



**LUNDS**  
UNIVERSITET

CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP



# Den gudomliga skökan

- en deskriptiv studie av den indiska sekten Aghora

Johnny Ohlsson

Religionshistoria: Examensarbete för kandidatexamen, 15 HP

RHIK10, HT 2013

Handledare: Olle Qvarnström

Examinator: Anne-Christine Hornborg

# Abstract

---

This essay deals with the tantric sect Aghora; its belief system, ritual practices and similarities with the Kapalika sect. Aghora exhibits peculiar and controversial ritual practices; for example the shava sadhana during which the aghori meditates on top of a corpse and then consumes part of it in order to reach identification with the god Shiva or the state of non-discrimination called aghor. The goddess Shakti in the form of cosmic energy that creates, sustains and destroys the universe and all manifestations of divinity is at the center of Aghora philosophy.

*Nyckelord: Aghora, tantra, Shiva, Shakti, Bhairava, Kina Ram.*

# Innehållsförteckning

---

1. Introduktion	3
1.1 Tidigare forskning	4
1.1.1 Avgränsning	5
1.2 Syfte	5
1.2.1 Frågeställning	6
1.3 Metod	6
1.3.1 Disposition	7
2. Kina Ram	8
2.1 Baba Kina Ram	8
2.2 Sarkar Baba (Awadhut Bhagwan Ram)	9
2.3 Varanasi	10
2.3.1 Ganges – krim kund	11
2.3.2 Śmaśānas – akhand dhuni	13
2.4 Aghorisk medicin	15
3. Genealogi	18
3.1 Tantrism	19
3.1.1 Historisk utveckling	19
3.1.2 Filosofisk bakgrund	21
3.1.3 Karaktäristika	22
3.1.3.1 Cakra-pūjā	23
3.1.3.2 Kuṇḍalinī-yoga	25
3.2 Kāpalikās	26
3.2.1 Bhairava	28
3.2.2 Saṃhara-Bhairava	29
4. Slutsats	32
5. Referenser	35

# 1. Introduktion

---

Parallellt med att jag studerade indiska religioner i grundkursen i religionshistoria vid Lunds universitet utforskade jag privat den västerländska esoterismen. Min vägledare i den senare idétraditionen var en excentrisk frukterian med silverskimrande bockskägg och nästintill feminin grace. Trots avancerad akademisk skolning inom naturvetenskap – eller snarare till följd därav – var han en konnässör i spirituella spörsmål. I humaniora var han autodidakt och kultiverade sina intressen för dessa läroämnen genom att förkovra sig i de böcker han för tillfället bar omkring i sin ryggsäck, invirade i plastpåsar jämte kilovis med bananer. Vid det aktuella tillfället var han absorberad av Robert E. Svobodas populärkulturella böcker om den indiska sekten *aghora* och ville gärna dryfta ämnet med mig. Med skräckblandad förtjusning lyssnade jag till hans beskrivningar av hur dessa asketer när en intim relation med döden och i vidare bemärkelse med det som kulturellt definieras som rituellt orent. Med hänsyn till den evolutionära utveckling av knott som pågick i denne hobby-gurus dagisdoftande ryggsäck var stämningen redan etablerad. Sin vana trogen tvinnade han skägget och illustrerade därmed hur aghoris smörjer in sina dreadlocks och sina kroppar med aska från likbränningar. Aghoris håller nämligen till på kremeringsgårdar, förkunnade han för mig genom banantuggor; där dricker aghoris kopiösa mängder starksprit ur människokranier och röker cannabis ur lerpipor.

”De utdelar välsignelser med hurringar!” tillade han raskt och höjde härvidlag sin handflata i en låtsad hotfull gest.

Flera av våra samtal kom att handla om aghoras gränsöverskridande praktik, vilken i vissa fall innefattar koprofagi och kannibalism. Den välinformerade konnässören berättade för mig att aghora-sektens mest ökända ritual var den så kallade *sáva sādhanā*, under vilken adepten mediterar ovanpå ett lik för att sedan äta av det. Härigenom kan aghorin erhålla full kontroll över den avlidnes ande, genom vars assistans aghorin sedan kan kommunicera med andra eteriska väsen. I mina universitetsstudier hade jag under samma tid stiftat bekantskap med den för hinduismen centrala lära som kallas *advaitavedānta*, vilken förespråkar icke-dualism. Med dessa lärdomar färska i minnet och med hänsyn till min bekantes utläggningar, tyckte jag mig kunna se en tydlig överensstämmelse mellan *advaitavedānta* och den bakomliggande filosofin i aghora. Aghora tillämpar dock frälsningsläran på ett mycket säreget och kontroversiellt sätt. Mitt intresse väcktes därmed; jag ville veta mer om aghora och den kontext i vilken sekten verkar. Nu, när jag står i beredskap att skriva min kandidatuppsats i religionshistoria, avser jag att ta tillfället i akt att fördjupa mina kunskaper om aghora.

## 1.1 Tidigare forskning

I samband med min research läste jag att den aghora-tradition som utgår ifrån eremitaget Kina Ram i den för hinduer heliga staden Varanasi under senare decennier har undergått en radikal reformation: istället för solitärt arbete på kremeringsgårdar ägnar de sig nu åt social verksamhet i form av sjukvård och undervisning av gatubarn. Till följd av detta har Kina Ram-aghora etablerat sig i samhällets mittfåra med 150 eremitage i norra Indien samt ett i Kalifornien. Anhängarskaran inkluderar miljonärer såväl som nationella dignitärer och ledande politiker – bland de senare nämnda bör särskilt tre statliga guvernörer och en tidigare premiärminister av Indien framhållas.<sup>1</sup> Aghora har alltså inte endast vunnit social legitimitet, utan även politiskt inflytande.<sup>2</sup> Jag tyckte att denna utveckling av aghora – från att ha varit en alienerad och stigmatiserad sekt till att bli en utbredd och ansedd social rörelse – var oerhört intressant. Denna reformation av aghora studeras ingående i boken *Aghor Medicine: Pollution, Death and Healing in Northern India*, författad av Ron Barrett – docent i medicin- och kulturanthropologi vid Macalester College i Saint Paul, Minnesota. Mellan 1999 och 2000 bedrev Barrett tjugotvå månaders etnografiskt fältarbete i Varanasi i syfte att studera Kina Ram-aghoras medicinska verksamhet.

Utöver Barretts verk, har jag tagit del av en antropologisk studie över aghora utförd av Jonathan P. Parry, professor vid London School of Economics and Political Science. Studien ingår i Parrys bok *Death in Banaras*, vilken utgör en bredare undersökning av dödssymbolik inom ramarna för staden Varanasi där författaren bedrev fältarbete vid fem tillfällen mellan åren 1976 och 1992. Barrett kritiserar dock Parry för att tolka aghoras mer sällsynta sedvänjor överdrivet teologiskt och för att sammanblanda historiska och samtida expositioner; vidare kritiserar Parry för sin bristande förmåga att hålla isär redogörelser från etiska respektive emiska informanter. Därutöver påpekar Parry själv att hans studie av aghora i vissa avseenden enkom är baserad på asketernas egna påståenden och utomståendes uppfattning om dem.<sup>3</sup> Med reservation för Barretts kritik och Parrys förbehåll kommer jag i arbetet med denna kandidatuppsats att använda mig av *Death in Banaras* vid sidan av tidigare nämnda *Aghor Medicine: Pollution, Death and Healing in Northern India* som huvudsaklig källa för information som rör aghora direkt. Som komplettering kommer jag även att utgå från böcker och artiklar som indirekt berör ämnet för min kandidatuppsats.

---

<sup>1</sup> Barrett, Ronald. (2008) *Aghor Medicine: Pollution, Death, and Healing in Northern India*. University of California Press, s. xiii

<sup>2</sup> Barrett: s. 4

<sup>3</sup> Parry: s. 252

### 1.1.1 Avgränsning

Robert E. Svoboda (1953-) har nedtecknat en sensationell biografi över en självutnämnd aghori som skall ha gått under namnet Vimalananda. Verket är uppdelat i tre volymer, vilka gavs ut mellan åren 1983 och 1997. Sedan böckernas första publikation har de översatts till ett flertal språk och populariserat bilden av aghora utanför Indien. På Svobodas officiella hemsida beskriver han sig själv som den första västerlänning som tagit examen på ett ayurvedainstitut (Poona University, 1980) och blivit licensierad att utöva denna form för medicin i Indien. Jämte akademiska meriter listar Svoboda upp ett antal discipliner som han uppger att hans guru Vimalananda har undervisat honom i.<sup>4</sup> Jag anser att det finns goda skäl att misstro det senare påståendet emedan jag betvivlar att Vimalananda ens har existerat. Dels uppvisar Svobodas biografi över Vimalananda en hagiografisk karaktär, i vilken gurun tillskrivs fantastiska och nästintill övernaturliga egenskaper; dels påstår Svoboda att Vimalananda insisterade på att levnadsteckningen skulle publiceras först efter hans död och att gurun inte ens lät sig fotograferas. Om man skall tro författaren avled Vimalananda av hjärtsvikt efter att han utsett Svoboda till sin ställföreträdare och krematör.<sup>5</sup> Inte heller tillskrivs Vimalananda någon specifik aghora-tradition och hans levnadsvanor skildras på ett sätt som i vissa avseenden strider mot vad jag har kommit att uppfatta som principiella riktlinjer för aghora.

På ovanstående grunder har jag gjort bedömningen att Svobodas verk inte uppfyller mina krav på tillförlitliga källor avseende aghora. Därmed kommer jag inte att hänvisa till Svobodas trilogi i skrivandet av min uppsats.

## 1.2 Syfte

Med utgångspunkt i tidigare forskning, vilken jag summerade i föregående avsnitt, avsåg jag till en början att studera aghoras ideologiska övergång: närmare bestämt hur aghoras anhängare, istället för att annektera det orena i form av förbjudna substanser enligt deras tidigare praxis, numera realiserar samma intention i hanteringen av människor som till följd av fördömda sjukdomar lider sociala stigman.<sup>6</sup> Jag kom dock att överge denna inriktning, emedan jag bedömde den vara alltför snäv och svår att problematisera. Jag beslutade mig

---

<sup>4</sup> Detta enligt webbplats: <http://www.drsvoboda.com/bioCV.htm>, accessdatum 131120.

<sup>5</sup> Svoboda, Robert E. (2010) *Aghora: At the Left Hand of God*. Las Vegas, Nevada: Brotherhood of Life, s. 35

<sup>6</sup> Barrett: s. 4

således för att byta infallsvinkel och istället undersöka aghoras teoretiska förankring, vilken delvis innefattar den medicinska praktiken samtidigt som det föreliggande forskningsfältet är mer tillåtande och lämpligt för en uppsats på denna nivå. Utanför Kina Ram-kontexten är aghora en skriftlös tradition, vilket har medfört att bilden av aghora är fragmentarisk och i vissa fall motsägelsefull. De sensationella aspekterna av aghora har genererat ryktesspridning och gjort sekten mycket ökad i Indien.<sup>7</sup>

Med de uppgifter jag har till mitt förfogade vill jag i den mån det är möjligt kartlägga aghoras egentliga innehåll och karaktär. Min avsikt med denna kandidatuppsats är således att öka min och läsarens förståelse om den obskyra sekten aghora; detta genom att försöka definiera gruppen och dess läror (det vill säga aghoras ortodoxi och ortopraxi) utifrån mytologiska, kulturella och filosofiska perspektiv.

### 1.2.1 Frågeställning

Jag kommer i arbetet med denna kandidatuppsats besvara följande: vilket är det signifikanta teoretiska innehållet i sekten aghora och hur kommer det till uttryck i praktiken?

## 1.3 Metod

Min studie av sekten aghora kommer att utföras medelst textanalys. För att besvara ovanstående frågeställning skall jag jämföra befintligt antropologiskt, filosofisk respektive mytologiskt textmaterial och söka efter överensstämmelser källorna emellan. Emedan min ambition med denna uppsats är att öka förståelsen av fenomenet aghora, är jag angelägen om att vara tydlig och pedagogisk i användandet av indisk terminologi i förhoppning om att även icke-invigda läsare skall kunna tillägna sig innehållet. Jag kommer således att definiera begreppens betydelse efterhand som de förekommer i min analys. För min och läsarens bekvämlighet har jag valt att böja termerna efter svensk standard samt markera de specifika begreppen i kursiv stil. Jag har skrivit ut dessa begrepp enligt reglerna för sanskrit, med undantag av ett fåtal hindi-termer som förekommer i den antropologiska litteratur som jag har utgått ifrån och som jag därför anknyter till. Till exempel gör jag skillnad på sekten *aghora* (sanskrit) och tillståndet *aghor* (hindi).

---

<sup>7</sup> Barrett: s. 3

### 1.3.1 Disposition

I nästkommande kapitel beskriver jag den aghora-tradition som utgår ifrån eremitaget Kina Ram. I samband med detta kommer jag att redogöra för de kulturella modeller som ligger till grund för traditionens filosofi och medicinska verksamhet. I kapitlet som följer därefter, titulerat ”Genealogi”, redovisar jag aghoras tantriska drag och visar på deras släktskap med sekten *kāpālika*, varefter jag samordnar uppsatsens filosofiska innehåll i en utläggning om gudomen Bhairava. I uppsatsens avslutande del summerar och diskuterar jag tidigare kapitel genom att redogöra för de elementära beståndsdelarna i aghoras ortodoxi och ortopraxi.



## 2. Kina Ram

---

Floden Ganges forsar nedför Himalayas höjder och flyter genom staden Varanasi från söder till norr där den utgör en gränslinje mellan den heliga västbanken och den fördömda östbanken. Den senare kallas Maghar och antas, till skillnad från Varanasi, vara en olycklig plats att dö på. Enligt ett antal myter försökte guden Viṣṇu, inkarnerad som skriftställaren Veda Vyās, etablera staden Ramnagar på östbanken för att rivalisera mot guden Śivas stad Kāśī på västbanken. För att undanröja hotet skickade Śiva sin styvson Gaṇeśa till den andra sidan av floden. Gaṇeśa i sin tur lurade skriftställaren att nedteckna i texterna att de som avlider i Maghar skall komma att återfödvas som åsnor.<sup>8</sup> Mot bakgrund av ovanstående undviker asketer (*sādhus*) att bosätta sig på östra sidan av Ganges, med undantag av aghoris. Det är nämligen där Sarkar Baba (Awadhut Bhagwan Ram) har etablerat Kusht Seva-ashram; ett eremitage tillika en klinik för behandling av en grupp hudåkommor som samlas under begreppet *kushth rog*.<sup>9</sup> Sarkar Baba var verksam i Kina Ram-traditionen, den enda kända aghora-linje som har klosterstruktur och bedriver historisk dokumentation.<sup>10</sup>

Kina Ram-aghora uppstod som en oppositionsrörelse mot sociala orättvisor och maktstrukturer i Varanasi under det brittiska styret.<sup>11</sup> Dessa strukturer har bestått Indiens självständighetsdeklaration och utgörs än idag av ekonomiska inflytanden från politiker och representanter av köpmanseliten samt fortfarande till viss grad av brahminers (*brāhmaṇa*) rituella auktoritet.<sup>12</sup> Barrett menar att Kina Ram-aghora alltjämt bekämpar dessa missförhållanden. För att kunna förklara gruppens aktivism behöver jag först redogöra för Kina Ram-aghoras förhistoria och reformation; detta via grundaren Baba Kina Ram respektive reformatorn Sarkar Baba.

### 2.1 Baba Kina Ram

Kina Ram-traditionen har namngetts efter aghoras patriark Baba Kina Ram. Muntlig trädning, traktat och illustrationer har bevarat minnet av honom och utformat hans

---

<sup>8</sup> Parry, Jonathan P. (1994) *Death in Banaras (Lewis Henry Morgan Lectures)*. Cambridge University Press, s. 22

<sup>9</sup> Barrett: xiv

<sup>10</sup> Barrett: s. 7

<sup>11</sup> Barrett: s. 31

<sup>12</sup> Barrett: s. 21

hagiografi.<sup>13</sup> Innan Kina Rams födelse var hans blivande föräldrar barnlösa. De var dessutom ålderstigna, varför moderns havandeskap torde betraktas som mirakulöst; särskilt med tanke på att hennes tillstånd instiftades efter att hon i en dröm mött självaste Śiva. Det nyfödda barnet uppvaktades av de gudomar som utgör det trinitariska konceptet *trimūrti*: Brahmā (skaparen), Viṣṇu (upprätthållaren) och Śiva (förstöraren). Gudomarna var förklädda som nomadiska siare (*rṣi*) och viskade ett initierande mantra i barnets öra.<sup>14</sup> Under Kina Rams ungdomsår uppmanades han av en gudinna att färdas till Varanasi. Hon lovade att möta honom vid den badbassäng som skulle komma att kallas *krim kund*. På resan mötte Kina Ram guden Dattātreya som är en personifikation av ovan nämnda *trimūrti*. Dattātreya erbjöd den unge mannen *prasād* (konsekrerad föda) i form av sitt eget kött, varmed Kina Ram erhöll magiska förmågor (*siddhis*). Därmed ingick de i ett förbund och etablerade en relation som guru och lärjunge (*ceṭa*). Väl på plats i Varanasi förenades Kina Ram med gudinnan enligt överenskommelse vid *krim kund*. Medelst ett fåtal riskorn laddade Kina Ram badbassäng med Kali-mantrat *krīm*.<sup>15</sup> Vid sidan av *krim kund* inrättade han sedan en eld och instiftade därmed den tradition som kallas Kina Ram-aghora.<sup>16</sup> Baba Kina Ram använde antinomistiska metoder för att utmana elitens makt, varmed han exponerade komplexa maktstrukturer. På så sätt lade han grunden till vad som skulle komma att utvecklas till Kina Ram-aghoras nuvarande sociala aktivism.<sup>17</sup> Baba Kina Ram förmodas ha dött under 1700-talets senare hälft, vid ungefär 150 års ålder.<sup>18</sup>

## 2.2 Sarkar Baba (Awadhut Bhagwan Ram)

Sarkar Babas (1937-1992) lärjungar har skildrat hans liv och gärningar med Baba Kina Ram som förebild. Liksom förfadern beskrivs Sarkar Baba som asket så tidigt som i barndomen; vidare attribuerar hans levnadstecknare honom helande förmågor vilka påstås ha attraherat stora anhängarskaror. Därutöver uppger de biografiska texterna att även Sarkar Baba blev hänvisad av en gudinna att bege sig till badbassängen *krim kund*.<sup>19</sup> Som jag nämnde i föregående avsnitt är *krim kund* belägen i *ashramet* som grundlades av Kina Ram och har uppkallats efter densamme. Kina Ram-*ashram* är en av aghora-sektens viktigaste högsäten.

---

<sup>13</sup> Barrett: s. 31

<sup>14</sup> Barrett: s. 32

<sup>15</sup> Barrett: s. 58

<sup>16</sup> Barrett: s. 33

<sup>17</sup> Barrett: s. 21

<sup>18</sup> Parry: s. 252

<sup>19</sup> Barrett: s. 91

Dattātreya, förklädd som Baba Kalu Ram, anses vara traditionens ursprungliga läromästare (*ādi-guru*) och den som initierade Baba Kina Ram i aghora. De ställföreträdare för Baba Kina Ram som i en succession efterträder varandra som abbot (*mahant*) för *ashramet* anses liksom stamfadern vara inkarnationer av Śiva.<sup>20</sup> Sarkar Baba avböjde erbjudandet om att ersätta Burhau Baba (Baba Rajeshwar Ram) som tionde abbot i ledet, men det var underförstått att han likväl skulle vara den styrande kraften i *ashramet*.<sup>21</sup> Barrett förmodar att detta avvisande berodde på att Sarkar Baba ansåg att positionen som abbot var oförenlig med hans roll som ledare för en stor socialvårdsrörelse.<sup>22</sup> Sarkar Baba kom från en familj av Viṣṇu-dyrkare (*vaiṣṇava*) och konsumerade varken kött eller alkohol innan han anslöt sig till aghora.<sup>23</sup> Personligen tror jag att denna bakgrund lämpade honom för att fatta det radikala beslutet att förbjuda stimulantia i *ashramet* som han startade på östbanken; ett påbud som den utbredda alkoholismen hos aghoris i hans omnejd gav skäl för. Istället för att tangera det orena i form av substanser uppmanade Sarkar Baba sina anhängare till att göra detsamma genom vård av sjuka människor. Sarkar Baba ville genom reformationen av Kina Ram-aghora motverka sektens alienering från samhället jämte andra sociala missförhållanden.<sup>24</sup> Inom ramarna för traditionella könsroller uppmanade Sarkar Baba sina anhängare att respektera det täcka könet i enlighet med hans predikan om att alla kvinnor är manifestationer av *Śakti* (gudinneprincipen).<sup>25</sup> Vidare ville han förbättra kvinnors villkor genom att avskaffa hemgiften och utformade därför en mindre kostsam vigselceremoni. Ceremonin innefattade en akt där brudparet skulle gå i ed på att inte låta kastillhörighet vara en avgörande faktor i deras barns giftermål.<sup>26</sup> Sarkar Baba avled 1992, han var då endast i femtiårsåldern och hade lidit av diabetes och kronisk njursvikt under många års tid.<sup>27</sup>

## 2.3 Varanasi

Det är nödvändigt att etablera kontexten i vilken Kina Ram-aghora verkar för att förstå hur deras reformation kommer till uttryck. Jag skall därför, med Barretts exempel som

---

<sup>20</sup> Parry: s. 252

<sup>21</sup> Barrett: s. 84-85 respektive s. 100

<sup>22</sup> Barrett: s. 99-100

<sup>23</sup> Barrett: s. 92

<sup>24</sup> Barrett: s. 23

<sup>25</sup> Barrett: s. 95-96

<sup>26</sup> Barrett: s. 96

<sup>27</sup> Barrett: s. 100

utgångspunkt, härnäst redogöra för aghoras medicinska verksamhet utifrån kulturella schemata och jag börjar med att rikta fokus mot staden Varanasi.

Enligt en för indiska religioner standardiserad kosmologisk prototyp står mikro- och makrokosmos i ett koncentriskt förhållande till varandra. Homologin mellan det kroppsliga och det andliga skildras exempelvis i hymnsamlingen *R̥gveda Saṃhitā*s berättelse om hur mänskligheten och världsalltet utgörs av ”den kosmiska människan” *Puruṣas* styckade kroppsdelar.<sup>28</sup> Mittpunkten som förenar ovan och nedan utpekas som den heliga staden Varanasi i norra Indien. Varanasi anses vara universum i mikrokosmisk form tillika start- och slutpunkten för varje kosmisk cykel.<sup>29</sup> Varanasi står i viss mening utanför rumtiden och besudlas inte av nuvarande *kaliyuga* (den mörkaste tidsåldern) utan förblir i *satyayuga* (guldåldern), varför människans möjligheter till *mokṣa* (frigörelse från återfödelsens kretslopp) är idealiska inom stadens gränser.<sup>30</sup> På samma sätt som Varanasi står som modell för makrokosmos återspeglar stadens olika attribut Varanasi i stort.<sup>31</sup> Av dessa attribut skall jag titta närmare på funktionerna hos Ganges och *śmaśānas* (kollektiv term för kremerings- och griftegårdar), för att sedan i enlighet med Barretts modell jämföra dessa fenomen med deras symboliska motsvarigheter inom Kina *Ram-ashram: krim kund* respektive *akhand dhuni*.

### 2.3.1 Ganges och krim kund

I *Bhāgavata purāṇa* står att läsa om floden Ganges tillblivelse. Bhagīratha, konung av Kosala, kämpade i tusen år för att fullfölja sina förfäders mission: att dra ned Himalayas dotter Gaṅgā till jorden för att i hennes oskuld rena kremeringsaskan efter Kung Sagaras söner. Skaparguden Brahmā var belåten med Bhagīrathas hängivelse och lovade att uppfylla dennes önskan, under förutsättningen att konungen återropade Śiva; denne skulle i sin tur fånga upp och balansera Gaṅgā på sin treudd (*trishula*). När Gaṅgā så småningom föll ned från himlen fastnade hon i Śivas hår innan hon via hans lockar förpassades till jorden i sju strömmar. Om inte Śiva på detta sätt hade fördelat Gaṅgā hade hon krossat jorden vid kollision.<sup>32</sup> Brahmā

---

<sup>28</sup> Barrett: s. 21 respektive s. 29

<sup>29</sup> Parry: s. 11

<sup>30</sup> Parry: s. 18-19

<sup>31</sup> Barrett: s. 29

<sup>32</sup> Jacobsen, Knut A. (2011) *Hinduismen: Historia, tradition, mångfald*. Stockholm: Natur och kultur, s. 270

förkunnade för Bhagīratha att dessa vatten renar badaren från moralisk orenhet (*pāpa*) och hjälper densamme att realisera *mokṣa*.<sup>33</sup>

Floden Ganges är således en manifestation av *Śakti*; den kosmiska kraft som inte endast upprätthåller universum och alla dess varelser utan även samtliga gudsmanifestationer.<sup>34</sup> Utformningen av *śaktismen* är beroende av en struktur som utvecklades inom den dualistiska *sāṃkhya*-filosofin, vilken lär att fenomenvärldens orsak är interaktionen av de ontologiska principerna *puruṣa* (medvetande) respektive *prakṛti* (urmateria). Målsättningen för aspiranten inom *sāṃkhya*-skolan är att särskilja och isolera *puruṣa* från *prakṛti*.<sup>35</sup> *Puruṣa* kom med tiden att betraktas som den manliga aspekten av universum (Śiva), det passiva och kontemplativa; medan *prakṛti* identifierades med den feminina motsvarigheten (Śakti) och attribuerades egenskaperna aktivitet, skapande och närande.<sup>36</sup> Barrett intervjuade en ålderstigen kvinna som i analogi med *śaktismen* förklarade Ganges transformativa funktion beträffande föroreningar:

Modern hyser sitt barn i sin mage i nio månader innan hon föder det. I livmodern befinner sig fostret alltid i sin egen exkrement och urin, vilken modern renar. Det är på sådant sätt modern tar hand om barnet. Hon är alltså Ganga Ma. Allt detta avfall; bra saker, dåliga saker, allt är i henne. Hon kommer således aldrig att bli oren. Modern är aldrig oren.<sup>37</sup>

Fastän Ganges är gudomlig fungerar floden som en kloak för städerna som är belägna vid dess strandbanker. Föroreningen består av bland annat hushålls- och industriavfall, rester av gödnings- och bekämpningsmedel, kadaver och likdelar som förpassas ut i vattnet, exkrementer från människor som defekerar på stränderna och smuts efter rituell tvagning i massiv skala.<sup>38</sup> Endast i Varanasi stjälpas 125 liter avloppsvatten dagligen ut i floden jämte likspill från över 80 stycken kremeringsbål. Avföringsbakterierna i vattnet är 200 % högre än vad World Health Organization anser vara gränsen för hälsofara.<sup>39</sup> Trots dessa vanskliga förhållanden vallfärdar årligen över en miljon hinduer till Varanasi för att bada i Ganges och på så sätt befria sig från moralisk belastning. Många anser nämligen att de orenheter som

---

<sup>33</sup> Coomaraswamy; Sister Nivedita, 2008. *Classic Indian Tales: Selections from the greatest Hindu & Buddhist Epics*. Mumbai: Jaico Publishing House, s. 320-322

<sup>34</sup> Eliade, Mircea. (1990). *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton University Press, s. 220

<sup>35</sup> King, Richard. (1999) *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh University Press, s. 62

<sup>36</sup> Eliade: s.203

<sup>37</sup> Barrett: s. 48 (min översättning)

<sup>38</sup> Helmer, Richard; Hespanhol, Ivanildo. (1997) *Water Pollution Control - A Guide to the Use of Water Quality Management Principles*. Published on behalf of the United Nations Environment Programme, the Water Supply & Sanitation Collaborative Council and the World Health Organization by E. & F. Spon

<sup>39</sup> Barrett: s. 40

lämpas över i floden inte kontaminerar den, utan att Ganges istället assimilerar orenheterna med dess egen gudomlighet. Barrett kallar denna kulturella modell för ”The Cosmic Sink” och tillämpar begreppet på Ganges såväl som *śmaśānas* och Varanasi i stort. Enligt Barretts iakttagelse verkar Ganges dels *transportativt* emedan hon tar emot allt utan åtskillnad; dels *transformativt* när hon omvandlar essensen hos det hon inlemmat. Dessa funktioner gäller även för badbassängen *krim kund* som är en symbolisk förlängning av Ganges. *Ashram*-besökare menar också att de tvenne källorna är förenade via underjordiska kanaler.<sup>40</sup> Rituelle bad i *krim kund* är en av de viktigaste sekvenserna i aghorisk medicin och konfrontationen med döden är badandets huvudsakliga syfte.<sup>41</sup>

### 2.3.2 Śmaśānas och akhand dhuni

Texten *Kashi khanda* skildrar hur universum skapas ur *mahāpralaya* (total upplösning av kosmos). Urgrunden *brahman* delades i tu och genererade Śiva och hans feminina motsvarighet Pārvatī, vilka i sin tur skapade Kāśī (Varanasi) för eget nöje. Vidare frambringade paret Viṣṇu för att på honom överlåta arbetet med kosmos fortsatta kreation. Därmed kunde Śiva och Pārvatī istället bistå människorna i Kāśī; de bestämde att staden alltid skulle förbli i *satyayuga* och gav löfte om *mokṣa* för alla som dör på platsen.<sup>42</sup> Mot denna bakgrund vallfärdar en strid ström av människor till Varanasi för att dö. Ändå utgörs majoriteten av de kremeringar som bedrivs i staden av kroppar som transporterats dit efter dödens inträde; detta motiveras utifrån övertygelsen om att människans livskraft (*prāṇa*) frigörs från sitt fäste i kraniet först när det enligt riterna *kapal kriya* knäcks upp med en stav. Till följd av denna ruljans av lik brinner kremeringsbålen dygnet runt i Varanasis populäraste *śmaśāna* i Manikarnika.<sup>43</sup> Platsen har namngivits efter att Śiva tappade sitt örsmykke (*maṇikarṇika*) där i häpnad över Viṣṇus ambitiösa skapelsearbete.<sup>44</sup> Manikarnika är alltså en närmare specificering av den axis mundi som tillskrivs Varanasi.

Parry proponerar att det är den oupphörliga kremeringselden i Manikarnika som symboliskt sett vidmakthåller staden i *satyayuga*. I kapitel 15 av *Garuḍa purāṇa*, till vilken brahminerna i Varanasi ofta refererar, skildras hur en människa återföds; den nya kroppen bildas av de fem

---

<sup>40</sup> Barrett: s. 42

<sup>41</sup> Barrett: s. 59

<sup>42</sup> Parry: s. 13

<sup>43</sup> Parry: s. 23-24

<sup>44</sup> Parry: s. 13

elementen (*mahābhūta*) i takt med att den förra kroppen kremeras och förlänas offergåvor. Dessa offergåvor innehåller råmaterialet till återfödelsen och förtärs av den döde till följd av begär (*kāma*), vilket symbiotiskt ger upphov till vederbörandes materialisation.<sup>45</sup> I linje med detta skriver Parry att kosmos och kroppen konstitueras av samma element och följer samma lagar (*dharma*); hela universum finns alltså representerat i kroppen.<sup>46</sup> Liksom elden bryter ned den dödes kropp till aska som i sin tur sänks ned i Ganges, förgås kosmos i bränder och kataklymer i *mahāpralaya*. I båda fallen innebär förstörelsen regeneration; återfödelse för den kremerade samt början på en ny kosmisk cykel för världsalltet.<sup>47</sup> Jag hävdar att denna process illustrerar såväl den transportativa funktionen, enär elden förtär moraliska orenheter och påverkar den avlidnes återfödelse; som den transformativa funktionen, eftersom förtäringen är detsamma som regeneration. Kremeringsakten kallas 'eldens sakrament' (*dah sanskar*) eller 'sista offringen' (*antyeṣṭi*) med anspelning på att en standardmanual för begravningsriter jämför kremering med eldoffring till gudomar.<sup>48</sup> Även här gör sig den transportativa funktionen gällande: den döde blir ett värdigt offer först när den orena kroppen har förbrunnit.<sup>49</sup> Liksom Ganges är en manifestation av Śakti är gudinnan också den aktiva principen i elden som genererar dess hetta och rörelse.<sup>50</sup> På samma sätt som Śakti verkar transformativt i form av Ganges gör hon detsamma i elden; lågorna förmår nämligen dekonstruera de offrade substansernas negativa sammansättningar.<sup>51</sup> Varanasi, liksom Kina Ram-*ashram*, kallas *mahaśmaśāna*; 'den stora kremeringsgården'.<sup>52</sup> Elden som brinner i *śmaśānas* associeras med brasan som Baba Kina Ram inrättade intill *krim kund: akhand dhuni* ('evig eld'); vilken även står som symbol för ifrågavarande tradition. Barrett skriver att *akhand dhuni* hålls vid liv av bråten efter kremeringsställningar som aghoris enligt praxis hämtar från *śmaśānas*. Men till skillnad från kremeringselden som implicerar återfödelse eller *mokṣa*, utlovar *akhand dhuni* frälsning inom den nuvarande livscykeln och det läkande som denna andliga frigörelse innebär.<sup>53</sup> Patienter intygar att de konfronteras med döden och livets kretslopp när de mediterar framför brasan.<sup>54</sup>

---

<sup>45</sup> <http://www.sacred-texts.com/hin/gpu/gpu03.htm>, accessdatum 131217

<sup>46</sup> Parry: s. 30

<sup>47</sup> Parry: s. 30-31

<sup>48</sup> Parry: s. 178

<sup>49</sup> Barrett: s. 55

<sup>50</sup> Barrett: s. 136

<sup>51</sup> Barrett: s. 55

<sup>52</sup> Barrett: s. 30

<sup>53</sup> Barrett: s. 49

<sup>54</sup> Barrett: s. 51

Vidare framhåller aghoris ett konceptuellt samband mellan *akhand dhuni* och matsmältningsorganet.<sup>55</sup> Matsmältningen motsvarar nämligen eldelementet i både aghorisk och ayurvedisk medicin; liksom elden förmår matsmältningen transformera substanser till andra existensformer.<sup>56</sup> Ayurvedaläkaren, tillika den självutnämnda aghorin, Robert E. Svoboda, redogör för matsmältningens symboliska betydelse i Ayurveda på följande sätt:

Allt som en människa tar emot måste omvandlas till en form som den mänskliga organismen kan tillgodogöra sig. Mat, vatten, solljus, beröring, lukter, smaker, syner och ljud, till och med tankar och känslor från den yttre världen tränger in i den inre världen och tvingar den senare att anpassa sig. Hur väl en organism svarar på dessa utmaningar och anpassar sig till nya förhållanden, hur väl den ”smälter” sina upplevelser, är ett uttryck för organismens inre balans i förhållande till yttre kaos.<sup>57</sup>

Myten om Śiva som *Nīlakaṇṭha* (blåhalsad) är väsentlig för aghora avseende matsmältningen. Namnet *Nīlakaṇṭha* härrör från purāṇa-legenden om hur gudar (*devas*) assisterades av demoner (*asuras*) i kärnandet av haven för att extrahera odödlighetsnektarn *amṛta*. Deras arbete resulterade i att giftet *halāhala* frigjordes och spred sig över världarna, varför Śiva åberopades för att rädda dem. Av medkänsla för alla levande varelser drack Śiva giftet, vilket samlades i hans hals som i sin tur antog en mörkblå kolorit.<sup>58</sup> Denna myt utgör en modell för aghoras verksamhet: genom att inlemma orena substanser utan att diskriminera fungerar aghoris transformativt och frälsande liksom *Nīlakaṇṭha* eller *Śaktin* i Ganges och kremeringsbålet. Myten visar även på aghoras medicinska teknik att låta sina patienter äta askan efter *akhand dhuni* som *prasād*. Kremeringsaskan anses traditionellt vara orörbar eftersom den förmodas vara besudlad med döden; enligt aghorisk medicin innesluter askan däremot helande och frälsande krafter, vilket jag kommer att redogöra för i följande avsnitt.

## 2.4 Aghorisk medicin

Enligt Barrett har aghorisk medicin två primära aspekter: den ena aspekten är deras filosofi och praktik, vilka utgör botemedel för kulturellt betingad diskrimination; den andra aspekten är deras läkemedel, vilka består av modifierad ayurvedisk naturmedicin, biomedicin och

---

<sup>55</sup> Barrett: s. 55

<sup>56</sup> Barrett: s. 134-135

<sup>57</sup> Barrett: s. 134-135 (min översättning)

<sup>58</sup> <http://www.srimadbhagavatam.org/canto8/chapter7.html>, accessdatum 131218



rituella healingsekvenser.<sup>59</sup> Begreppet *masala medicine* används ibland för att beskriva Indiens variationsrika utbud av terapiformer och de många sätt hur dessa kombineras av recipienter och utövare.<sup>60</sup> I Indien är det vanligt att healers status överordnas metodernas funktionalitet och medicinernas inneboende egenskaper. Många patienter i *ashramen* använder termerna *dawā* (medicin) och *duwā* (välsignelse) för att redogöra för dynamiken mellan aghorins krafter och medicinen i sig.<sup>61</sup> *Duwā* betraktas som ett intrinsiskt värde i *krim kunds* vatten, i *akhand dhunins* aska, i de ayurvediska naturläkemedlen och i de personer som förser patienterna med dem. Oavsett religiösa preferenser ser patienterna *duwā* som ett medel för att transformera deras åkommor.<sup>62</sup> Barrett menar att detta koncepts universella gångbarhet förklaras med att den kulturella modell som ligger bakom det för hinduer allmänna bruket av *prasād* även gäller för *dawā* och *duwā*.<sup>63</sup> *Prasād* är föda som konsekreras med gudomlig kraft för att sedan ätas, varmed födan fungerar som ett medel för interaktion mellan människor och gudar. På samma sätt är aghorisk medicin ett transportmedel för patienternas orenheter och deras läkares krafter.<sup>64</sup> Aghorin tar emot patienternas problem, bryter ned dem och transformerar dem till en del av sig själv på samma sätt som Ganges och *śmaśāna*.

De vanligaste besvär för vilka *ashram*-besökare söker hjälp är spädbarns-dehydrering (*sukhāndī*), infertilitet och tidigare nämnda *kushth rog*, det vill säga hudsjukdomar som inkluderar leukodermi och spetälska. I Indien anses dessa tillstånd vara straff för tidigare överträdelser och innebär således social död för de drabbade. Infertilitet hotar familjens fortlevnad och innebär försummad plikt mot förfäderna.<sup>65</sup> Barrett skriver att det är en utbredd tro att både spädbarns-dehydrering och infertilitet beror på förbannelser (*nazar lagna*), varför infertila kvinnor ofta misskrediteras för att avundsamt kasta besvärjelser.<sup>66</sup> Den spetälske å sin sida kan sägas vara urtypen för den utstötte; det sociala stigmat lever kvar långt efter att sjukdomen botats och omfattar även den sjukes familj, vilket kan omintetgöra barnens chanser till att ingå i äktenskap.<sup>67</sup> Liket av en spetälsk anses rentav vara olämpligt för kremering; eftersom kroppen är för oren för att offras till gudomarna medelst eld blir den istället förpassad till Ganges.<sup>68</sup> Tvärtemot populära föreställningar om spetälska är sjukdomen endast

---

<sup>59</sup> Barrett: s. 167

<sup>60</sup> Barrett: s. 19

<sup>61</sup> Barrett: s. 119

<sup>62</sup> Barrett: s. 24

<sup>63</sup> Barrett: s. 122

<sup>64</sup> Barrett: s. 122

<sup>65</sup> Barrett: s. xiv

<sup>66</sup> Barrett: s. 66

<sup>67</sup> Barrett: s. xiv respektive: s. 105

<sup>68</sup> Barrett: xiv

lätt smittsam och behandlas i många fall enkelt med antibiotika.<sup>69</sup> Att spetälska genererar så mycket lidande i Indien beror nästan uteslutande på det sociala stigma som följer med sjukdomen, varför de drabbade döljer sina symptom istället för att uppsöka vård.<sup>70</sup> De spetälska patienterna desintegreras också från sina infekterade kroppsdelar, vilket kommer till uttryck i att de undviker possessiva pronomen när de talar om de specifika kroppsdelarna.<sup>71</sup> Barrett skriver att en aspekt av aghoras medicinska verksamhet är att förmå patienterna att acceptera det faktum att de är sjuka, varmed patienterna integreras och stärker sina kroppars naturliga motståndskraft. Kusht Seva-*ashram* härbärgerar sina patienter i en skyddad miljö som har en fernissa av social legitimitet. För att bota spetälska är aghorisk medicin inte alls så effektiv som antibiotika, menar Barrett, men verksamheten syftar även till behandla de symptom som uppkommer av social alienering. Trots aghoras intention påpekar författaren att vistelsen på Kusht Seva-*ashram* i själva verket bidrar till att förstärka patienternas upplevelse av alienering. Detta på grund av att själva platsen för ashramet är ökänd som Magar, den oheliga östbanken; och vidare till följd av patienternas långa isolering från sina familjer och *ashramets* bredare komunitet.<sup>72</sup> Barrett poängterar att spetälska i mycket högre grad har bidragit till att avstigmatisera aghora än vice versa. Kina Ram-aghora har gynnats mycket av arbetet med spetälska; tjugo år efter att Sarkar Baba inrättade Kusht Seva-*ashram* hade rörelsen expanderat i över 150 *ashrams* och tillskansat sig tusentals medlemmar ur framför allt medelklassen.<sup>73</sup> Flertalet av dessa har tidigare varit patienter som har återvänt för att studera metafysiken bakom sitt tillfrisknande.<sup>74</sup> Vård av spetälska och infertilitet förekommer redan i berättelserna om Baba Kina Rams sociala aktivism. Liksom Baba Kina Rams egen moder välsignades med barn av Śiva frambringade hennes son på samma vis fruktbarhetens lycka hos infertila kvinnor.<sup>75</sup> Sarkar Baba återupptog sjukvårdsmissionen och väckte uppseende med att han undlät att använda handskar när han rörde vid sina spetälska patienter. Som ett led i reformen utkorade Sarkar Baba behandlingen av spetälska till Kina Ram-aghoras nya form av *sáva sādhanā*, varefter denna verksamhet kom att bli deras signum.<sup>76</sup>

---

<sup>69</sup> Barrett: 105

<sup>70</sup> Barrett: s. xvi

<sup>71</sup> Barrett: s. 110

<sup>72</sup> Barrett: s. 111

<sup>73</sup> Barrett: s. 112

<sup>74</sup> Barrett: s. 5

<sup>75</sup> Barrett: s 37

<sup>76</sup> Barrett: s. 93 respektive s. 23

### 3. Genealogi

---

Termen *aghor(a)* är sanskrit för ”icke fruktansvärd”. Aghoris menar att benämningen åsyftar ett naturligt och enkelt mentalt tillstånd som kan ernås inom alla traditioner.<sup>77</sup> I detta tillstånd förekommer inte identifikation med dikotomiska koncept som exempelvis rent/orent och tillståndet är därför befriat från hat, rädsla och aversion.<sup>78</sup> Alla barn föds som aghoris, menar sektens förespråkare, vilket exemplifieras av att barn lika gärna leker med sin egen avföring som med leksaker. I och med deras socialisering internaliserar barnen successivt omgivningens kulturspecifika mönster, varmed de blir alltmer fördomsfulla. Vidare undviker barnen att kännas vid sin egen dödlighet i samma utsträckning som den blir påtaglig för dem.<sup>79</sup> Aghoris anser att människans våndor och diskriminerande attityder har sin upprinnelse i hennes rädsla för – och förnekande av – döden, varför de har utvecklat metoder för att konfrontera den.<sup>80</sup> Dessa metoder är antinomistiska, vilket i kontexten innebär att de syftar till att överträda kulturella restriktioner för vad som anses vara orent. Aghorisk *sādhanā* innebär alltså avsocialisering.<sup>81</sup> Trots att aghoras antinomistiska metoder väcker stark aversion hos allmänheten är det just det extrema i metoderna som legitimerar asketernas magiska förmågor och föranleder en strid ström av lekmän att vända sig till dem med alla möjliga sorters pragmatiska problem. Det är nämligen en utbredd uppfattning att aghora är en direkt väg till frälsning och att dess adepter följaktligen tillskansar sig magiska krafter på effektivare sätt än andra asketer.<sup>82</sup> Men de sensationella aspekterna av aghora har på gott och ont genererat mytbildning kring sekten. Ryktesvis gör sig aghoris då och då skyldiga till människooffer och det har rentav förekommit avrättningar till följd av sådana anklagelser. Så sent som 6:e mars 1980 rapporterade nyhetstidningen Guardian om en ålderstigen asket som hade levt på *śmaśānas* i norra Indien och avlidit i ett häkte där han förvarades under misstanke om mord på fem barn, vars blod han påstods ha samlat i flaskor för rituellt bruk.<sup>83</sup>

I detta kapitel avser jag att utforska vad vi de facto kan veta om aghora genom att komparativt studera antropologiska, mytiska och filosofiska texter med fokus på aghoras tantriska drag och likheter med sekten *kāpālīka*. Kina Ram-linjen är den enda aghora-tradition

---

<sup>77</sup> Barrett: s. 11

<sup>78</sup> Barrett: s. 6

<sup>79</sup> Barrett: s. 161

<sup>80</sup> Barrett: s. 140

<sup>81</sup> Barrett: s. 161

<sup>82</sup> Parry: s. 257

<sup>83</sup> Parry: s. 253

som är utförligt dokumenterad, varför föregående kapitel utgör ett rättesnöre för mina kommande jämförelser. Dessa jämförelser kommer i sin tur att bidra till förståelsen av aghorisk medicin.

## 3.1 Tantrism

Som ovan angivet anser aghoris att deras frälsningslära är oavhängig religionstillhörighet. Följdriktigt anser sig vissa aghoris vara hinduer i allmänhet, medan andra inte gör det. Aghoris är däremot generellt mer försiktiga med att öppet associera sig med tantrismen eftersom de vill undvika att förknippas med den reifierade bilden av tantra som populärt relateras till sexualitet och trolldom.<sup>84</sup> I följande avsnitt kommer jag att visa på tantriska drag i aghora.

### 3.1.1 Historisk utveckling

Efter Gupta-rikets fall på 500-talet skulle tantrismen komma att ta formen av en panindisk rörelse då den influerade teologi, filosofi, ikonografi och litteratur inom landets ledande religioner och tongivande sekteristiska skolor. Därigenom kom tantrismen att bli ett medel för hinduisk reception av gudomar, myter, riter och tros läror som tidigare varit förbehållet rikets utkanter. Skildringar av gudinnan i tantra- och purāṇa-texter gav upphov till *śaktismen* tillblivelse på 600-talet, varmed gudinnan intog en dominerande ställning i hinduismen och kom av många att dyrkas som *Mahādevī* (den stora gudinnan).<sup>85</sup> *Mahādevī* är den yttersta verkligheten; hon är urmodern som beslöjar sitt gudomliga anlete med *prakṛti* och innesluter rumtiden i sin gränslösa livmoder. Hon är den kärleksfulla modern tillika den oerhörda förgöraren emedan hon utgör alla möjliga motsatsförhållanden.<sup>86</sup> Liksom *Mahādevī* kommer till uttryck i *prakṛtis* beståndsdelar *sattva* (ljus), *rajas* (energi) och *tamas* (mörker), manifesteras hon vidare i gudinnor som var för sig representerar respektive komponent av *prakṛtis* trefaldiga natur. Till exempel är hon fruktbarhetsgivande och välsignande som den ömsinta Lakṣmī; krigisk och stark som Durga i försvarandet av världsordningen; samt

---

<sup>84</sup> Barrett: s. 11

<sup>85</sup> Jacobsen: s. 215 samt Eliade: s. 200-202

<sup>86</sup> Jacobsen: s. 203

fruktansvärd och nedbrytande i skepnaden av den världsförstörande Kali.<sup>87</sup> Jag vill således poängtera att *Mahādevī* utgör samma principer som den trefaldiga gudomen Dattatreya, vilka samlas under begreppet *trimūrti*.

Fastän Kina Ram-aghora anser sig vara en Śiva-dyrkande (*śaiva*) sekt tillber de gudinnan i olika former. Flertalet av deras andaktssånger (*bhajans*) och böner är dedikerade gudinnan; jämte gurus är också gudinnan överrepresenterad i Kina Ram-aghoras ikonografi. Vidare är traditionens primära högtid den så kallade *Navaratri* ('nio nätter') som tillägnas gudinnan och firas två gånger om året. Kina Ram-aghora förklarar den skenbara motsägelsen med att en Śiva-dyrkande sekt prisar Śakti genom att påpeka att det är precis vad Śiva själv gör, och aghoris identifierar sig med Śiva.<sup>88</sup> Tantrismen karaktäriseras av bipolär symbolik som utgörs av en feminin respektive maskulin princip.<sup>89</sup> Talesättet som lyder "utan Śakti blir Śiva *sāva* (ett lik)" antyder att *Śakti* är energin som ger Śiva liv.<sup>90</sup> I vissa skapelsemyter framställs dessutom Śiva som androgyn och det berättas om hur denne skapar gudinnan ur sin feminina sida.<sup>91</sup> Kanske kan gudomens tvåfaldiga natur förklara varför det figurerar ett foto av Sarkar Baba utstyrd som en kvinna med sari och smink<sup>92</sup>, en förklädnad som inte heller var främmande för den store advaitavedinen Rama Krishna.

Som jag tidigare har berört har Śakti genom *sāṃkhya*-filosofins inflytande kommit att representera aktiva *prakṛti* medan Śiva likställts med passiva *puruṣa*. advaitavedānta-filosofin har i sin tur bidragit med begreppet *māyā* (illusion) till utvecklandet av föreställningen om *Mahādevī*: till skillnad från den dualistiska *sāṃkhya*-skolan menade den monistiska *advaitavedānta*-skolan att verkligheten är icke-dualistisk (*advaita*) och att *ātman* (det individuella självet) följdriktigt är identisk med *brahman* (det universella varat). Varats mångfald är således ett bländverk genererat av okunskap om att *ātman* och *brahman* är en och samma.<sup>93</sup> Jag vill härmed framhålla att *brahman* och *Mahādevī* är identiska begrepp enär båda åsyftar en omnipotent urgrund för världsalltet.

---

<sup>87</sup> Hellman, Eva. (1998) *Hinduiska gudinnor och kvinnor*. Nora: Nya Doxa, s. 49

<sup>88</sup> Barrett: s. 95

<sup>89</sup> Jacobsen: s. 217

<sup>90</sup> Barrett: s. 95

<sup>91</sup> O'Flaherty, Wendy Doniger. (1981) *Śiva: the Erotic Ascetic*. Oxford University Press, s. 112

<sup>92</sup> Barrett: s. 95

<sup>93</sup> King: s. 54-55

### 3.1.2 Filosofisk bakgrund

Mot bakgrund av ovanstående framträder den tantriska metafysiken och de *sādhānās* som förespråkas utifrån den. Enligt min förståelse gör denna metafysik gällande att den absoluta verkligheten innefattar potentialen till allt; motsatsparet *Śiva/Śakti* är perfekt balanserat och befinner sig därför i ett latent syntetiskt tillstånd. Skapelsen instiftas av att denna balans rubbas varmed de polariserande principerna aktiveras. Detta betyder att den ursprungliga enheten splittras och enligt dialektisk determinism evolverar, vilket i sin tur innebär fenomenvärldens tillblivelse och vidmakthållande. I mytologiska termer beskrivs detta förlopp som *Śiva* och *Śaktis* parningslek. I avsnittet om Varanasi behandlade jag kortfattat en kulturell modell enligt vilken mikro- och makrokosmos koordineras och innesluter varandra; varefter jag enligt Parrys föreskrifter tillämpade modellen på kremeringselden i Manikernika och visade på värdsalltets homogenisering med människokroppen. Tantriska traditioner förespråkar metoder som anses vara anpassade för nuvarande *kaliyuga*, genom vilka den egna kroppen – vilken innefattar tankar och sinnesförmimmelser – fungerar som ett instrument för att realisera *mokṣa*.<sup>94</sup> Dessa metoder går ut på att stoppa manifesterandet genom regression av alla psykofysiologiska processer, vilket är detsamma som förstörelse av kosmos eller transcendering av rumtiden och innebär återkomst till det odifferentierade tillståndet som föregick skapelsen.<sup>95</sup>

Tantrismen lär att människan upplever verkligheten i motsatspar som exempelvis objekt/subjekt och att detta är upphovet till hennes lidande. Den dualistiska strukturen är dock endast illusorisk, varför tantrismen förkunnar konkreta metoder för att fusionera motsatserna inomkroppsligt.<sup>96</sup> För att komma till insikt om det icke-dualistiska medvetandet mångfaldigar tantrikern symboliska oppositioner och attribuerar dessa på sin egen kropp i en sorts kosmisering av den, för att sedan medelst meditation och rituella tillämpningar sammanföra desamma. Motsatsernas konjunktion innebär ytterst sett en personlig apokalyps; transcendering av rumtiden med gränslöst medvetande som följd.<sup>97</sup> Yogin kan nu välja att stanna kvar i kroppen som en frälst i livet (*jīvanmukta*) i besittning av samtliga magiska krafter, alternativt lämna kroppen för att därmed realisera *mokṣa*.<sup>98</sup> *Mokṣa* är det slutgiltiga

---

<sup>94</sup> Eliade: s. 204 respektive s. 227

<sup>95</sup> Eliade: s. 270

<sup>96</sup> Eliade: s. 206

<sup>97</sup> Eliade, s. 269 respektive: s. 240

<sup>98</sup> Eliade: s. 131

målet i klassisk hinduisk frälsningslära enär det betyder frigörelse från återfödelsens kretslopp (*samsāra*).

Liksom andra asketer eftersträvar aghorin att undergå karmisk eller initiatorisk död och därmed övervinna fenomenvärlden. Det som skiljer dem åt är att aghorin driver symboliken till dess logiska extrem.<sup>99</sup> Aghoris tolkar den monistiska doktrinen bokstavigt och eftersträvar konkret erfarenhet av motsatsernas förening.<sup>100</sup> Jag anser emellertid att den tantriska filosofin till fullo beskriver aghoras ontologiska förgrund och förklarar deras *sādhanās*. De antinomistiska tekniker som tillämpas av aghora verkställer principiellt samma intention som de ovan framställda tantriska metoderna; de syftar till att sammanföra mentala dissociationer med avsikt att försätta utövaren i ett icke-dualistiskt tillstånd. Enligt detta resonemang är tillståndet *aghor* och *advaita* synonyma begrepp. För att illustrera hur väl den tantriska metafysiken överensstämmer med aghoras frälsningslära vill jag citera ett stycke av Parry:

Den teologiska troslära som aghoris i synnerhet framhåller innebär att allt i skapelsen är en del utav *paramatma*, det högsta väsendet, och att alla distinktioner således hör till världen av flyktiga framträdanden. Det finns alltså ingen essentiell åtskillnad mellan det gudomliga och det mänskliga, eller det rena och det orena. [...] målet är att bli som solen, den idealiska aghorin, vars strålar belyser allt urskillningslöst och ändå förblir obefläckade av ekskrementerna som de vidrör.<sup>101</sup>

### 3.1.3 Karaktäristika

I följande avsnitt skall jag ge exempel på hur ovan beskrivna *conjunctio oppositorum* kommer till uttryck i praktiken; detta genom att rikta fokus på *cakra-pūjā* och *kuṇḍalinī-yoga*.

Tantriker betraktar alltså tillvaron som ett enhetligt system som utgörs av ett dialektiskt förhållande mellan en maskulin och en feminin princip. I stora drag innefattar deras ortopraxi bland annat *japa* (recitation av *mantran*; heliga ljud), *mudrās* (handställningar), *āsanas* (kroppspositioner), *prāṇāyāma* (kontrollerad andning) och *kuṇḍalinī* (inomkroppslig Śakti). Inträde i tantriska skolor betingas inte av genus- och kasttillhörighet, men läran är esoterisk, vilket innebär att adepten måste vägledas in i den av en guru som redan är initierad i traditionen. På samma sätt är medlemskap i aghora tillgängligt för alla men erfordrar, liksom tantriska skolor i övrigt, anvisningar av en guru som i aghoras fall även traderar hemliga

---

<sup>99</sup> Parry: s. 261

<sup>100</sup> Parry: s. 252

<sup>101</sup> Parry: s. 261-262 (min översättning)

*mantran* till initianderna.<sup>102</sup> Sekretessen som genomsyrar tantrismen kan vara en följd av att disciplinen förordat handlingar som strider mot samtida seder. En minoritet av tantrismens förgreningar uppmuntrar rentav till ett systematiskt överträdande av kulturella ethos; dessa strömningar har förekommit i Indien sedan vedisk tid och kallas *vāmācāra*.<sup>103</sup> I *vāmācāra* tillämpas omtvistliga metoder som avviker från vediska föreskrifter. Vidare anses metoderna vara riskabla eftersom de är omvälvande för utövaren och tenderar att korrumpera densamme.<sup>104</sup> För att exemplifiera hur *vāmācāra* kan summeras hänvisar jag till den buddhistiska texten *Guhyasamājatantra*, vilken förkunnar att perfektion endast kan uppnås genom tillfredställelse av alla begär. Intressant i relation till aghora är att texten rättframt sanktionerar kannibalism. Som jag skall visa på i kommande avsnitt är hängivelse åt kött, vin och sex ett sätt för tantriska *vāmācāras* att uppnå identifikation med Śiva.<sup>105</sup>

### 3.1.3.1 Cakra-pūjā

Tantrisk *vāmācāra* tar sig konkreta uttryck i den hemliga ceremoni som kallas *cakra-pūjā*. Traditionellt innebär *cakra-pūjā* ett rituellt användande av tabun som samlas under begreppet *pañcamakāra*; 'de fem m:en'. Dessa tabun är *māṃsa* (kött), *matsya* (fisk), *madya* (sprit) och *mudrā* (i denna kontext korn eller bönor) och *maithuna* (samlag).<sup>106</sup> Eliade skriver att *pañcamakāra* korresponderar med *pancha mahabhuta*; 'de fem elementen'. I ceremonin sitter de manliga adepterna i en cirkel tillsammans med en eller flera kvinnor. Parry hävdar att när *cakra-pūjā* utförs av traditionella aghoris, bör kvinnorna vara prostituerade eller av lågt kast och i bästa fall menstruerande.<sup>107</sup> Kvinnorna i cirkeln vördas som manifestationer av Śakti; de offereras maten och drycken, varefter männen konsumerar densamma som *prasād*. Ritualens avslutande akt innebär att männen utför *coitus reservatus* genom att idka samlag med kvinnorna.<sup>108</sup> Tekniken omnämns i *Śiva Samhitā* under namnet *vajrolimudra*; den går ut på att återkalla sperman i kroppen genom reverserad ejakulation, med vidare implikationer på proceduren att medelst sädesledaren suga upp partners vaginala sekret.<sup>109</sup> Syftet med

---

<sup>102</sup> Parry: s. 253; respektive Barrett: s. 140

<sup>103</sup> Eliade: s. 128

<sup>104</sup> Barrett: s. 151-152

<sup>105</sup> Eliade: s. 205

<sup>106</sup> Eliade: s. 262

<sup>107</sup> Parry: s. 256

<sup>108</sup> Parry: s. 256

<sup>109</sup> [http://www.yogastudies.org/wp-content/uploads/Shiva\\_Samhita.pdf](http://www.yogastudies.org/wp-content/uploads/Shiva_Samhita.pdf), accessdatum 131221



*sāadhanās* är att simultant pausera processerna tanke, andning och ejakulation.<sup>110</sup> Med hänsyn till tantrikerns kosmisering av dessa kroppsfunktioner innebär den momentana stillheten invertering av manifestations-processerna och därmed transcendering av rumtiden.<sup>111</sup> Beträffande *coitus reservatus* skriver Parry att aghora följer en väg som anses vara svårare och farliga än andra, varför aghorin riskerar att drabbas av vansinne och död om denne råkar spilla sin säd eller överväldigas av rädsla under *sāadhanās*. I sådana fall blir aghorin en *aughar-mashan*; en av de mest envisa och motsträviga bland illvilliga spöken.<sup>112</sup>

*Cakra-pūjān* har två huvudsakliga syften, skriver Barrett. Ritualens ena funktion är att omvandla förorenade substanser till helig *prasād* genom att offra den till elden. Trots att de tidigare förbjudna substanserna har sanktionerats i och med offringen, känner deltagarna fortfarande motvilja för dem. Detta är enligt Barrett en av *cakra-pūjāns* huvudsakliga syften, att deltagarna genom att äta dessa substanser utmanar sina aversiva mönster beträffande kategorierna rent och orent. Ritualens andra funktion är att eliminera deltagarnas sociala distinktioner. Detta uppnås till exempel genom att samtliga deltagare inmundigar de offrade substanserna ur samma skål; därmed bryter de mot kulturella restriktioner som gör gällande att rester endast får konsumeras av personer som är intimt förbundna till, och av lägre status än, den som har lämnat resterna.<sup>113</sup> Som en parentes kan nämnas att Parry berättar om hur han betraktade en aghori som erbjöd sin mat till en hund innan han själv åt av den och på så sätt förorenade sin föda.<sup>114</sup> Historiskt sett har *cakra-pūjān* varit ett ramverk inom vilket aghoris har praktiserat rituell kannibalism.<sup>115</sup> Post-reformerta aghoris bedriver dock en beskedligare variant av *cakra-pūjā*; som substitut för de förbjudna substanserna använder Kina Ram-aghora och deras patienter endast fisk, vilket motiveras med att fisken har levt i Ganges och livnärt sig på det som flyter i dess vatten, varför fisken utgör en syntes av allt som samhället har avvisat. I deras fall representeras Śakti av *akhand dhuni*, till vilken fisken offras innan den inmundigas som *prasād* av ritualens deltagare.<sup>116</sup>

---

<sup>110</sup> Eliade: s. 259

<sup>111</sup> Eliade: s. 271

<sup>112</sup> Parry: s. 257

<sup>113</sup> Barrett: s. 154

<sup>114</sup> Parry: s. 254

<sup>115</sup> Barrett: s. 155

<sup>116</sup> Barrett: s. 117

### 3.1.3.2 Kuṇḍalinī-yoga

*Kuṇḍalinī-yoga* utformades inom tantrismen som en teknik för att frigöra medvetandet. Läran visar på en fysiologi där människan tillskrivs en subtil kropp som består av ett stort antal energikanaler (*nāḍis*) genom vilka vitalenergin *prāṇa* flödar i kraft av andningen.<sup>117</sup> Av dessa kanaler utmärker sig särskilt *īḍā* och *piṅgalā*, belägna på vänster respektive höger sida om ryggraden; samt *suṣumnā* som har sitt säte i ryggradens mitt. *īḍā* korresponderar med månen, femininitet och vänster näsborre; *piṅgalā* motsvarar i sin tur antiteserna solen, maskulinitet och höger näsborre.<sup>118</sup> Jag vill framhålla att detta är tydliga exempel på hur tantriker internaliserar symboliska motsatspar. *Suṣumnā* fungerar som en smältdegel för *īḍā* och *piṅgalā* eftersom den transformerar symbolstoffet som dessa *nāḍis* härbärgerar. Energikanalerna sammanflätas i energicentras som kallas chakra (*cakra*); de viktigaste av dessa har symboliska fästen längsmed ryggraden och förklaras bäst som lager av medvetandet.<sup>119</sup> Respektive chakra associeras med kosmiska motsvarigheter i form av bland annat gudomar och *mantran*.<sup>120</sup> Aghoris använder *Kali-mantrat krīm*, vilket Baba Kina Ram införlivade i *krim kund* medelst riskorn. När aghoris reciterar detta mantra fokuserar de på *maṇipūra*-chakrat, vilket är beläget i solar plexus och passande nog korresponderar med matsmältningen.<sup>121</sup> I *mūlādhāra*-chakrat, lokaliserat mellan anus och genitalier, vilar gudinnan *kuṇḍalinī*; hon beskrivs som *śaktikraft* eller eld i form av en orm.<sup>122</sup> Målet med yogan är att leda *kuṇḍalinī* genom energikanalen *suṣumnā*; från rot-chakrat *mūlādhāra* till kronchakrat *sahasrāra* där hon förenas med Śiva, varmed tantrikern blir en *jīvanmukta*.<sup>123</sup> Under det att *kuṇḍalinī* penetrerar chakrana erhåller yogin olika slags magiska förmågor.<sup>124</sup> I aghoras fall, menar Parry, är det en tillsynes vanlig uppfattning att en *jīvanmukta* kan få vatten att flöda från sitt hår, vistas på två ställen samtidigt, återuppväcka döda, bota sjuka, levitera, samt expandera och krympa sin kropp eller lämna densamme för att besätta andra motsvarigheter.<sup>125</sup> Hos den icke-initierade behöver energikanalerna renas med olika övningar, såsom *prāṇāyāma* och *āsanas*.<sup>126</sup> Yogin Swami Sivananda Radha menar att energin är neutral

<sup>117</sup> Jacobsen: s. 218 respektive Eliade: s. 237

<sup>118</sup> Broo, Måns. (2010) *Hinduismens heliga skrifter*. Stockholm: Atlantis, s. 320

<sup>119</sup> White, John (red). (1979) *Kundalini, Evolution and Enlightenment*. New York: Anchor Books, s. 50 respektive: s. 48

<sup>120</sup> Jacobsen: s.218

<sup>121</sup> Barrett: s. 141

<sup>122</sup> Eliade: s. 241 respektive s. 245

<sup>123</sup> Jacobsen: s. 218-219 respektive Eliade: s. 248

<sup>124</sup> Jacobsen: s. 218-219

<sup>125</sup> Parry: s. 256-257

<sup>126</sup> Eliade: s. 239

i sig och att orenheterna således bör förstås som diskriminerande mentala inställningar. I linje med detta skriver hon att reningsprocessen innebär att yogin försöker särskilja sig själv från sina föreställningar; all smärta orsakas nämligen av att människan avsiktligt ignorerar sina erfarenheter och istället väljer att hålla fast vid illusioner.<sup>127</sup> För att uppväcka *kunḍalinī* försöker yogin fusionera respirationskanalerna *īḍā* och *piṅgalā* i ryggens mellersta energikanal *suṣumnā*, vilket betyder att andningen upphör.<sup>128</sup> Därmed avstannar även yogins mentala processer varmed vederbörandes sinne bringas ur kontakt med yttre sinnesobjekt.<sup>129</sup> Jag vill betona att aktivering av *suṣumnā* innebär integrering av de dikotomiska mikro- och makrokosmiska korrelationer som attribueras *īḍā* och *piṅgalā*. Den brittiska orientalisten Sir John Woodroffe sammanfattar processen på följande sätt:

När kundalini-Shakti sover i Muladhara är människan medveten om världen; när kundalini vaknar och förenas med det högsta oföränderliga medvetandet som är Shiva, då blir människan istället omedveten om världen och ett med alltets ljus.<sup>130</sup>

## 3.2 Kāpālika

I mina förundersökningar inför uppsatsarbetet läste jag på flera ställen att aghora förmodas vara arvtagare sekten *kāpālika*, men ingen av källorna som jag har konsulterat har närmare testat denna hypotes. Jag kommer därför att jämföra aghora och *kāpālika* härnäst, men av utrymmesskäl skall jag fatta mig kort och avgränsa mig till överensstämmelser sekterna emellan. Med stöd av mina föregående utredningar anser jag att dessa jämförelser kan bringa vidare förståelse för aghora.

*Kāpālika* tillhör den kategori av Śiva-dyrkare som kallas *pāśupataerna*, en tradition som förespråkar moraliskt uppförande och recitation av mantran.<sup>131</sup> *Kāpālikas* blomstrade från och med 500-talet men hade nästan upphört på 1300-talet. David N. Lorenzen skriver i boken ”*The Kāpālikas and Kālāmukhas*” att sekten möjligtvis överlevt i traditioner som aghora och *kānpḥaṭa*.<sup>132</sup> Vidare menar författaren att *kāpālika* var en del av en övergripande tantrisk *vāmācāra*-strömning och spekulerar i huruvida *kāpālika* representerar en organiserad tradition

---

<sup>127</sup> White: s. 49-50

<sup>128</sup> Eliade: s. 271

<sup>129</sup> Parry: s. 251

<sup>130</sup> White: s. 33 (min översättning)

<sup>131</sup> Jacobsen: s. 189

<sup>132</sup> Jacobsen: s. 189 respektive Lorenzen, David N. (1991) *The Kapalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, s 53

eller en bredare kategori av likasinnade asketer. Den information om *kāpālikas* som finns att tillgå har dokumenterats av utomstående och är allt som oftast av polemisk karaktär.<sup>133</sup> Den tidigaste förekomsten av ordet *kāpālin* (kraniebärare) kan härledas till texten *Yajñavalkya Smṛti*. I den står att läsa om straffet som tillfaller brahminmördare: att förövaren i tolv år skall leva på allmosor som skall insamlas i ett människokranium, samt att vederbörande skall ha ett lågt näringsintag och bära stav.<sup>134</sup> Den som uppfyller detta stora löfte (*mahāvrata*) kallas i texten *kāpālin*. Texten *Apastambiya Dharmasutra* tillägger att den som dödar en lärd brahmin skall använda kraniet som dryckesskål. Förövaren bör också leva i en hydda i skogen eller, enligt texten *Baudhāyana*, på *śmaśānas*.<sup>135</sup> Denna förordning har införlivats i de senare tillkomna purāṇa-texterna, närmare bestämt i myten om Śivas dekapitering av Brahmā, vilken utgör en förebild för både *kāpālika* och aghora.<sup>136</sup> Enligt de flesta versioner av myten uppstår en konflikt mellan Śiva och Brahmā beträffande vem av dem som är överlägsen den andre, varpå Śiva hugger av ett av sin antagonists fem huvuden med sin vänstra tumnagel. Till följd av denna handling blir Śiva en *kāpālin* och underkastar sig den botgöring som tillfaller brahminmördare.<sup>137</sup>

Genom att imitera dessa handlingar blev *kāpālikas* rituellt homologiserade med Śiva och förlänades de magiska krafter som attribuerades gudomen. I det filosofiska dramat *Prabodhacandrodaya*, författat av poeten Kṛṣṇamiśra under 1200-talet, framgår att *kāpālikas* äter och dricker sprit ur människokranier. Vidare information förmedlas i Yaśaḥpālas drama *Moharājaparājaya*, när en *kāpālika* deklarerar att den som äter människokött ur skallen av en adelsman erhåller Śivas position.<sup>138</sup> Aghora följer samma mönster: traditionellt lever de på *śmaśānas* under en initiationsperiod på tolv år som motsvarar det tidsbestämde straffet för mordet på en brahmin. Utöver att plundra lik och rannsaka *śmaśānas* efter användbara föremål och föda, lever aghoris på allmosor som de samlar in i kranieskålar (*kapāla*), vilka också används för att äta föda och dricka sprit ur. Det finns dock en väsentlig skillnad beträffande kvalitén på de kranier som används av aghoris respektive *kāpālikas*: lagböckerna förordar att skallen skall ha tillhört en brahmin eller adelsman<sup>139</sup>; för en aghori bör däremot skallen ha tillhört en person som avlidit traumatiskt med konsekvensen att vederbörandes *prāṇa* inte frigjorts från sitt fäste i kronchakrat *sahasrāra* medelst riten *kapal kriya*. Enligt

---

<sup>133</sup> Barrett: s. 6

<sup>134</sup> Lorenzen, s. 13

<sup>135</sup> Lorenzen: s. 75-76

<sup>136</sup> Jacobsen: s. 190 respektive Parry: s. 263

<sup>137</sup> O'Flaherty: 123-124

<sup>138</sup> Lorenzen: s. 80

<sup>139</sup> Lorenzen: s. 81

folktron kan aghoris kontrollera den oförlösta *prāṇan* och få kraniet att uträtta ärenden åt dem genom att recitera rätt mantra.<sup>140</sup> Lorenzen menar att *kāpālikas* tillämpar samma botgöring som brahminmördare eftersom botgöringen sonar från den värsta av alla förbrytelser, varför metoden också torde vara den effektivaste frälsningsvägen. Vidare framhåller författaren att dessa brottslingar anses vara de lägsta av kriminella samtidigt som de utpekas som de heligast av asketer. Eftersom *kāpālikas* är oskyldiga till brottet i fråga förväntar de sig istället att göra spirituella framsteg och tillskansa sig magiska förmågor särdeles effektivt.<sup>141</sup> Dessa förvaringssätt är alltså antinomistiska och det är rimligt att anta att motivet som ligger till grund för dem även gäller för aghora.

### 3.2.1 Bhairava

Både aghora och *kāpālika* tillber och identifierar sig med den fruktansvärda aspekten av Śiva: Bhairava.<sup>142</sup> Bhairava avbildas ofta naken, med långa tänder och flammande hår, besmyckad med ormar och en girland av skallar, ståendes intill en hund – ett djur som associeras med *śmaśānas*. Med sina fyra händer visar Bhairava upp en *triśūla* (treudd), en *naga* (orm), en *pāśa* (snara), samt en *kapāla* (kranieskål).<sup>143</sup> Parry nämner en sägen om hur Varanasis stora konung (*mahārāja*) förnekade en smutsig aghori – vilken var invirad i ruttet valskinn – inträde till sitt palats under en vedisk offerceremoni kallad *yagya*. Bannlysningen fick påföljden att offergåvorna infesterades av maskar och därmed blev otjänliga i riten. Vidare skall detta ha gett upphov till att konungens släktlinje konsekvent misslyckats att avla arvingar och istället nödgats att adoptera, ända tills förtrollningen bröts av en abbot vid Kina Ram-*ashram*. Denna sägen åskådliggör allmänhetens ambivalenta inställning till aghora, poängterar Parry; sektens asketer förmår förbanna med infertilitet såväl som välsigna med fertilitet.<sup>144</sup> Berättelsen återspeglar också Baba Kina Rams krönika, enligt vilken stamfadern uteslöts från vediska ritualer av den orsaken att hans antinomistiska praktik vållade missnöje hos godsägare och brahminer. Dessa vediska ritualer drabbades av olyckor, liksom offerceremonin *yagya*, varmed hyckleriet som låg till grund för dem exponerades.<sup>145</sup>

---

<sup>140</sup> Parry: s. 255

<sup>141</sup> Lorenzen: s. 77

<sup>142</sup> Jacobsen: s. 189

<sup>143</sup> Mitchell, A G. (1996) *Hindu Gods and Goddesses*. New Delhi: UBS Publishers' Distributors Ltd, plate 42

<sup>144</sup> Parry: 259

<sup>145</sup> Barrett: s. 36-37

Ovan beskrivna legender följer samma grundmönster; de införlivar nämligen en myt om Bhairavas protest mot en vedisk offerceremoni. Śiva var förlovad med Satī, dotter till konungen Daksha. Brudens fader ogillade Śiva eftersom denne vid ett tillfälle undlåtit att hedra drottningen, samt till följd av gudomens vanrykte. Śiva vandrade omkring som en tiggare med sin kropp insmord i aska. Ibland syntes han till på *śmaśānas* där han utförde ruskiga riter omgärdad av dansande demoner. När Daksha anordnade en hästofferingsceremoni välkomnades samtliga gudomar utom Śiva. Men konungens dotter, Satī, övertalade sin fästman att oinbjuden följa med henne till faderns palats. När Daksha således fick syn på Śiva blev han utom sig av ilska och smädade gudomen, varmed Satī, för att hämnas sin fader och hedra sin trolovade, uppväckte sin inre eld och förbrann till aska. Śiva vredgades och kastade ifrån sig en hårlock som förvandlades till demonen Virabhadra, varpå Śiva beordrade demonen att leda sina härskaror till anfall mot palatset. Demonerna krossade offerkärnen, förorenade offergåvorna, förolämpade brahminerna och halshög konungen.<sup>146</sup> Föreliggande myt utgör en förebild för aghoris såväl som *kāpālikas*. Förutom att följa det stora löfte som åvilade Bhairava efter dekapiteringen av Brahmā, efterliknar asketerna gudomen genom att utföra *sādhanās* på *śmaśānas*, smörja in sina kroppar med kremeringsaska och röka cannabis ur lerpipor (*chillums*). Därutöver tror jag att berättelsens avslutande del, när demonerna stormar ceremonin, legitimerar och kanske även utgör en förlaga till de antinomiska metoder som karaktäriserar aghora och *kāpālika*.

### 3.2.2 Saṃhara-Bhairava

I advaitavedinen Anandagiris biografi över sin läromästare Adi-Shankara debatterar *kāpālika* Bodholbananityananda och hans lärjungar med berättelsens protagonist. Deras svar på Shankaras fråga om vad som kännetecknar *kāpālikas* utgör ett välrefererat brottstycke för sektens fallenhet för gudhängivelse (*bhakti*):<sup>147</sup>

Jag skall dyrka Bhairava allenast, världens kreatör och förgörare. Den som är orsaken till förstörelse är också upphovet till bevarande och skapande. [...] Alla gudomar, var och en begåvad med särskild befogenhet, är endast delar av honom. De bär Bhairavas befäl på sina hjässor, och deras krafter, vilka betjänar hans ord, är envar avsedd för en särskild befattning.<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Coomaraswamy: s. 287-291

<sup>147</sup> Lorenzen: s. 83-84

<sup>148</sup> Lorenzen: s. 84 (min översättning)

*Kāpalikān* i Shankara-biografen fortsätter sin beskrivning av Bhairava och menar att gudomen har åtta väsentliga avatarer, vilka delas in i skapare (*śṛṣṭikartṛ*), upprätthållare (*sthitikartṛ*) och förstörare (*saṃhāarakartṛ*). Sju av dessa former är extremiteter av den åttonde, *Samhara-Bhairava*. Berättelsens *kāpalikās* menar att Bhairava, efter skapelsen och under upplösningen, drar ihop sina extremiteter tills endast den eviga *Samhara-Bhairava* återstår, vilken är det absoluta (*paramātman*).<sup>149</sup> I avsnittet om Varanasi påpekade jag att hymnsamlingen *Ṛgveda Saṃhitā* beskriver världsalltet som ”den kosmiska människan” *Puruṣas* styckade kroppsdelar. På samma sätt, enligt *kāpalikās* förklaringsmodell, innebar kosmos tillblivelse att Bhairava splittrades i åtta aspekter. Med utgångspunkt i sāmḥya-skolans definition av *puruṣa* som medvetande i absolut bemärkelse, vilket jag berörde i stycket om Ganges och *krim kund* (se kapitel 2), och med hänsyn till kulturella schemata beträffande homogenisering av mikro- och makrokosmos, kan sāmḥya-skolans ontologi betraktas som en psykologi. Sāmḥya-skolans frälsningslära gick ut på att särskilja och isolera *puruṣa* från *prakṛti*. Som jag skrev i inledningen till rådande kapitel anser aghoris att den gemensamma faktorn för sekten är ett tillstånd som de kallar *aghor*, vilket är icke-dualistiskt och därför befriat från kategoriseringsprocesser. Tillståndet *aghor* är alltså i linje med *advaitavedāntas* lära om *ātman* som rent medvetande och *prakṛti* som *māyā*, vilket innebär att all differentiering är illusorisk. Utifrån detta kan vi förstå *prakṛti* som medvetandets identifikation med föreställningar, ett perspektiv som ytterligare förstärks av Swami Sivananda Radhas konstaterande att orenheter i energikanalerna beror på diskriminerande mentala inställningar. Mot denna bakgrund kan *Samhara-Bhairava* tolkas som medvetandets – eller varandets – urgrund; följdriktigt representerar *prakṛti* de sju aspekter av Bhairava som emanerar ur detta ursprungliga tillstånd. Liksom *prakṛti* består av principerna *sattva* (ljus), *rajas* (energi) och *tamas* (mörker) består Bhairava – vid sidan av *Samhara-Bhairava* som enligt detta resonemang representerar *puruṣa* – av motsvarigheterna skapare (*śṛṣṭikartṛ*), upprätthållare (*sthitikartṛ*) och förstörare (*saṃhāarakartṛ*). Jag vill poängtera att denna tolkning av Bhairava är en omisskännlig variant av den kulturella modell som ligger till grund för föreställningen om *Mahādevī*, den kosmiska gudinnan som innefattar alla dualiteter och utgör både *puruṣa* och *prakṛti*. Som jag tidigare har visat på är *Mahādevī* också synonym med Dattātreya, den variant av Śiva som personifierar *trimūrti*. Att följa den aghoriska vägen innebär alltså, enligt denna diskurs och i överensstämmelse med tantra generellt, en reversion av psykofysiologiska processer genom integrering av motsatser i syfte att uppnå det gränslösa medvetande som

---

<sup>149</sup> Lorenzen: s. 85

föregick skapelsen. I all dagliga termer innebär detta förlopp avsocialisering; att aghorin genom antinomism exponerar sina värderingar och internaliserade kulturella mönster, för att sedan upphöra med att identifiera sig med desamma. För aghoris är det rena medvetandet *aghor* – vilket även kan kallas *puruṣa* eller *Samhara-Bhairava* – skenbart inkapslat i aversiva föreställningar som genererar och har sitt ursprung i människans rädsla för döden. Jag proponerar att detta är den teoretiska bakgrunden till *sáva sādhanā*, den ökända ritualen då aghorin mediterar ovanpå ett lik för att sedan äta av det. Jag menar att liket för aghorin representerar *egot*; det evolutionära eller socialt konstruerade *jaget* som utgörs av reifierade föreställningar och som i enlighet med ovanstående resonemang kan kallas ”inkapslad *puruṣa*”. *Sáva sādhanā* är en metod genom vilken aghorin konfronterar döden och försöker transcendera *prakṛtis* värld av orsak-verkan. Aghoras ortodoxi är lika enkel som deras ortopraxi: allt är gudomligt och frälsning ernås genom att äta döden i symbolisk och faktisk bemärkelse.



## 4. Slutsats

---

Jag har nu etablerat kontexten för den asketiska sekten aghora och visat på hur deras ortodoxi är förankrad i det indiska samhällets mittfåra samt redogjort för hur deras ortopraxi, såsom den kommer till uttryck i deras *sādhanās* och läkekonst, fungerar enligt föregivna kulturella modeller.

Med uppsatsens titel ”Den gudomliga skökan” vill jag, i överensstämmelse med aghoras frälsningslära, illustrera hur två begrepp med kontrasterande värdeladdningar neutraliseras i förening. Epitetet åsyftar *Śakti*; den kosmiska energi som i egenskap av gudomlig moder skapar och upprätthåller universum. *Śakti* är en sköka emedan hon inte diskriminerar utan älskar gränslöst utan åtskillnad, vilket är den enda möjliga definitionen av *kärlek* om vi med begreppet avser frånvaro av aversioner. I linje med detta hävdar jag att aghoris, till skillnad från den populariserade bilden av dem som snuskiga folkloristiska monster, i själva verket är oförvitliga kärleksprofeter. När jag redovisade aghoras medicinska verksamhet framhöll jag att *Śakti* är den verksamma kraften *krim kund* och *akhand dhuni*, såväl som i matsmältningen och aghoris själva. *Śakti* verkar genom *praktis* beståndsdelar *sattva*, det skapande ljuset; *rajas*, den upprätthållande energin; och *tamas*, det destruktiva mörkret. Poetiskt uttryckt är *Śaktis* livmoder en alkemisk smältdegel i vilken avföring och guld är identiska substanser eftersom de består utav samma stoff. Den aghoriska medicinen fungerar dels transportativt, enär patienterna överför sina orenheter till *Śakti*, dels transformativt då dessa orenheter assimileras med gudinnan. Den transformativa funktionen är primär för den som följer den aghoriska vägen, eftersom adepten eftersträvar att införlivas med *Śiva* som stilla och fridfullt leker med sin älskarinna *Śakti*.

Utöver mediciner innefattar den aghoriska healingsekvensen *sādhanās* framför *akhand dhuni* genom exempelvis meditation och ätandet av fisk eller aska som *prasād*; samt rituell tvagning i badbassängen *krim kund* som representerar floden Ganges. Jag menar att denna process motsvarar etapperna i en dödsrit: efter att den avlidnes kropp har kremerats sänks askan efter den ned i Ganges. Eftersom *śmaśānas* är ändhållsplatsen för alla människor oavsett genus- och kasttillhörighet anser jag att dessa områden är liminala och därför i linje med aghoras lära om icke-diskrimination. Traditionella aghoris lever på *śmaśānas* och utför sina *sādhanās* där. Barrett menar att utövarna av dessa *sādhanās* har som intention att utmana sina rädslor för döden och underordnade hot i form av vilda djur och illvilliga väsen som antas husera på

platsen.<sup>150</sup> Postreformerta aghoris bibehåller symboliska associationer till *śmaśānas* genom *akhand dhuni* som brinner av bråte efter kremeringsställningar och utgör en förlängning av kremeringselden. *Śakti* är den aktiva och transformativa principen i *akhand dhuni*. Beträffande *sáva sādhanā* skriver Barrett att postreformerta aghoris varken dementerar eller bekräftar förekomsten av sådana riter i modern tid; trots att Kina Ram-aghora vill undvika stigmat som följer med rykten om kannibalism vill de fortfarande associeras med desamma.<sup>151</sup> Jag menar att aghoras ambivalenta inställning till dessa rykten förklaras av att sekten i och med reformationen tonade ner sina mer sensationella aspekter som ett sätt för dem att profilera sig i samhället, samtidigt som dessa aspekter alltjämt legitimerar asketernas magiska krafter (se kapitel 2) och i förlängningen deras auktoritet som läkare. I sitt förord till Ron Barretts *Aghor Medicine: Pollution, Death and Healing in Northern India*, skriver Jonathan P. Parry att Kina Ram-traditionen riskerar att förlora sin säregenhet om de avskiljer sig för mycket från aghoras traditionella praktik. Författaren påpekar att Kina Ram-Aghora sedan reformationen har varit beroende av donationer för att kunna bedriva sin medicinska verksamhet, vilket torde vara svårförenligt med sektens anspråk på asketism.<sup>152</sup>

Som tidigare nämnt kan aghoras ontologi tolkas som psykologi emedan den förutsätter homogenisering av mikro- och makrokosmos. I astralkroppens baschakra *mūlādhāra* vilar *Śakti* i formen av *kuṇḍalinī-ormen*, vilken yogin avser att föra upp längs ryggradens centrala energikanal *suṣumnā*. När *Śakti* förenas med *Śiva* i kronchakrat *sahasrāra* transcenderar yogin rumtiden och blir en *jīvanmukta*. På detta sätt stoppas *prakṛtis* verkan och aghorin blir *Śiva* i bemärkelsen *puruṣa*. Annorlunda uttryckt innebär detta förlopp att *Samhara-Bhairava* drar tillbaka sina sjufaldiga emanationer eller att *ātman* förenas med *brahman*. På samma sätt som aghoris frälser sig själva läker de sina patienter; de verkar från det icke-dualistiska urtillståndet *aghor*, vilket föregår skapelsefunktionen och därmed förmår dekonstruera substansers negativa sammansättningar.

För vidare forskning rekommenderar jag, utöver mina tidigare referenser, biografien över Sarkar Baba med titeln *Oasis of Stillness: The Life and Wisdom of Aghoreshwar Ram, a Modern-Day Saint* – som är skriven av hans lärjunge Baba Harihar Ram. Jag vill även tipsa om dokumentärerna *Celebration of Death*, vilken behandlar dödsritualer i Varanasi och däribland visar en *sáva sādhanā*; respektive *Aghori: Living With the Dead*, vilken ingår i

---

<sup>150</sup> Barrett: s. 157

<sup>151</sup> Barrett: s. 156

<sup>152</sup> Barrett: s. xiii-xiv

serien *Sadhus: India's Holy Men*; samt ett reportage om aghora av den australienska radioserien *Encounter* som är producerad av ABC Radio National.

## 5. Referenser

---

### Litterära källor

Barrett, Ronald. (2008) *Aghor Medicine: Pollution, Death, and Healing in Northern India*. University of California Press

Broo, Måns. (2010) *Hinduismens heliga skrifter*. Stockholm: Atlantis

Coomaraswamy; Sister Nivedita, 2008. *Classic Indian Tales: Selections from the greatest Hindu & Buddhist Epics*. Mumbai: Jaico Publishing House

Eliade, Mircea. (1990). *Yoga: Immortality and Freedom*. Princeton University Press

Hellman, Eva. (1998) *Hinduiska gudinnor och kvinnor*. Nora: Nya Doxa

Helmer, Richard; Hespanhol, Ivanildo. (1997) *Water Pollution Control - A Guide to the Use of Water Quality Management Principles*. Published on behalf of the United Nations Environment Programme, the Water Supply & Sanitation Collaborative Council and the World Health Organization by E. & F. Spon

Jacobsen, Knut A. (2011) *Hinduismen: Historia, tradition, mångfald*. Stockholm: Natur och kultur

King, Richard. (1999) *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh University Press

Lorenzen, David N. (1991) *The Kapalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers

Mitchell, A G. (1996) *Hindu Gods and Goddesses*. New Delhi: UBS Publishers' Distributors Ltd

O'Flaherty, Wendy Doniger. (1981) *Śiva: the Erotic Ascetic*. Oxford University Press

Parry, Jonathan P. (1994) *Death in Banaras (Lewis Henry Morgan Lectures)*. Cambridge University Press

Svoboda, Robert E. (2010) *Aghora: At the Left Hand of God*. Las Vegas, Nevada: Brotherhood of Life  
White, John (red). (1979) *Kundalini, Evolution and Enlightenment*. New York: Anchor Books

## Övriga källor

<http://www.drsvoboda.com/bioCV.htm>, accessdatum 131120

<http://www.sacred-texts.com/hin/gpu/gpu03.htm>, accessdatum 131217

<http://www.srimadbhagavatam.org/canto8/chapter7.html>, accessdatum 131218

[http://www.yogastudies.org/wp-content/uploads/Shiva\\_Samhita.pdf](http://www.yogastudies.org/wp-content/uploads/Shiva_Samhita.pdf), accessdatum 131221