp dette.

6.3.2 Språk og gjestenes atferd

Andre eksempler på tilpasning finner vi i bryllup B, altså under seremonien til Milla og Anil. Tempelspråket i Sanatan Mandir er hindi og alle mantra er på sanskrit. Sanskrit er et språk som ikke blir anvendt i dagligtale hverken i India eller diaspora generelt. Pandey viser til sanskrit som et språk som har mistet sin popularitet blant vanlige mennesker i India. Denne trenden gjelder ikke for prestenes resitering av mantra i samskara og andre hinduistiske ritualer. Sanskrit har blitt vedlikeholdt som samskara-språk, selv om menneskene som hører på, sjeldent forstår mye av hva som blir sagt. Bruken av sanskrit kan være med på å skape en mystikk og autentisk tilnærming til for eksempel vivaha (Pandey 1969: 279).

²⁴ Se nærmere beskrivelse av saptapadi, de syv stegene, i kapittel 6.2.8

I bryllup B, resiterer Pavan alle mantra på sanskrit og forklarer brudeparet og hans foreldre hva som skjer på hindi. Den pensjonerte presten Sadhil sitter samtidig utenfor bålområdet og oversetter deler av ritene til engelsk. Dette for at de mange skandinaviske gjestene skal kunne forstå hva som foregår. I bryllup A skjer det en tilsvarende tilpasning vedrørende språket. Trym og Anyas bryllup foregår også på sanskrit og hindu. For at Trym skal forstå hva som gjøres, oversetter Anya for ham. Dette er vanlig praksis dersom en av partene ikke forstår hindi. Dette ser vi også i bryllupet til Arne og Indira i India på starten av 90-tallet:

Broren til kona mi oversatte under seremonien, så han drev å tulla med meg, lurte meg under seremonien. «Du må gjøre sånn og gjøre sånn», og folk begynte å le. Han lurte meg, han er en sånn som finner på litt mye tull. [...] Jeg gjorde det jeg ble bedt om, selv om mye av det var tull.

I mine observasjoner er det ingen som tuller med oversettelsene, eller feilaktig forklarer hva som skal gjøres. I følge Indira er tøyning ganske viktig i India og ved vivaha.

Slik er det i indiske bryllup. Det er ikke så stivt og formelt. Selv om man følger en plan om hvordan ting gjøres i en rekkefølge, så er det mye tull og tøys. Alle prater med alle og alle ler. Ikke like høytidelig som her hjemme. Den type etikette har ikke vi, det er lov å tulle. Tradisjonelt sett har det alltid vært slik at når de to familiene til bruden og brudgommen møtes, så skal det være litt sånn at man tuller og tøyser med hverandre og prøver å si at min familie er bedre enn din familie. Men på en vennskapelig måte da. De synger sanger for å fortelle hvor god vår familie er og hvor dårlig den andre familien er [...]. Det er slik man vanligvis gjør.

I de bryllupene jeg observerte er det ingen som tuller med paret, og det er lite latter og uformell stemning. Det bør kanskje nevnes at det under begge mine observasjoner er mennesker fra den indiske partens familie som snakker, taster på telefonen og lignende. De norske gjestene ser derimot ut som tente lys, og mange av de andre indiske gjestene forholder seg også rolig. Årsaken til nordmennenes atferd kan være at nordmenn overfører en norsk, kirkelig væremåte til tempelet. I Norge sitter en pent og stille i kirken, og de samme sosiale normene gjelder også under bryllup. Kanskje tar nordmenn med seg disse sosiale reglene inn i tempelrommet. Indernes adferd under seremonien er også endret fra sitatet til Indira. Dette kan anses som en tilpasning til den norske kulturen der dette er vanlig oppførsel.

6.3.3 Tidsbruk

Seremoniene jeg observerte i Sanatan Mandir ble gjennomført på omtrent 70 minutter. På spørsmål om hvor lang tid det er vanlig å anvende på ritualene, svarte Sadhil at det er opp til

familiene som skal gifte bort sin datter eller sønn å velge hvor lang seremonien skal være. Ekteparene og deres indiske familie velger selv hvor lang tid seremonien skal ta. I følge Sadhil er 70 minutter vanlig tidsbruk i Norge. Dette til tross for at han har gjennomført et vivaha som varte i åtte timer her til lands. Det kan være naturlig å spørre om hvor mange riter som må tas vekk for at åtte timer skal bli til én time og ti minutter. Sadhil forklarer at ritene ikke fjernes, bare kortes ned. De samme ritene blir gjennomført, men når det gjelder antall mantra som gjennomføres, vil disse bli redusert i antall. Et eksempel på dette er riten gotrochchara, som jeg presenterte over²⁵. Riten handler om å presentere bruden og brudgommens tidligere generasjoner. Parene og deres familier kan selv velge hvor mange generasjoner de ønsker å presentere. Både bryllup A og B har valgt å gå to generasjoner tilbake og sparke med dette tid, i stedet for å presentere syv generasjoner. Denne reduksjonen av mantra og tidsbruk er en trend vi kan vente å finne både i India og andre diasporaland. Sadhil mener at enkelte i India velger å bruke bare fem minutter på hele vivaha-ritualet. Innsnevringen av tidsbruken kan skyldes at brudefølget heller ønsker å danse og feste enn å se på selve ritene. Ifølge Jha er dette også tilfellet i Trinidad og Tobago, der han mener ritualet har blitt sekularisert til å omhandle mat, drikke og fest (Jha 1976:51). Dette er et tydelig eksempel på at brudeparene og deres familier selv velger hvor lang tid ritualet skal ta, og med dette velger de også fokuset på vivaha. Hovedfokuset kan være rettet mot festen eller den religiøse seremonien.

6.3.4 Visuelt uttrykk

De største forskjellene mellom bryllup A og B, slik jeg ser det, kommer til uttrykk i den visuelle dekorasjonen i lokalet. I tillegg har de litt ulike tilnærmer til ritene før selve seremonien inne i agnirommet. Agnirommet er i begge tilfeller pyntet med blomster, og det er satt fram stoler til gjestene. I begge tilfellene er bryllupene planlagt og forberedt av den indiske familien. Anyas familie i bryllup A har pyntet agnirommet med blomster, sjal og ballonger, noe som gir et festlig uttrykk. Familien til Anil i bryllup B, har pyntet rommet med blomster og stoler med hvitt trekk, noe som gir et høytidelig preg.

Når det gjelder bekledningen, har Anya på seg en vinrød sari med armbånd, rødt sjal over hodet, bindi i panna, store ørepynt, gullsmykker, mehndi²⁶ og tung armpynt. Trym har på seg

²⁵ Se kapittel 6.2.4

²⁶ Mehndi eller henna. I denne konteksten er det ment som farge som males på brudens hender i et pyntelig mønster.

svart dress med vinrød skjorte og tradisjonell vinrød turban på hodet. Brudgommens bekledding er med dette ikke langt unna hva som er vanlig i mange norske bryllup; svart dress. Dette er ikke like vanlig i India. Derimot er bruk av turban en viktig del av bekleddingen for en hindubrudgom. Ved å sammensmelte kleskoder fra to ulike kulturer, gir Trym, etter min mening, et harmonisk inntrykk av åpenhet og aksept for de kulturelle forskjellene de to familiene står for. Milla gir det samme inntrykket av åpenhet og aksept, ved å kle seg i en tradisjonell vinrød bryllupssari. I likhet med Anya, har Milla valgt rødt sjal over hodet, bindi²⁷ i panna, gullsmykker og tung armpynt. Hun ser ut som en tradisjonell hindubrud. Anil, som har foreldre fra India, er kledd i et tradisjonelt indisk bryllupsantrekk for menn. Han er antrukket i vinrøde bukser, en lang lysebrun jakke og rød turban.

I Gutschow og Michaels observasjoner er brudgommen deres kledd i skreddersydd vestlig dress og slips, og på hodet har han en flerfarget Nepali hatt (Gutschow og Michaels 2012: 91, 108). Denne brudgommen er altså likt kledt som Trym. De har begge valgt å blande det tradisjonelle og det moderne, og det hinduistiske med det vestlige ved valg av bryllupsklær. Bruden har på seg rød sari med lange ermer, sjal over hodet, store smykker rundt hendene, i ørene, i panna og rundt halsen. Hun bruker ikke tung og lang armpynt som kvinnene i mine observasjoner anvendte. Det er likevel lite som skiller mine observasjoner og Gutschow og Michaels akkurat på dette punktet.

Blanding av det «vestlige» og det tradisjonelle er gjeldene både for brudgommen fra Nepal og Trym. Jeg mener dette er en fin måte å hedre begge tradisjoner på. Anil på den andre siden viser sin tilhørighet til India ved å anvende tradisjonelle klær. Milla velger å ikke blande, men vise sin fulle aspekt til ektemannens indiske røtter ved å kle seg i tradisjonelle klær. Klær kan med dette være viktige aspekt for hinduismen i diaspora. De blir en uttrykksform for hvilken kultur en har og ønsker å være en del av

6.3.5 Plassering

I agnirommet er plasseringen et viktig moment innenfor vivaha. Med plassering menes hvordan brudeparet, deres nærmeste familie og presten er plassert i forhold til bålet.

Brudeparet fra bryllup A, Anya og Trym, sitter på venstre side av bålet. Anya sitter til høyre

²⁷ Bindi er i denne sammenhengen er det pannepynt eller pannesmykke som kvinnene har maler eller klistrer på seg i panna (U.f. 2009b).

for Trym. På brudeparets høyre side sitter presten, og på parets venstre side sitter foreldrene til bruden. Foreldrene til Trym sitter sammen med gjestene bak presten. Bak brudeparet sitter de nærmeste på brudens side. Dette er tanter, onkler, brødre og søstre. Familien til Trym har valgt å ikke sitte rundt bålet. Plassen overfor brudeparet, på andre siden av bålet, er derfor tom.

Milla og Anils plassering fra bryllup B, er til en viss grad strukturert på samme måte som ektepar A. Brudeparet sitter på venstre side for bålet; Milla ved Anils høyre side, og presten på deres høyre side. På motsatt side av brudeparet sitter brudgommens bestemor, mor, far og bror på puter. Dette er altså den plassen som er tom i bryllupet til Trym og Anya. Kvinnene sitter til venstre for sine ektemenn. Som vi har sett, skal konene alltid sitte på mannens venstre side, ettersom dette er hjertesiden (Pandey 1969:220). Brudeparet bytter plassering etter at løftene er inngått under saat vachan-riten, bruden sitter da på brudgommens venstre side. Gutschow og Michaels viser også til denne observasjonen: brudeparet sitter til høyre for hverandre under første del av seremonien. De bytter så side senere (Gutschow og Michaels 2012:92).

Foreldrene til Milla har, i motsetning til foreldrene til Trym, valgt å sitte rundt bålet. Moren og faren til Milla er plassert på stoler på parets venstre side. Også her sitter moren til venstre for faren. Foreldrene til Milla sitter på stoler, og dette er ikke like vanlig. Med dette får Millas foreldre etter min mening en mer observerende rolle enn som deltagere i ritene. At foreldrene til bruden er plassert til venstre for brudeparet, kan derfor anses som brudens foreldres faste plassering. Foreldrene til brudgommen er plassert på motsatt side av paret, den siden som er tom i bryllupet til Anya og Trym. Ut fra plasseringen rundt bålet, kan jeg fortelle hvem som er i slekt med hvem av brudeparet.

Denne plasseringsstrukturen finnes ikke kun i Norge eller diaspora, men også i India. Det som skiller disse to vivahaene i forhold til der begge parter er fra India, er at ikke begge familier er like deltagende. I bryllupet til Trym og Anya velger foreldrene å ha en gjesterolle og ikke en deltagende rolle. De plasserer seg i salen sammen med de andre gjestene, og er ikke en del av forsamlingen rundt ildstedet. Millas foreldre har valgt en annen rolle der de observerer seremonien fra sine plasser på stoler rundt bålet. De har god oversikt over alt som hender, men velger å ikke være deltagende. Det kan være ulike årsaker til hvorfor de etnisk norske foreldrene har valgt å kun observere. En av disse grunnene mener jeg kan være fordi ingen av

dem er hinduer. De har ingen eller liten kjennskap til hinduismen og ritualene. Valget faller derfor på en observerende rolle, der de kan følge med på det som skjer, uten å være deltagere. I begge tilfellene virker både foreldrene til Milla og Trym interesserte og følger nøye med på det som hender. Plasseringen har derfor gjennomgått en endring, der ikke alle er like deltagende.

6.4 Oppsummering

Vivaha-seremoniene som er presentert over, representerer to ekteskapsinngåelser inngått ved Sanatan Mandir. For å kunne forstå disse vivaha-seremoniene er det viktig å få vite mer om brudeparene som gifter seg, bakgrunnskunnskap for hvilke valg de har gjort før seremonien, hvordan vivaha-seremoniene ble gjennomført og hvilke tilpasninger som kan ha blitt gjort når ekteskapsinngåelsen er i Norge. I kapittel 3 og 4 har brudeparene og konteksten blitt presentert. Konteksten og bakgrunnskunnskapen for vivaha-seremoniene er med på å gi oss et bilde på hvilke beslutninger som må gjøres før en vivaha-seremoni kan bli gjennomført. Valg av tidspunkt for ekteskapsinngåelsen er en omfattende prosess. Astrologi spiller en viktig rolle i hinduismen, den er med på å gjøre ekteskapsinngåelsen så trygg som mulig. Vivaha-seremoniene som er presentert her i dette kapittelet er bevis på kjærlighetsekteskap, de er ikke avhengig av astrologi for å bli kjent med hverandre. Likevel blir astrologi og horoskop anvendt som hjelpemiddel for å finne det rette tidspunktet slik at bryllup A ble et morgenbryllup og bryllup B ble et ettermiddagsbryllup.

Vivaha-strukturen som ble fulgt er den mest vanlige strukturen ved Sanatan Mandir. De to seremoniene kan anses som svært like da de følger den samme kronologiske strukturen. Det er kun små ulikheter som skiller de to fra hverandre. Den største forskjellen er at bryllup A har lagt til en ringrite under saat vachana-riten. Ringriten ble kanskje lagt til på grunn av deres norske bakgrunn, og fordi giftering er et tydelig bevis på at en person er gift. En annen forskjell er involveringen av familiemedlemmene til de etniske skandinavernene i ritualen. Foreldrene til Milla valgte en observerende rolle ved å sitte på stoler rundt bålet, mens foreldrene til Trym valgte en gjesterolle. Disse momentene er med på å gi ritualen et annet uttrykk enn det som for eksempel er vanlige i India.

Pandey's tilnærming til vivaha er et viktig indise på at ritualen har en lang historie. Noen av ritene presenterer Pandey nesten slik jeg observerte dem. Eksempler på dette er puja, gotrochchara, kanyadana og saptapadi. Varmala og rakshabandhana er begge riter Pandey

ikke nevner i sin presentasjon av vivaha. Årsaken til at varmala ikke er nevnt som en av de 35 ritene han presenterer, kan være at denne er en rite som har blitt lagt til i nyere tid, og ikke har en religiøs betydning, men snarere en praktisk. Rakshabandhana-riten kan kanskje anses som en rite som er lagt til i nyere tid eller som er en lokal tradisjon. Michaels` korte presentasjon av et vivaha-ritual fra Rajasthan, viser at saptapadi, rakshabandhana, kanyadana og varmala ble utøvd (Michaels 2004:117-118). Som vist i kapittel 5.3 viser han til flere riter som jeg ikke observerte. Årsaken til dette er at det er vanlig med lokale variasjoner (Michaels 2004:115), som kan variere fra familie til familie. Dette kommer tydelig fram i Gutschow og Michaels vivaha, der de aller fleste ritene er ulike fra mine observasjoner. Likevel har jeg funnet noen likhetstegn, som for eksempel brudgommens markering av brudens panne med rødt pulver. Brudens gange rundt ektemannen kan også bli ansett som noe tilnærmet saptapadi (Gutschow og Michaels 2012:92).

Mine vivaha-seremonier, Pandeys, Michaels`, Gutschow og Michaels er alle eksempler på ulike vivaha-seremonier. Hva som er årsaken til de ulike variantene av vivahaene kan være at de er endret over tid, det er lokale variasjoner eller tilpasninger rettet mot konteksten. Jeg mener at bryllup A og B har gjennomgått noen tilpasninger i Norge. Språk og atferd er gode eksempler på tilpasning som har blitt gjort. Språket er tilpasset slik at alle skal vite hva som foregår, mens de ulike gjestenes atferd gjenspeiler anerkjennelsen av at det dreier seg om et vivaha der to ulike kulturer og tradisjoner knyttes sammen. Tidsbruken av seremonien avhenger av familienes ønsker, ikke av hvor vivaha-ritualet finner sted. En av de største forskjellene fra et vivaha-ritual med to ulike kulturer til to hinduer som gifter seg er plasseringen rundt bålet. Det er naturlig å tro at om to hinduer gifter seg, vil begge familiene være like deltagende, noe som ikke var tilfelle i noen av mine observasjoner. Familiene kan selv velge om de ønsker å delta eller ikke, og det er naturlig at de etnisk norske foreldrene ikke ønsker å være med på de ulike ritene, når de selv ikke er hindu. Vivaha kan utøves på utallige måter noe som har kommet tydelig fram i dette kapittelet.

Kapittel 7 Samle trådene: Vivaha i Norge

I denne masteroppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan diasporasituasjonen til hinduene i Norge kan ha påvirket vivaha-ritualet. Jeg har valgt å tilnærme meg problemstillingen ved å svare på syv ulike spørsmål som ble presentert i kapittel 1.2. Disse spørsmålene har jeg implisitt svart på i kapittel 4, 5 og 6. Jeg vil derfor presentere spørsmål for spørsmål og svare på disse i dette kapitlet. Deretter vil jeg utfra disse spørsmålene svare kort på problemstillingen. Til slutt vil jeg presentere potensielle nye forskningsvinklinger for videre forskning innenfor tematikken til dette masterprosjektet.

7.1 Å knytte sammen kapitlene

Hvilke ekteskapsformer blir praktisert blant hinduer i Norge? Blant etniske nordmenn er kjærlighetsekteskap den vanligste ekteskapsformen, mens det i India derimot er det vanligere med arrangerte ekteskap. Mine informanter representerer kjærlighetsekteskap, kjærlighetsekteskap med godkjenning²⁸ og arrangert ekteskap. Med dette kan vi utkrystallisere to tendenser: for det første kan vi se at mangfoldet er langt større enn det som er vanlig blant etniske nordmenn. For det andre ser vi at ingen av mine informanter har blitt tvunget til å gifte seg. La oss begynne med det siste. Ingen av mine informanter har gjennomført tvangsekteskap. Kanskje denne formen for ekteskap er mindre vanlig i diasporakontekster der dette ikke blir praktisert av majoriteten i samfunnet. Imidlertid er tvangsekteskap en form for ekteskap som ikke er lovlig i Norge, og det finnes derfor ingen tall på hvor mange hinduer dette gjelder, eller om det gjelder noen. Det kan derfor være at tvangsekteskap blandt hinduer i Norge eksisterer, til tross for at hinduene befinner seg i en diasporakontekst. Likevel mener jeg at tvangsekteskap er en uvanlig praksis blant hinduer i Norge, da jeg ikke har stiftet bekjentskap med noen som har gjennomført slik praksis i arbeidet med dette masterprosjektet.

Som jeg nevnte, representerer mine informanter et mangfold av ekteskapsformer. Særlig ser vi at kjærlighetsekteskap og kjærlighetsekteskap med godkjenning ser ut til å være vanlig praksis i Norge. Det kan være flere grunner til dette. De av mine informanter som har gjennomført kjærlighetsekteskap og kjærlighetsekteskap med godkjenning, representerer såkalte «blandingsbryllup» der én av partene kommer fra en skandinavisk kultur. Jeg ønsker ikke å generalisere og si at de som velger multikulturelle ekteskap, gifter seg av kjærlighet,

²⁸Se kapittel 4.2.1, hvor jeg argumenterer for at det finnes en slik ekteskapsform.

eller kjærlighet med godkjenning, selv om dette er tendensen i denne studien. Jeg vet også av samtaler med andre hinduer, at kjærlighetsekteskap mellom to hinduer også blir praktisert i Norge. I noen tilfeller kan det derfor være at ekteskapsformen er påvirket av at paret befinner seg i en diasporisk kontekst, og handler utfra normene i majoritetssamfunnet. Likevel er ikke dette alltid tilfelle, slik som vi ser av eksempelet til Anitha.

Anitha valgte å gifte seg arrangert. Hun valgte dermed å la foreldrene gjøre valget for henne, noe som var helt naturlig. Ifølge Michaels er arrangerte ekteskap den vanligste ekteskapsformen i India (Michaels 2004:115). Jeg mener at når en ung kvinne som Anitha velger å gifte seg arrangert, selv om hun føler seg norsk, er med på å vise at normene i diasporalandet ikke alltid spiller inn på valgene som blir tatt i valget av ektefelle. Anithas tilfelle viser oss at det er viktig å ta stilling til et menneskes refleksjoner og frie valg, i tillegg til å se på det faktum at informanten befinner seg i diaspora. Utfra mine resultater kan vi se at former for kjærlighetsekteskap er vanligst praksis, mens arrangert ekteskap, som ifølge Michaels er mest vanlig i India, forekommer noe sjeldnere. Jeg mener utfra Michaels syn at diasporasituasjonen til parene har gjort det mer vanlig å finne seg en partner selv, enn det som er vanlig i India. Videre ser vi at ekteskapsform avhenger av hvilke refleksjoner som er gjort og valg som er tatt av hinduen, noe vi skal se nærmere på ved neste delspørsmål.

Hvilke refleksjoner er gjort i valget av ektefelle? Valg av ektefelle og ekteskapsform henger sammen som hånd i hanske. Som vi husker, valgte Anitha å gifte seg arrangert. Indira kom på sin side til Norge som ti-åring og ble ifølge henne selv, oppdratt slik mange hinduforeldre oppdrar sine døtre, veldig beskyttet. Når hun flyttet for seg selv forelsket hun seg i Arne. Likevel var veien fra å være kjærester til å bli ektefelle lang. Etter lang tid med usikkerhet godkjente foreldrene til Indira ekteskapet. Dette var ekteskapet helt avhengig av, da Indira ikke ville ha giftet seg uten godkjenning fra foreldrene. De to andre hinduene i denne avhandlingen, Anya og Anil, forelsket seg begge i nordmenn, uten at dette var et problem for deres foreldre.

I kapittelet om forskningsfeltet presenterte jeg George Chryssides tre alternative måter å forholde seg til kultur og religion på (1994). Jeg mener at disse strategiene kan brukes om hvordan ekteparene forholder seg til ekteskapsinngåelsen og til valg av ektefelle. Chryssides tre strategier kan være med på å gi svar på hvordan de fire parene i denne studien tilnærmet seg ekteskapet i en diasporasituasjon. Strategi én er rettet mot frafall, nummer to; tilpasning

og nummer tre; fornyelse. Anitha kan, etter min mening, sies å representere strategi nummer tre, fornyelse. Hun anser seg selv som en nordmann, hun praktiserer ikke hinduismen til daglig. Likevel valgte hun å tilnærme seg ekteskapet på en tradisjonell måte, altså ved å la foreldrene bestemme. Dette viser at hun har tilpasset seg situasjonen og blitt mer kulturell og religiøs enn det som er vanlig for henne. Indira valgte en annen tilnærming til ekteskapet og valg av ektefelle enn Anitha. Jeg mener at hun representerer Chryssides kategori nummer to, tilpasning (Chryssides 1994:58). Indira valgte å gifte seg i India med en norsk-ethnisk mann som foreldrene godkjente. Ifølge henne var det foreldrenes måte å si at de respekterte hennes valg på, ved å holde ekteskapet i India. Arne og Indira valgte slik å blande det norske og det hinduistiske.

De to vivaha-seremoniene jeg observerte mener jeg begge også representerer tilpasning. Årsaken til dette er at de valgte å finne ektefelle selv, i tillegg til å tilnærme seg de ulike kulturene i ekteskapsinngåelsene. Anya og Trym feiret først ekteskapsinngåelsen i tempelet. Senere samme dag hadde de en bryllupsfest der Anyas sari ble skiftet ut med hvit brudekjole. Dette er et godt bevis på tilpasning til både religion og kultur. Både bryllupsfesten og vivaha-seremonien er eksempler på hvordan Anya og Trym skapte sin egen tilnærming til ekteskapet med både det hinduistiske og det norske. Milla og Anil valgte en tradisjonell vivaha-seremoni, der Milla valgte å kle seg i en rød sari. Det som gjør at jeg mener de tilpasset seg med tanke på ekteskapsinngåelsen, er at de noen uker senere giftet i et kirkebryllup.

Velger norskhinduer én eller flere seremonier når de inngår ekteskap? På bakgrunn av mine funn kan det se ut til at ektepar som kun består av hinduer bare velger å gjennomføre vivaha for å inngå ekteskapet. Når ekteskapet består av en hindu og en ethnisk skandinaver kan det se ut til at de velger å avholde flere seremonier, dersom den skandinaviske parten ønsker det. Likevel avviker Indira og Arne noe fra dette. De giftet seg i India, men på grunn av vanskeligheter med offentlige papirer, valgte de å inngå ekteskapet på rådhuset. Paret presiserer at dette ikke var noe de ønsket, men valgte å gjøre av praktiske årsaker. Anya og Trym valgte også å inngå ekteskapet med en vielse i rådhuset for å få ekteskapet godkjent i Norge. Milla og Anil valgte to seremonier for å feire ekteskapet, én vivaha-seremoni og én kirkelig. Dette er fire forskjellige eksempler på hvilke seremonier som kan kombineres med vivaha-seremonien i en diasporakontekst. Det ser ut til at valget om å gjennomføre flere bryllupsseremonier avhenger av flere faktorer: den ene partens kultur- og religionsbakgrunn, og hvor vidt bryllupet befinner seg i Norge eller India. Man kan kanskje tenke seg at det er

mindre vanlig med flere seremonier i India enn i en diasporakontekst, dersom paret velger å bo der, og fordi vivahaet der ikke trenger ytterligere verifisering, men godkjennes med en gang. Dette kan også se ut til å være tilfelle dersom begge partene er hindu, til tross for at de bor i Norge.

Gifter norskhinduer seg i Norge eller i India? Templene i Norge har gjort det mulig for hinduer å utøve for eksempel vivaha-ritualet i Norge. Sanatan Mandir har en fastboende prest, som gjør det mulig for par å gifte seg ved tempelet. Denne studien inneholder fire par, og det er derfor vanskelig å kunne si noe helt klart angående dette forskerspørsmålet ut fra disse informantene. Jeg har snakket med andre hinduer når jeg har vært på arrangement i tempelet, i tillegg til å ha snakket med prestene og Sunny, og utfra dette har jeg opplevd at det er mest vanlig å få ekteskapet inngått i India, dersom begge personene er hinduer. Indira og Arne kunne fortelle meg under intervjuet med dem at det ikke var så vanlig på 1990-tallet at indiske jenter tok med seg en hvit mann til India for å gifte seg. Dette kan ha utviklet seg noe, da jeg har fått informasjon om at noen etniske nordmenn har reist til India for å gifte seg med deres hindukjæreste. Hva som er vanlig er ikke så enkelt å få svar på. I min studie viste det seg at ekteparene som valgte ekteskapsformen kjærlighetsekteskap valgte Norge og Sanatan Mandir som lokalisering for vivaha. Informantene som giftet seg med ekteskapsformen kjærlighetsekteskap med godkjenning og arrangert ekteskap valgte India.

Hvordan blir vivaha-ritualet praktisert i Norge? Hvordan vivaha-ritualet blir praktisert i Norge er kanskje ikke den rette betegnelsen: hvordan vivaha blir utøvd ved Sanatan Mandir kan være mer passende. Ifølge prestene Pavan og Sadhil ved Sanatan Mandir, følger de brahmavivaha- eller vedikvivahatradisjon når de utøver vivaha. Dette betyr at de følger de samme ritene i Norge som de ellers ville gjort i India. Jeg observerte åtte riter, og av disse ble varmala gjennomført i tempelrommet. Puja, rakshabandhana, gotrochchara, kanyadana, saptapadi, saat vachan og sindoor ble alle gjennomført sittende rundt bålet i agnirommet. Dette skjer altså på samme måte som i India.

Ritene ble praktisert på tilnærmet lik måte i de ulike bryllupene. De største ulikhetene som skiller de to vivaha-ritualene fra hverandre er ritene kanyadana, der bruden blir gitt bort til sin kommende ektemann. I bryllup A ga moren og faren til Anya henne bort til Trym, mens i bryllup B ga søsteren til Milla henne bort til Anil. Bortgiveren var ikke det eneste som ikke var helt likt under kanyadana-riten. Foreldrene til Anya la hendene til brudeparet sammen,

mens søsteren til Milla bare holdt henne i hånden sammen med penger. Grunnen til disse ulikhetene kan være at det i det ene bryllupet var to hinduer som ga bort sin datter. De var kanskje vant til prosedyren, og visste hvordan de ville gjøre den. Søsteren til Milla hadde på sin side aldri vært med på dette før. Presten og Anil forklarte for henne hva hun skulle gjøre, men det kan kanskje være oversettelsesproblemer eller andre ukjente årsaker som ligger bak. Ringriten er et annet eksempel på en rite som skiller de to ekteskapsinngåelsene fra hverandre. Under riten sa vachan la Anya og Trym til en ringrite, for å gi hverandre et symbol på at de nå er ektefeller. Denne ekstra riten er kanskje den største forskjellen vi finner mellom vivaha i Norge og vivaha i India. Etersom den ene parten var av skandinavisk og vestlig opprinnelse, kan man derfor tenke seg at riten ble lagt til på grunn av dette. Men fordi paret er bosatt i Norge, og Anya føler seg norsk, kan det også være et ønske fra norskhinduen sin side, og ikke bare skandinaven.

Parene og deres familier kan selv bestemme hvordan vivaha-ritualet skal utøves. Prestene følger alltid brahmavivaha- eller vedikvivahatradisjon, men innenfor dette kan familiene velge selv hvor omfattende seremonien skal være. Dette gjør at seremoniene kan variere fra bryllup til bryllup. Også i India kan vi regne med at bryllupene skiller seg fra familie til familie. Likevel mener jeg disse seremoniene representerer hvordan vivaha blir praktisert i Sanatan Mandir, et norsk tempel, der det kan komme momenter inn i seremonien som ikke hadde funnet sted i India.

Hvordan blir vivaha presentert av Pandey, Michaels, Gutschow og Michaels? Pandey har tilnærmet seg samskara og vivaha historisk ved å analysere hinduistiske tekster for å se samskaraene og vivahas historiske utvikling. I tillegg presenterer han 35 ulike riter slik de trolig ble utøvd i 1969, da boken ble skrevet. Han velger å gå teoretisk til verks, og nevner sjelden hvordan ritene blir utøvd i detalj. Av ritene jeg observerte presenterer Pandey puja, gotrochchara, kanyadana, saptapadi og sindoor (Pandey 1969:207-225). Pandeys framstilling av for eksempel gotrochchara, er presentert tilnærmet likt slik jeg observerte det. Pandey forklarer hva riten går ut på, men forteller aldri om det inkluderer elementer som blomster, vann eller lignende. Kanyadana-riten har Pandey forklart utfra ulike tekster som handler om autorisasjon til å gi bort bruden til brudgommen. Pandey viser til at far, bestefar, bror, medlemmer av klanen og mor til brudgommen har denne autorisasjonen (Pandey 1969:214-215). Ifølge Yajnavalkya og Gryhasutra er det en person av gangen som kan gi bort bruden. I bryllup A var det både mor og far som ga bort bruden til brudgommen. I bryllup B var det av

en person som ikke har denne autorisasjonen i det hele tatt som ga bort sin søster til brudgommen. En slik variasjon kan forklares med at brudens foreldre kun hadde en observasjonsrolle under vivaha-seremonien og derfor kanskje ønsket at søsteren ga bort sin søster. Den mest kjente riten i vivaha-seremonien, saptapadi, har også Pandey omtalt i sin bok. I hans tekst er det kun kort fortalt hva de syv rundene betyr og viktigheten av denne riten er presisert. Årsaken til viktigheten er at det er denne riten som gjør det «legally complete after it is performed» (Pandey 1969:219). Han viser ikke til hvor mange runder bruden går først og hvor mange brudgommen går først. Men han presiserer at de går rundt bålet i nordlig retning. Både retningen rundt bålet og betydningen av de syv anses som noe likt mine observasjoner. Selv om ikke ordlyden er eksakt, er betydningene av de syv rundene ganske like. Dette betyr at ordlyden vil endre seg noe når den oversettes til norsk og til dagens kontekst. Pandey presenterer ikke kun ritene historisk, men viser også til dagenes forståelse av vivaha.

Axel Michaels presenterer en vivaha-seremoni fra Rajasthan som ble presentert etter «Brahmanic manual». Mine observasjoner kan sies å representere denne brahman-tradisjonen. Michaels presenterer både før- og etterriter i tillegg til selve bryllupseremonien. Presentasjonene er svært kortfattet, så det er vanskelig å avgjøre om det finnes flere likheter enn det som er åpenbart (Michaels 2004:116-119). Michaels er den eneste som har presentert rakshabandhana, riten som går ut på at bruden og brudgommen blir bundet sammen med hjelp av sjal. Michaels korte presentasjon av denne riten viser at den eksisterer også utenfor disse familiene, altså at det er en rite som blir praktisert flere steder i India. I tillegg til rakshabandhana presenterer han kort kanyadana og saptapadi (Michaels 2004:118).

Niels Gutschow og Axel Michaels presenterer vivaha empirisk i sine observasjoner fra Nepal (Gutschow og Michaels 2012). Her kommer det tydelig fram at lokale variasjoner er vanlige innenfor vivaha. Det er kun detaljer som kan anses som like med mine observasjoner, som for eksempel bruden som ga sin ektemann en gresskrans (Gutschow og Michaelse 2012:92). Under varmala-riten la bruden en blomsterkrans rundt halsen på sin brudgom, men i motsetning til Gutschow og Michaels presentasjon, gjengjeldte brudgommen denne handlingen. Bålet hadde en viktig funksjon under hele seremonien til bryllup A og B, da de var plassert rundt bålet under hele seremonien. Dette var ikke tilfellet i observasjonene fra Nepal. Gangen rundt ilden ble ikke presentert, noe som er vanlig ifølge Gutschow og Michales. Det eneste som kan ha noen få likhetstegn, er brudens gange rundt brudgommen tre

ganger (Gutschow og Michaels 2012:92). Selv om det kun er detaljer som kan anses å være like er deres bok svært nyttige for forståelsen av vivaha som noe mer enn et enkelt ritual, det er et ritual som kan bestå av ulike elementer og symbolikker, men som alle har felles mål.

Hvor viktig er vivaha i hinduismen? Ekteskapet er en av de viktigste institusjonene i hinduismen. Viktigheten av ekteskapet er betinget i varnasramadharma, som er tilknyttet menn sine rettigheter og plikter når det gjelder kaste og livsstadium (Jacobsen 2003: 82). For at en mann skal kunne oppnå moksa må han være gift. Kort oppsummert må en mann oppnå livsstadiet som familiefar for å kunne få slutt på gjenfødselen (Michaels 2004:96). Kvinner følger sin egen livsstadielære, stridharma. Stridharma viser til plikter og rettigheter i en kvinnes liv, som er delt inn etter jente, kone og enke (Jacobsen 2003:221). Viktigheten av ekteskapet kommer tydelig fram ved disse livsstadiene. De viser at ekteskapet ikke kun er med på å skape en familie og videreføre denne familien. Ekteskapet går mye dypere enn dette.

Når det gjelder problemstillingen kan vi utfra spørsmålene over, se at selve vivaha-ritualet ikke blir påvirket av diaspora direkte. Årsaken til dette er, som Pandey viser til, at «[t]he real question is not the West versus the East; it is the Old versus the New» (Pandey 1969:280). Konteksten endrer seg, men selve ritualet blir praktisert på tilnærmet lik måte som det blir gjort i India. Vivaha er i kontinuerlig endring, men hovedårsakene til disse endringene trenger ikke være at konteksten forandres. Likevel kan det kanskje se ut til at for eksempel kanyadana-riten kan ha blitt noe påvirket av diaspora, da det var søsteren som ga bort Milla og ikke en person som, ifølge Pandey, tradisjonelt sett har autoriteten til denne oppgaven (Pandey 1969:214). Likevel er det vanskelig å argumentere for at dette ikke finner sted i India eller at dette er eneste vivaha-ritualet i Norge der søsteren har gitt bort bruden.

I denne avhandlingen har ikke fokuset vært rettet kun mot vivaha-ritualet, men mot vivaha som noe større enn selve ritualet. Handlinger og refleksjoner som førte til vivaha-ritualet har også blitt presentert. Jeg argumenterer her for at diasporasituasjonen indirekte påvirker vivaha. Med dette mener jeg at vivaha i Norge blir påvirket av at kjærlighetsekteskap er den vanligste formen for ekteskap, det vises ved at flertallet i denne avhandlingen valgte nettopp denne formen. Andre faktorer som påvirker vivaha er at hinduer har muligheten til å inngå ekteskapet i landet de bor i, noe som gjør at de ikke trenger å forholde seg til India på samme måte som om ekteskapet ble innvilget der. I tillegg ser vi at tre av fire par hadde en seremoni i tillegg til vivaha, det er kanskje den faktoren som er med på å påvirke vivaha mest. Vivaha

blir på den måten ikke den eneste faktoren som transformerer de ugifte til gifte. Om vi ser på vivaha som noe større enn kun selve seremonien, altså ser på vivaha som summen av alle valgene som fører til seremonien, mener jeg at vivaha blir påvirket av diasporasituasjonen. Ser vi derimot kun på seremonien så har diasporasituasjonen påvirket vivahaet i mindre grad. Vivaha som en helhet har endret uttrykk, noe som åpner muligheten for å hevde at vivaha har fulgt Chryssides strategi om tilpasning (Chryssides 1994:58).

7.2 Nye potensielle problemstillinger

Et masterprosjekt har en tids- og lengderamme, det er derfor naturlig at ikke alt kan diskuteres eller presenteres innenfor den gitte tematikken. I denne studien har jeg sett på praktiseringen av vivaha i Norge utfra et diasporaperspektiv. Dette er ikke det eneste perspektivet det er mulig å anvende for å kunne tilnærme seg den samme tematikken. I mitt studie intervjuet jeg to prester og fem informanter som alle hadde vært gjennom en vivaha-seremoni i Norge eller i India. I tillegg observerte jeg to vivaha-seremonier. Det er mange flere hinduer i Norge som har giftet seg gjennom en vivaha-seremoni, det finnes helt sikkert mange ulike perspektiver og forhold rundt dette. Min studie kan på mange måter utvides til å innebefatte flere informanter, og flere vivaha-seremonier. Et godt eksempel på dette kan være å sammenligne ulike, norske hindutemplers praktisering av vivaha. På grunn av hinduismens mangfold er det naturlig å tro at vivaha blir praktisert på ulike måter i Norge. Det kan derfor være mulig å sammenligne vivaha praktisert ved nord-indisk tempel slik som Sanatan Mandir og et tamiltempel slik som Bergen Hindu Sabha. En slik studie ville være med på å vise et bredere spekter for vivahaframstilling enn det jeg hadde mulighet til.

Min opprinnelige plan om å reise til India for å observere vivaha-seremonier og sammenligne disse mot de jeg observerte i Norge, er fortsatt et mulig forskningsprosjekt. Med en slik sammenligning vil det kanskje være mulig å få en annen forståelse for hvordan vivaha blir praktisert annerledes eller likt som i Norge. Mitt masterprosjekt kan kanskje være starten på en videre studie, der observasjoner og intervjuer fra India kan bidra gjennom en komparativ studie. Et annet perspektiv kan være å rette fokuset mot arrangerte ekteskap i Norge. Dette er et tema noen hinduer mener bør komme tydeligere fram i offentlige diskusjoner. En slik vinkling ville derfor innebære flere informanter som er tilnærmet like Anitha og Mahant, i stedet for mitt varierte mangfold av informanter. Informantene kan både være ektepar som har, eller skal gifte seg i et arrangert ekteskap, og eventuelt deres foreldre. Dette er en

tematikk som det ikke er rettet så mye fokus på, så en slik studie ville være viktig for den offentlige debatten omkring arrangerte ekteskap.

Jeg mener det er mange ulike vinklinger og mulige videre forskning som kan rettes mot både vivaha og praktisering av ritualer i Norge. Nord-indere i Norge har ikke blitt forsket like mye på som for eksempel tamil-hinduene, dette kan også være nyttig. Hinduer i Norge representerer et mangfold av ulike tilnærminger til hinduismen som det ikke er forsket på før, og det er derfor mulig med mange ulike problemstillinger og vinklinger til denne tematikken.

Ordforklaring²⁹

Artha politisk makt og økonomisk rikdom, er et av livsmålene

Dharma det som støtter og opprettholder den evige orden

Divali en lysfest som feriers i Nord-India til ære for Rama og Sitas hjemkomst etter fjorten år i eksil.

Kama seksuelt begjær, sanseglede, et av livsmålene

Moksa frelse fra gjenfødelse

Puja tilbedelsesritualet

Pandita prest

Vivaha ekteskapsritualet

²⁹ Ordforklaringene er hentet fra Jacobsens bok Hinduismen (2003) side 256-265.

Vedlegg 1: Hovedinformantgalleri

Ekteskap A

Anya; født og oppvokst i Norge. Foreldrene kom til Norge før hun ble født. Anya var i 20-årene da hun giftet seg med Trym.

Trym; født og oppvokst i Norge av etnisk norske foreldre.

Ekteparet valgte å gifte seg i Sanatan Mandir i 2013. Etter vivaha-seremonien valgte paret å ha en bryllupsfest i et festlokale. Anya bar sari under vivaha-ritualet. På festen bar hun en hvit brudekjole. Paret valgte i tillegg en seremoni på et tinghus på østlandet, slik at ekteskapet kunne godkjennes i Norge. Ekteskapet blir ansett som et kjærlighetsekteskap.

Ekteskap B

Milla; født og oppvokst i et skandinavisk land.

Anil; født og oppvokst i Norge av indiske foreldre.

Paret giftet seg i 2013 i en vivaha-seremoni i Sanatan Mandir i Slemmestad. Ekteparet valgte å gjennomføre en seremoni til for å feire ekteskapet, en kirkelig seremoni i Millas hjemland. Ekteskapet blir ansett som et kjærlighetsekteskap.

Ekteskap C

Indira; født i India, kom til Norge som ti-åring sammen med foreldrene og søsknene.

Arne; født og oppvokst i Norge.

Ekteparet valgte å reise til India for å utøve vivaha-seremonien. Dette ekteskapet fant sted på 1990-tallet. Ekteparet bosatte seg i Norge etter ekteskapet. Ekteskapet blir ansett som et kjærlighetsekteskap med godkjenning fra hennes foreldre.

Ekteskap D

Anitha; født og oppvokst i Norge av indiske foreldre.

Mahant; født og oppvokst i India. Hadde aldri vært utenfor India før han giftet seg med Anitha.

Ekteskapet fant sted på 2000-tallet. Dette er et arrangert ekteskap. Bestemoren til Anitha fant ektemannen til henne. Anitha har alltid visst at hennes ektemann skulle bli valgt av familien. Ekteparet flyttet til Norge etter vivaha-seremonien, der de fortsatt er bosatt.

Referanseliste

Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet (1991). *Lov om ekteskap.*

Hentet 15.05.2014, fra http://lovdata.no/dokument/NL/lov/1991-07-04-47/KAPITTEL_1-3#KAPITTEL_1-3

Barne- og likestillingsdepartementet (2007). *Handlingsplan mot tvangsekteskap*

Hentet 10.05.2014, fra

http://www.regjeringen.no/upload/BLD/Planer/2007/Handlingsplan_mot_tvangsekteskap_2007.pdf

Barne- og likestillingsdepartementet (2014). Hentet 17.04.2014, fra

<http://www.regjeringen.no/nb/dep/bld/kampanjer/tvangsekteskapno2/lover-og-regler.html?id=509819>

Baumann, M. (1995). Conceptualizing Diaspora. The Preservation of Religious Identity

in Foreign Parts, Exemplified by Hindu Communities outside India. *Temenos, volum 31*, 19-36.

Baumann, M. (1998): Sustaining «Little Indias» The Hindu Diaspora in Europe. I G. T. Haar

(Red.), *Religious Communities in the Diaspora*. (s.95-35). Leuven: Uitgeverij Peeters.

Baumann, M. (2000): Diaspora: Genealogies of semantics and transcultural comparison

Hentet 13.12.2013, fra

<http://booksandjournals.brillonline.com/content/10.1163/156852700511577?showFullText=pdf>

Bowie, F. (2006). *The anthropology of religions. An introduction*. (2.utg.). USA:

Blackwell Publishing

Bremborg, A. D. (2011). Interviewing. M. Sausberg og S. Engler (red.), *The Routledge*

Handbook of Research Methods in the Study of Religion. London og New York:

Routledg Taylor & Francis Group.

- Chryssides, G. (1994). Britain's changing faiths: adaptation in a new environment. I G. Parsons (Red.), *The Growth of religious diversity. Britain from 1945.* (Vol. 11). USA: The Open University.
- Eriksen, E.-A. V. (2006). *Hverdagsreligiøsitet blant muslimske kvinner i Trondheim.* (Masteravhandling NTNU). E.-A. V. Eriksen, Trondheim.
- Flood, G. (1996). *An introduction to Hinduism.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Gupta, R. (2006). *Being a Hindu in Oslo. Youth, Change and Continuity.*Oslo: Novus Press.
- Gutschow, N. & Michaels, A. (2012). *Getting Married. Hindu and Buddhist Marriage Rituals Among the Newars of Bhaktapur and Patan, Nepal.* With a DVD. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag
- Gutschow, N & Michaels, N. (2008). *Growing up. Hindu and Buddhist Initiation Rituals among Newar Children in Bhaktapur, Nepal.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag
- Harvey, G. (2011). Field Resarch. Participant observation. I M. Stausberg & S. Engler (Red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion.* London & New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Jacobs, S. (2010). *Hinduism today.* London: Continuum.
- Jacobsen, K. A. (2000a). Religionens dimensjoner i hinduismens tempel (mandir) i Sør-Asia og i diaspora. I R. B. Eggen og O. Hognestad (Red.), *Tempel og katedral- Kunst og arkitektur som gudstroens speilbilde.* Trondheim: Tapir Akademisk Forlag
- Jacobsen, K. A. (2000b). En verdensreligion i diaspora: Sir Lanka- tamilenes hinduisme i Bergen. I L. Mikaelsson (Red.), *Religionsbyen Bergen.* Bergen: Eide forlag.
- Jacobsen, K. A. (2003). *Hinduismen.* Oslo: Pax Forlag A/S
- Jacobsen, K. A. (2011). Hinduismen i Norge. I K. A. Jacobsen (Red.), *Verdensreligioner i Norge.* Oslo: Universitetsforlaget.

- Jha, J. C (1976). The Hindu Sacraments (Rites de passage) in Trinidad and Tobago. *Caribbean Quarterly*, 22(1), 40-52.
- Johannessen, A., Tufte, P. A. & Christoffersen, L. (2010). *Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode*. (4.utg.). Oslo: Abstrakt forlag.
- Kvale, S. & Brinkmann S. (2009). *Det kvalitative forskningsintervjuet*. (2.utg.) Oslo: Gyldendal akademisk.
- Kværne, P. & Tjønneland, E. (2011). Askese. I Store norske leksikon. Hentet 22. juli 2014 fra <http://snl.no/askese>.
- Lødrup, P. (2012). Tvangsekteskap. I Store norske leksikon. Hentet 28.02.2014 fra <http://snl.no/tvangsekteskap>
- Michaels, A. (2004): *Hinduism. Past and Present*. Princeton, Oxford: Priceton University Press
- Pandey, R. (1969). *Hindu Samskaras. A socio-religious study of the Hindu sacraments*. Delhi: Motilal Banarsidass
- Statistisk sentralbyrå (2013). *Trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja*. Hentet 01.08.2014. fra <https://www.ssb.no/statistikkbanken/SelectVarVal/Define.asp?MainTable=MedlemTr oLivsyn&KortNavnWeb=trosamf&PLanguage=0&checked=true>
- Svendsen, K.-O. B. (2014). Arrangert Ekteskap. I Store norske leksikon. Hentet 28.02.2014 fra http://snl.no/arrangert_ekteskap.
- Tafjord, B. J. (2006). Refleksjonar kring refleksivitet. I S. E. Kraft & R. J. Natvig (Red.), *Metode i religionsvitenskap*. (243-259).Oslo: Pax Forlag A/S
- U. F. (2009a). *Idi Amin*. I Store norske leksikon. Hentet 22. juli 2014 fra http://snl.no/Idi_Amin.
- U.F. (2009b). *Bindi*. I Store norske leksikon. Hentet 22. juli 2014, fra <http://snl.no/bindi>.

Vertovec, S. (2000). *The Hindu Diaspora. Comparative patterns. Global Diasporas.* New York og London: Routledge. Taylor & Francis Groupe